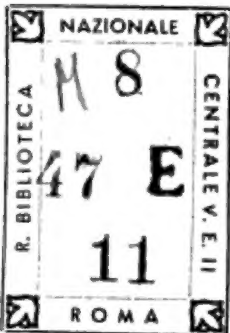


16.

GABRIELIS VASQVEZ BELLEMONTANI,

Theologi celeberrimi è Societate IESV.

COMMENTARIORVM, AC DISPVTATIONVM

In Primam Secundæ

SVMMAE THEOLOGIAE SANCTI THOMAE AQVINATIS.

TOMVS PRIMVS,

QVO NON SOLVM VERVM, ET GERMANVM INTELLECTVM SENTENTIÆ
Sancti Thomæ accuratissimè explanat; Verum etiam defendit

*AVCTORITATES SACRÆ SCRIPTVRÆ, SS. PATRVM, ET ALIORVM EXIMIORVM THEOLOGORVM;
Ac deniq; quidquid ad plurimos Logicæ, ac Philosophiæ, tam Ethicæ quam Metaphysicæ locos ad Theologiam pertinet,
sic illustrat, vt vix amplius studiosus Lector queat desiderare.*

NOVISSIME IMPRESSVS AD VLTIMVM EXEMPLAR HISPANVM,
quod ab ipso Auctore diligentissimè recognitum, & auctum fuit.

Cum triplici Indice, Altero DISPVTATIONVM, *& Capitum; Altero locorum* SACRAE SCRIPTVRAE; *Alio* RERVM, *ac materiarum, locupletissimo.*

Illustrissimo, ac Reuerendissimo Dom. D. Cardinali Burghesio dicatus.



TARVISII,

Sumptibus EVANGELISTAE DEVCHINI Bibliopolæ commorantis

VENETIIS, M. DC. VIII.

Superiorum Permissu.





ILLVSTRISS. MO ET REVERENDISS. MO

D. D. SCIPIONI CARDINALI BVRGHESIO.



VOD te, Cardinalis amplissime, fulgentem nobilitate, florentem ætate, maturum sapientia, eminentem summa prope dignitate conspicimus, ingenti, facit, vt gaudio perfusi, Diuinæ prouidentiæ quantas maximas possumus, gratias agamus. Nimirum clarissimo lumini, quod nobis ereptum CLEMENTIS VIII. *Pont. Max. beatæ memoriæ interitu fuisse videbatur splendidissimum alterum ilico suffecit* PAVLVM V. *Patruum tuum, maximis muneribus perfunctũ, atq; integris viribus, et omni virtutum genere cumulatissimum: vt neq; alter ille ad meliores ædes sublatus desit officio erga Patruum tuum, cui ad istud solium, viam complanauit; nec* PATRVVS *ipse tuus ampliore præsidio sit diutissimè Ecclesiam sibi à* CHRISTO *creditam non firmaturus. At vero, qui proximi fuere administri* CLEMENTI VIII. *ijdem, (quæ Deo sit laus) superstites eãdem operã Christianæ Reipub. nauant; & tu Diuinitus ista senili iuuentute propè* PAVLVM V. *Pont. Max. accessisti, vt tanquam è specula strenue cœperis industriæ, zeloq; neruos in propagandã vbiq; pietatem, ac bonas artes intendere. An igitur fuerit obsequium, officiumve vllum, quod ab omnibus tibi non sit deferendum? sanè deferetur ab omnibus. Qui enim Deus inexhausta bonitas est, cũ dederit nobis velle, dabit etiam perficere: id quod enixè ab eo iã pleriq; omnes contendimus. Equidem quod ad nos attinet, qui cudendis præcipue sacris Auctoribus vitam addiximus, persensimus iam, &* PATRVI *tui sanctissimi ad Pontificatum assumptione, & tua ipsius ad Cardinalatum vocatione additas nobis vires, & animum, vt audentius in munere incepto progrederemur. Vobis enim communi huic Typographiæ bono patrocinantibus ecquid desperandum. Itaq; & ipse cum Gabrielis Vasquez eximij Theologi duos priores Tomos Commentariorum in D. Tho.* PAVLO V. *Pont. Max. dicauerim: proximum fuit, vt tertius eiusdem Gabrielis Tomus, Illustrissimo ac Reuerendissimo nomini tuo consecraretur, eo futurus & candidatis, & professoribus Theologiæ gratior, quò quasi nouo splendore cohonestatus apparebit, & qui norunt, disciplinis te interioribus fuisse iam excultum, è tuis manibus libentius eundem excipient. Excipe igitur & tu Cardinalis Maxime, quos tibi nostros quam reuerentissimè labores offerrimus: idq; cum feceris, me, filiosq; meos in clientelam tuam suscipe, mecum perpetuo D. Opt. Max. rogaturos, vt* PAVLVM V. *ad summam senectam, te vero deinceps ad altissimos veræ felicitatis gradus in Christianæ bonum Ecclesiæ euehat. Venetijs ipsa die ineuntis anni M.DC.VI. ab orbe redempto.*

Illustrissimæ, & Reuerendissimæ D. V.

Humilissimus, & addictissimus Seruus
Baretius Baretius.

APPROBATIO.



SVpremi Regij Consilij, iussu librum hunc, Commentariorum, & Disputationum in primam secundę S. Tho. scriptũ à P. Gabriele Vasquez Societatis Iesu: & apud Complutenses Sacræ Theologiæ Doctore, vidi: & quantum consequi possum, iudico, eum veram, solidamq; doctrinam continere: nec in re vlla, ab ea, quam ab Ecclesia, & SS. Patribus accepimus, discordantem. Et præter singulare acumen, summamq; eruditionem, quę huic Auctori in omnibus peculiaria sunt, tribus præcipuè existimo, eum in his Cõmentarijs mirabiliter excellere: Primò, quod ea quæ docet, quoad fieri potest, Sacrę Script. & SS. testimonijs confirmet, idque non ex aliorum scriptis, & fide acceptis, sed diligentissimè, & acerrimo studio examinatis, ad verum, & certum eorum sensum eliciendum. Altero, quod adducat & explicet, eos Aristotelis locos ex morali philosophia, qui multi ad hanc Theologię partem spectant, verissima, & accuratissima interpretatione. Vltimo, quod veram, & germanam S. Tho. sententiam, serio explanet, & defendat. His igitur tribus de causis adducor, vt sentiam librum hunc, Theologis nostris vtilissimum fore ad superandas Theologiæ difficultates, & præcipuè eas, de quibus S. Th. in hac parte suæ Summę disputat: æquissimumq; esse, ut typis mandetur.

Ioan: Alphonsus de Curiel Sacr. Theologiæ. Doctor.

ALTERA APPROBATIO.



EGO Ludouicus de Guzman, Prouincialis Societatis Iesu, in prouincia Toletana, potestate ad id mihi facta a Reuerendo admodum Patre Claudio Aquauiua præposito nostro Generali, concedo, vt typis mandetur primus tomus Commentariorum, ac Disputationum in Primam Secundæ S. Thomæ, a Patre Gabriele Vasquez Theologo Societatis Iesu compositus, & grauium doctorumque hominum nostræ Societatis approbatus. In cuius rei fidem, has litteras manu nostræ subscriptas, sigilloque nostro munitas dedimus.

Ludouicus de Guzman.

PRIMA SECVNDAE D. THOMÆ DE AQVINO ANGELICI, ET SANCTAE ECCLESIAE DOCTORIS, Almi Ordinis Prædicatorum;

TOMVS TERTIVS.

Cum Commentarijs, & Disputationibus, R. P. GABRIELIS VASQVEZ, *e Societate* IESV.

PRAEFATIO IN TOTAM Primam Secundæ.



OSTQVAM Sanctus Doctor prima parte suæ summæ exacte disputauit de Deo secundum se, & de ijs, quæ à Deo per creationem processerunt, potißimum vero de Angelis, & de homine: in hac secunda parte prosequitur tractationem de homine quatenus Deo aßimilatur, quod ratione, & libero arbitrio præditus, ac proinde suarum actionum dominus sit. Hanc vero secundam partem in duas alias diuidit: in priori, quam uocat Primam secundæ, agit de actionibus humanis in uniuersum, & de principijs ipsarum: in posteriori vero, quam vocat Secundam secundæ, de eisdem actionibus speciatim disserit, nempe de singulis virtutibus tam theologicis, quam moralibus, & de vitijs, & peccatis oppositis. In hac igitur prima secundæ de humanis actionibus in vniuersum tractat S. Doctor à q. 1. vsque ad 89. à quæst. vero 90. vsque ad 108. tractat de principio extrinseco humanarum actionum, nempe de lege: tandem à quæst. 109. vsque in finem de principio intrinseco earundem, quod est gratia Dei intus mouens. Ex ijs vero, quæ in humanis actionibus considerat, quam plura, licet non omnia, etiam in actiones Angelorum conuenire possunt: ea vero hominibus solum conueniunt, quæ in modo cognoscendi talem continent imperfectionem, qualis modo operandi Angelorum conuenire nequit: nempe ea, quæ pendent ex consultatione, adde etiam peccatum originis, quod hominum proprium est: quare, & hic tractatus maxima ex parte Angelorum, & hominum actionibus communis est. Ceterum ea, quæ peculiaria erant Angelorum operationibus prima parte exactißime, & locupletißime S. Tho. nobis tradidit. Porro autem Theologia nostra, quod spectat fere ad omnia, quæ in tota hac secunda parte traduntur, practicam esse, iam supra notauimus 1. parte, disp. 8. c. 6. quinimo multa, quæ in ea à Theologis tractantur, sub eundem habitum Theologiæ non cadere, diximus etiam eadem 1. par. disp. 7. c. 5. Quare omißis aliquibus prolegomenis, quæ recentiores Thomistæ huic 2. par. præmittere solent, ad explicationem singularum quæstionum, & articulorum gradum faciamus.

PROLOGVS.



Via, ſicut Damaſcenus dicit, Homo factus ad imaginem Dei dicitur, ſecundum quod per imaginem ſignificatur intellectuale, & arbitrio liberum, & per ſe poteſtatiuum: poſtquam prædictum eſt de exemplari, ſcilicet de Deo, & de his, quæ proceſſerunt ex diuina poteſtate ſecundum eius voluntatem, reſtat, vt conſideremus de eius imagine, ideſt de homine ſecundum quod, & ipſe eſt ſuorum operum principium, quaſi liberum arbitrium habens, & ſuorum operum poteſtatem.

QVÆSTIO I.

De vltimo fine hominis, in octo articulos diuiſa.



Bi primo conſiderandum occurrit de vltimo fine huius vitæ, & deinde de his, per quæ homo ad hunc finem peruenire poteſt, vel ab eo deuiare: ex fine enim oportet accipere rationes eorum, quæ ordinantur ad finem. Et quia vltimus finis humanæ vitæ ponitur eſſe beatitudo, oportet primum conſiderare de vltimo fine in communi, deinde de beatitudine.

Tractaturus Angelicus Doctor de actionibus humanis in vniuerſum, a diſputatione de fine exordium ducit, eo quod omnis humana actio ex fine, tanquam ex principio, proficiſcatur: cumque vltimus finis humanæ, & angelicæ vitæ ſit felicitas, & beatitudo, propterea in hac 1. quæſt. agit de fine vniuerſe conſiderato: in ſequentibus vero de beatitudine, quæ eſt vltimus finis noſtrarũ actionum, vt dixi.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum homini conueniat agere propter finem.

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quod homini non conueniant agere propter finem: cauſa enim naturaliter prior eſt. Sed finis habet rationem vltimi, vt ipſum nomen ſonat, ergo finis non habet rationem cauſæ: ſed propter illud agit homo, quod eſt cauſa actionis, cum hæc præpoſitio, propter, deſignet habitudinem cauſæ: ergo homini non conuenit agere propter finem.

Præterea, Illud, quod eſt vltimus finis, non eſt propter finem: ſed in quibuſdam actiones ſunt vltimus finis: vt patet per philoſophum in primo Ethicorum. Ergo non omnia homo agit propter finem. Ca. 1. to. 5.

Præterea. Tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit abſque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat: ſicut cum aliquis mouet pedem, vel manum, alijs intentus, vel fricat barbam: non ergo homo omnia agit propter finem.

Sed contra. Omnia, quæ ſunt in aliquo genere, deriuantur à principio illius generis, ſed finis eſt principium in operabilib. ab homine, vt patet per philoſ. in 2. Phyſic. ergo homini conuenit omnia agere propter finem. Tex. 85. to me 2.

Reſpondeo dicendum, quod actionum, quæ ab homine aguntur, illæ ſolæ proprie dicuntur humanæ, quæ ſunt proprie hominis inquantum eſt homo. Differt autem homo ab alijs irrationalibus creaturis in hoc, quod eſt ſuorum actuum dominus. Vnde illæ ſolæ actiones vocantur propriè humanæ, quarum homo eſt dominus. Eſt autem homo dominus ſuorum actuum per rationem, & voluntatem: vnde, & liberum arbitrium eſſe dicitur facultas voluntatis, & rationis. Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur: quæ ex voluntate deliberata procedunt: ſi quæ autem aliæ actiones homini conueniant, poſſunt dici quidem hominis actiones, ſed non proprie humanæ, cum non ſint hominis inquantum eſt homo. Manifeſtum eſt autem, quod omnes actiones, quæ procedunt ab aliqua potentia, cauſantur ab ea ſecundum rationem ſui obiecti. Obiectum autem voluntatis eſt finis, & bonum, vnde oportet, quod omnes actiones humanæ propter finem ſint.

Ad primum ergo dicendum, quod finis etſi ſit poſtremus in executione, eſt tamen primus in intentione agentis: & hoc modo habet rationem cauſæ.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſi qua actio humana ſit vltimus finis, oportet eam eſſe uoluntariam: alias non eſſet humana, ut dictum eſt: Actio autem aliqua dupliciter dicitur uoluntaria. Vno modo, quia imperatur a uoluntate, ſicut ambulare, uel loqui: alio modo, quia elicitur a uoluntate, ſicut ipſum uelle. Impoſsibile autem eſt, quod ipſe actus a uoluntate elicitus ſit ultimus finis: nam obiectum uoluntatis eſt finis, ſicut obiectum uiſus eſt color. Unde, ſicut impoſſile eſt, quod primum uiſibile ſit ipſum uidere: quia omne uidere eſt alicuius obiecti uiſibilis: ita eſt impoſsibile, quod primum appetibile, quod eſt finis, ſit ipſum In cor. art. Dub. 389.

sum velle. Unde relinquitur, quod, si qua actio humana sit vltimus finis, quod ipsa sit imperata à voluntate: & ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem, quicquid ergo homo faciat, verum est dicere, quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem, quæ est vltimus finis.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi actiones non sunt propriè humanæ: quia non procedunt ex deliberatione rationis, quę est proprium principium humanorum actuum: & ideo habent quasi finem imaginatum, non autem per rationem præstitutum.

CONclusio est, *Homini conuenit agere propter finem.* Litera totius articuli satis perspicua est, nec vlla indiget explicatione, vt mentem Sancti Thomæ intelligamus: sunt tamen in ea aliqua difficilia, quæ peculiari examine, & disput. indigent.

Prior dubitatio circa textum.



ANteaquam rem ipsam, de qua hic agit S. Thom. nostris disputationibus examinemus, oportet prius duas difficultates circa textum ipsum dissoluere. Prior est circa illam satis vulgarem propositionem, quam affert S. Thom. in argumento, *Sed contra*, nempe, *omnia quæ sunt in aliquo genere, deriuantur à principio illius generis*: quæ quidem propositio vulgo ita circumfertur, Primum in vno quoque genere est causa ceterorum, quæ in eo genere sunt. Hac propositione vsus est idem Sanctus Doctor, tertia parte, quæstione 56. articulo primo, vt probaret resurrectionem Christi esse causam nostrę resurrectionis: eamque tribuit Aristot. 2. Metaphysicæ cap. 1. dico autem secundum librum, qui communiter circumfertur in codicibus, & quem Perionius iuxta græcam lectionem appellauit primum breuiorem: alij vero voluerunt esse velum prooemium 2. lib. physicorum. In explicationem autem, & defensionem huius propositionis, prout communiter circumfertur, multa Caieta. docent 1. parte, quæstione 2. artic. 3. & Conradus in hunc articulum. Quibus omissis, quod ad explicandam mentem Aristotelis parum sint accommodata, alia faciliori ratione eam explanare contendam: id enim solum instituti nostri ratio in præsenti art. postulare videtur.

Notandum igitur est, aliam esse longe diuersam propositione Aristot. ab ea quæ vulgo circumfertur, neque enim ille dixit, primum in vnoquoque genere, & quod est maxime tale in eo, esse ceterorum causam: quæ sane propositio non paucas, nec paruas patitur difficultates, nec instituto Aristotelis deseruire poterat. Sed propositio Aristot. 2. illo Metaphysicæ, cap. 1. prope finem, hæc est, *vnumquodque vero id ipsum maxime, aliorum est, secundum quod alijs vniuocatio inest. vt puta, ignis, calidissimus: etenim ceteris hic est caliditatis causa.* Ex qua propositione proxime infert his verbis, *Propter quod principia semper existentium, necesse est verissima esse.* & paucis interiectis: *Quare vt secundum esse vnumquodque se habet, ita etiam secundum veritatem.* Ex quibus constat aliam longe diuersam esse propositionem Aristot. quam sit ea, quæ communiter circumfertur. Non enim dixit, primum in vnoquoque genere esse causam aliorum: multa enim sunt prima in aliquo genere, quæ non

Aristot.

sunt cęterorum causa: homo enim non est causa ceterorum omnium animantium: sed solum dixit, illud, quod est causa, vt cętera eodem nomine dicantur vniuoce, nempe ratione eiusdem formæ, quia cętera ab eo formam, ac proinde nomen etiam participant, esse maxime tale, sicut in exemplis allatis manifeste apparet: vt ex hac doctrina colligat, ea esse maxime vera, nempe principia, quæ sunt causa, vt alia sint vera, nempe conclusiones: quam etiam propositionem alijs verbis habet Aristo. 1. Posteriorum cap. 2. non longe à fine cum ait, *Semper enim illud est tale magis, ob quod vnumquodque tale est: veluti magis id est, dilectum, atque amatum, ob quod amamus, atque diligimus, quare ob prima scimus, ac credimus, & illa sane scimus, ac credimus magis, quoniam ob illa, & ipsa scimus posteriora.* Hanc eandem doctrinam ego puto esse intelligendam in omni denominatione analogica, vt illud, à quo deriuatur denominatio, sit maxime tale, non quia sit magis, aut minus tale secundum intensionem, sed quia præcipue sit tale, vt inferius etiam disputatione 73. cap. 4. dicemus: quare, animal, quod sua sanitate est causa denominandi sanam vrinam, aut medicinam, est maxime tale: quomodo autem actio exterior, quæ primarie est mala malitia ex obiecto, & circunstantijs, & causa denominandi actionem interiorem malam, sit dicenda magis mala, ibidem dicemus.

Cæterum 10. Metaphys. cap. 2. habet Arist. aliam propositionem, quæ huic, quam refert S. Thom. videtur similis: propositio autem initio capitis est hæc, *Maxime autem mensuram esse cuiuscunque generis primum.* Quæ sane propositio sic est intelligenda, vt primum in vnoquoque genere ideo sit mensura perfectionis cæterorum, quia cætera eo dicuntur perfectiora, quo magis primo assimilantur.

Posterior dubitatio circa textum.



POsterior dubitatio sit, quam proponit Caieta. in commentario circa id, quod dicit S. Tho. eas actiones proprie dici humanas, quarum homo dominus est: alias vero actiones posse quidem dici hominis, sed non humanas, eo quod non sint hominis, inquantum homo est. Ratio vero difficultatis est, quia aliquæ sunt actiones hominis, quę conueniunt ipsi, inquantum homo est, & vt ab alijs animantibus distinguitur, quæ tamen non sunt liberæ actiones: &, vt omittam actiones, quæ conueniunt homini secundum corpus, vt flere, & ridere, & sunt propriæ hominis, vt homo est: sufficiat nobis in exemplum actio intellectus, quæ libera non est, quia præuenit omne consilium, & deliberationem: hæc enim conuenit homini secundum quod homo est, & tamen non est actio libera, nec humana dicenda.

Huic difficultati respondet Caietanus Sanctum Thomam loqui de actionibus formaliter, vt actiones sunt: actiones autem formaliter dicuntur, in quibus dicitur homo agere, & non agi, cumque homo solum proprie dicatur agere, & non agi operationibus liberis, operationibus autem naturalibus, & non liberis potius dicatur agi, quam agere: ideo per actiones hominis, vt homo est, solum intellexit liberas operationes, non autem operationes non liberas, etiam si propriæ sint hominis, vt homo est. Hæc tamen Caietani subtilitas sine fundamento mihi videtur esse: nam, cum homo omnium suarum operationum sit integra causa efficiens, quam totalem philosophi vocant, non debet dici illis operationibus solum agi, sed etiam agere: cum vero dicitur illis ope-

rationibus agi, aut moueri, vt deambulatione, risu, & flexu, & alijs motibus vitæ, non dicitur ab alio agi, sed à seipso: quare hac ratione non videntur exclusæ à Sancto Thoma hæ operationes, quæ propriæ hominis sunt.

Vera interpretatio. Communis igitur, & vera solutio est, quam Thomistæ communiter adhibent, vt Sanctus Thomas loquatur de operationibus, quæ conueniunt homini, vt rationalis est, hoc est, quæ nulli alteri, quam naturæ rationali conueniunt, non secundum naturam, & substantiam actionum solum, sed etiam secũdum peculiarem modum operandi, quo natura rationalis à qualibet alia natura distinguitur: hic autem est modus operandi cum libertate, & indifferentia ad vtramque partem, & hic modus dicitur proprie rationis; modus autem operandi cum determinatione ad vnam partem, dicitur modus operandi naturæ: quocirca, cum voluntas etiam creata duobus his modis operetur, nempe cum determinatione ad vnã partem, & cum indifferentia, & libertate, dicitur operari, vt natura, & vt voluntas, seu ratio, & ita quædam naturaliter appetere, quædam vero libere. Quocirca hæc propositio, *Homo, inquantum homo, libere operatur*, videtur esse per se in quarto modo, ex ijs, quos Aristot. enumerat 1. posteriorum cap. 4. quo prædicatur proprius effectus de propria causa, vt cũ dicimus, ignis, inquantum calidus, calefacit. *Paulus.* Qua ratione Apostolus ad Romanos 7. de primo animæ motu, in quo non est libertas, neque consultatio, inquit. *Iam non operor ego illud, sed quod habitat in me peccatum*: non quia non operaretur illud secundũ partem rationalem: nam reuera primus motus potest esse in ratione, & voluntate, vt infra disputatione 107. ostendemus: sed quia sine libertate, & deliberatione voluntas tunc operaretur: atque propter hos duos modos diuersos operandi distinguit Apostolus eo loco duos homines, interiorem, & exteriorem: & de eo, quod fit ab interiori non diceret Paulus, iam non operor ego illud, etiam si peccatum illud esset, ea solum ratione, quia sine libertate operaretur. Recte igitur ait Sanctus Thomas operationes omnes sine libertate factas, dici posse operationes hominis, sed non humanas: nam humana operatio ea videtur dicenda, quæ secundum proprium modum operandi naturæ rationalis ab homine est.

Actio hominis dicitur quæ fit ab homine sine libertate: humana, quæ cum illa.

An obiectum adæquatum voluntatis sit finis.

DISPVT. I.

Variæ opiniones recentiorum Thomistarum. cap. 1.
Vera sententia, & interpretatio S. Thomæ, c. 2.
Diluuntur rationes oppositæ. cap. 3.

Variæ opiniones recentiorum Thomistarum.

CAPVT I.

1 
Vlta in hac quæstione tradit Sanctus Thom. de natura finis, & modo causandi eius, quæ magna ex parte ad philosophum pertinere videtur: verum, quia per multa etiam ex ijs, quæ in hac Prima Secundæ tractantur de actionibus humanis in vniuersum, philosophica sunt, necesse erit, tum ad explanationem mentis angelici Doctoris, tum etiam ad maiorem eorum, quæ deinceps dicenda sunt, perspicuitatem, de natura finis ex professo disputare; quia tamen instituti nostri ratio postulat, vt eodem ordine, quo Sanctus Thomas, eas tractemus, circa singulos articulos ea solum examinare operæpretiũ duximus, quæ ibidem à Sancto Doctore tractantur: 2
sic enim fiet, vt studiosi ea, quæ desiderant, facilius adinueniant, & sensum singulorum articulorum melius assequantur. Prima vero de fine disputatio, quę a nobis in hoc articulo proposita est, occasionem cepit ex propositione quadam, qua Sanctus Thomas conclusionem articuli confirmat: est autem propositio huiusmodi, *Obiectum autem voluntatis est finis*: eamque assumit pro minori suæ rationis. Est autem difficultas proposita, vtrum finis ita sit obiectum voluntatis, vt sit ei adæquatum, an præter finem sit aliud etiam obiectum eius.

Expositio Conradi. Conradus in hunc articulum in fine corporis censet in prædicta propositione S. Thomam locutum de fine latiori significatione, non solum de fine, quem ipse vocat motiuum, sed etiam de terminatiuo: hoc autem modo sub ratione finis comprehendi mediũ, quia est etiam obiectum terminans affectum voluntatis. Verum hoc modo ratio Sancti Thomæ nihil probaret: contendit enim Sanctus Doctor omnem actionem humanam esse propter finem, nempe motiuum: ex prædicta vero propositione eo modo intellecta solum videtur colligi omnem affectum voluntatis, aut esse propter finem motiuum, aut propter terminatiuum: ex quo nihil eliceret Sanctus Thomas, quod suo instituto deseruiret: in hac enim quæstione tractat de fine vltimo in vniuersum humanarum actionum, qui sane est finis motiuus: in articulo autem 1. agit de fine, vt deinde tractet de vltimo fine. *Improbatur.*

3 *Recentiorũ interpretatio.* Recentiores vero nonnulli Thomistæ, ita seuere interpretantur propositionem Doctoris Sancti, vt ea intelligatur de obiecto adæquato: contendunt itaque pro viribus defendere, obiectum adæquatum voluntatis esse finem sub ratione finis. Porro autem, quid sit obiectum adæquatum logicis etiam satis notum est. Hanc sententiam confirmant primum ex ipso Sancto Thoma: nam, si prædictam propositionem non intelligeret de obiecto adæquato, eius ratio conclusionem non probaret. *Probatur.* Ratio enim est huiusmodi: Illæ actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt: actiones vero alicuius potentiæ procedunt ab ea secundum rationem sui obiecti: obiectum autem voluntatis est finis, & bonum: hinc colligit; ergo oportet, vt omnes humanæ actiones fiant propter finem. At hæc conclusio nulla certe ratione consequitur, si voluntas non versatur circa finem, tanquam circa obiectum adæquatum: alioquin, si circa aliud versari potest, non recte colligitur actionem omnem humanam debere esse propter finem.

Confirmatur. Arist. Deinde eadem sententia confirmari potest ex Aristot. 2. physicorum cap. 3. vbi ait finem, & bonum idem esse: & 1. Ethicorum cap. 7. illud esse vniuscuiusque rei bonum, cuius gratia operatur: constat autem bonum esse obiectum adæquatum voluntatis, 4
ergo finis erit etiam obiectum adæquatum. Et in hoc plurimi Thomistæ conueniunt, vt propositio intelligatur de obiecto adęquato voluntatis, quia alioqui putant rationem Sancti Thomę nullius fere esse momenti. *Obiectio.* Cæterum, quia nemo inficiari potest voluntatem non tantum ferri in finem, sed etiam in media, ex quo videtur sequi finem non esse obiectum adæquatum voluntatis, cum ad aliquid aliud, præter finem, tendat voluntas: varie huic difficultati occurrunt, & in eius dissolutione non omnes conueniunt, qui affirmant finem esse obiectum adæquatum voluntatis.

Quidam

Variæ obiectionis solutiones.

Quidam dicunt, finem quidem esse obiectum adæquatum voluntatis, ita vt in nihil feratur voluntas, nisi in finem: neque huic quidquam obstare, quod etiam feratur in media, quia finis, qui dicitur obiectum adæquatum voluntatis, commune quid est fini vltimo, & proximo: media autem, licet non habeant rationem finis vltimi, habent tamen rationem finis proximi: nam, sicut media ordinantur, & appetuntur gratia finis vltimi, sic etiam vnum medium ordinatum proxime ad aliud medium, appetitur gratia illius: vt cum quis appetit deambulationem propter attenuationem humorum, & attenuationem humorum propter sanitatem. Horum tamen sententia mihi non probatur, quia media ratione bonitatis vtilis, quia est propria bonitas mediorum, ita appetuntur, & terminant affectum voluntatis, vt non possint subire rationem finis, sicut disputatione 4. ex professo probandum erit: quare nec S. Thomas nomine finis in hoc articulo intelligere potuit media considerata secundum propriam ipsorum bonitatem, nempe vtilitatis ad finem, cum tamen ratione huius bonitatis, & vtilitatis sint obiecta voluntatis.

Impugnatur prima solutio.

5

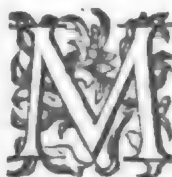
Alij vero in hac quæstione ita philosophantur, vt dicant media esse obiecta voluntatis materialia, & per accidens, sicut paries est obiectum materiale, & per accidens visus: formale autem obiectum adæquatum voluntatis sit finis, qui etiam est ratio volendi media, sicut color est ratio videndi parietem, vel aliud corpus, cui inhæret, putant enim medijs nullam inesse bonitatem propriam, sed ea tantum esse bona ex bonitate finis, ac proinde solum esse per accidens obiecta voluntatis. Porro autem media non habere aliam bonitatem, quam finis, inde probant: primum, quia, sublato fine, & eius bonitate, aufertur tota bonitas mediorum: neque enim media mihi bona essent, nisi talis finis per illa acquirendus mihi bonus esset. Deinde media eatenus solum bona sunt, quatenus conducere possunt ad consequutionem finis per modum causæ efficientis; media enim efficere dicuntur finem, & ipsum consequi, sicut medicina sanitatem: variata autem bonitate finis, & ea non permanente, nulla facta in ipsis medijs mutatione, variatur vtilitas mediorum, nam potio vtilis, & bona est mihi febricitanti, aut ægrotanti, at vero recte valenti inutilis, imo noxia est: ergo nulla alia erat in medio bonitas, quam bonitas ipsius finis deriuata ab eo, siquidem nulla in eo facta mutatione, & manente in ipso virtute causæ efficientis circa talem finem, non manet bonitas, ea nimirum sola ratione, quia finis bonitas mutata est: signum igitur est, medium solum esse bonum bonitate finis in ipsum deriuata.

Aliter ab alijs idem explicatur

Alij etiam Thomistæ recentiores distinguunt duplex obiectum voluntatis: aliud dicunt esse formale, aliud dicunt esse materiale: & putant hanc distinctionem eandem esse cum illa. Obiectum voluntatis aliud est motiuum, aliud terminatiuum. Hac igitur præmissa distinctione, dicunt obiectum adæquatum formale voluntatis esse finem, & sub eo non comprehendi media: materiale autem etiam complecti sub se media, quia media non sunt volita per accidens, sed per se, sunt tamen materialiter volita propter solum finem, tanquam propter solam rationem appetendi. Explicant hoc exemplo imaginis, & exemplaris: nam imago est obiectum materiale adorationis, ratio vero formalis adorandi est exemplar: & exemplo amoris Dei, & proximi: nam proximus dilectus propter Deum est obiectum materiale nostræ dilectionis, Deus autem est formale obiectum, & ratio diligendi proximum. Atque vtroque modo ratio Sancti Thomæ (inquiunt) efficax est, si dicimus ipsum docuisse, finem esse obiectum adæquatum voluntatis per se, aut formale: sic enim recte sequitur, omnem actionem humanam esse propter finem: quia omnis motus voluntatis debet ferri in obiectum per se, aut in obiectum formale suum, quod est finis, ac proinde debet esse propter finem.

Vera sententia, & interpretatio S. Thomæ.

CAPVT II.



Ea quidem sententia, ex qua Sancti Thomæ sensus perspicuus fiet, in tribus consistit. Primum est Sanctum Thomam in ea propositione, *Finis est obiectum voluntatis*, non fuisse locutum de fine latiori significatione, vt putauit Conradus: nam, vt superiori capite contra ipsum ostendi, ratio Sancti Thomæ parum haberet momenti: loquitur igitur de fine, qui a philosophis sic definitur, *Cuius gratia cætera fiunt, & ipse nullius gratia*.

Secundum est, finem hoc modo nō esse obiectum formale adæquatum voluntatis, ac proinde in ea propositione, per obiectum non intellexisse Sanctum Thomam obiectum adæquatum. Hæc vero pars nostræ sententiæ satis, superque confirmabitur, si ostenderimus contra recentiores Thomistas, quos præcedenti capite memorauimus, etiam media esse obiectum voluntatis, non tantum per accidens, vt priores dicebant, neque materiale tantum, sed etiam per se, & formale. Primum autem media non esse obiectum voluntatis per accidens, hac ratione ostenditur. Obiectum per accidens tale est, vt in illud potentia expresse non feratur, sed in aliquid, quod ei accidentarie coniunctum est: sicut substantia corporea dicitur obiectum per accidens visus, quia visio non attingit substantiam ipsam secundum se, sed tantum attingit colorem: & quia color accidentarie coniunctus est substantiæ, ipsa quoque substantia dicitur visibilis per accidens: non sic accidit in voluntate respectu mediorum; nam voluntas expresse attingit, & fertur in ipsa media, ergo non tantum per accidens, sed etiam per se appetuntur. Dico autem per se, non propter se, nam, quamuis non dicantur appeti propter se, hoc est, gratia sui, sed alterius: tamen appetuntur per se, hoc est, expresse, & directe, & non tantum ratione alicuius accidentarie coniuncti, vt in exemplo visus. Præterea eodem modo comparantur cum voluntate media, sicut cum intellectu conclusiones: nemo autem dixerit conclusiones esse obiecta per accidens intellectus: ergo nec media dicenda sunt obiectum per accidens voluntatis. Porro autem ita se habere media ad voluntatem, sicut cō clusiones ad intellectum, manifestum est, nam, sicut in conclusionibus est connexio, quam intellectus cognoscit propter principia: ita in medijs est bonitas, quam appetit voluntas propter finem.

Deinde, media non tantum esse obiecta materialia voluntatis, sed etiam in se habere rationem formalem obiecti voluntatis (quam partem expresse tradidit Gregorius in primum distinctione 1. quæst. 1. artic. 2. in fine versiculo. *Ad probationem dico*) non minus facile contra alios Thomistas probari potest; quoniam in medijs non tantum est entitas ipsorum, sed etiam est aliqua propria ipsorum bonitas distincta a bonitate finis. Nam ex sententia Sancti Thomæ, quæ apud omnes iam diu locum obtinuit, prima parte quæstione 5. articu 6. bonum relate, nempe quod alteri bonum, seu conueniens est, triplex est, aliud est bonum honestum, nempe virtutis: aliud bonum delectabile, quod Anselmus opusculo de casu diaboli capite 4. & 12. prope finem commodum appellauit: aliud autem est bonum vtile. Duo priora constituunt rationem finis, vt disputatione 4.

capite 2. ostendemus, quia gratia sui appetuntur, vtile autem solum est bonum, quod in medijs reperitur: dicitur enim bonum vtile, quod est bonum, & conueniens, non gratia sui, sed gratia alterius honesti, aut delectabilis: eo quod conducit ad consequendum id, quod honestum, aut delectabile, seu commodum est. Nam potio, seu scissio venæ, est bona, & conueniens ægrotanti, eo quod vtilis sit, & conducat ad consequendam sanitatem, quæ est commoda, & delectabilis, & gratia sui bona, & conueniens desideranti illam. Hanc eandem diuisionem triplicis boni tradiderat Aristoteles 8. Ethicorum cap. 2. vbi de amabili ita inquit, *Hoc autem* (idest amabile) *aut bonum, aut iucundum, aut vtile est* bonum appellat, quod honestum est: iucundum vero, quod delectabile: de vtili vero subiungit, *Atqui id vtile videbitur esse, per quod efficitur aliquod bonum, aut voluptas*: id est, per quod efficitur aliquod honestum, aut delectabile: quæ duo bona statum inquit esse tantum fines: ergo voluntas non fertur solum in media expresse ea appetendo, verum etiam in medijs est aliqua ratio boni, quæ est propria ipsorum, ratione cuius media non modo sint obiecta materialia voluntatis, sed etiam formalia: nam formalis ratio obiecti voluntatis est bonũ conueniens, tam finis, quam mediorum.

Ratio ostendens oculo sensum. Quomodo autem media non sint bona bonitate finis, tanquam forma, in solutionibus argumentorum patebit: nunc autem hac ratione ostenditur. Si media solum essent bona bonitate finis, tanquam forma extrinseca, æqualiter essent bona omnia media: at hoc est absurdum: ergo signum est in ipsis medijs esse propriam bonitatem in vno maiorem, quam in alio. Quodsi dicas bonitatem finis diuerso modo participari à medijs propter diuersam efficacitatem ipsorum in finem, fatemur quidem esse diuersam efficacitatem in medijs, sed hanc efficacitatem dicimus nos esse bonitatem vtilis ad finem, non autem ipsam bonitatem finis: atque hac de causa *S.Thom.* Sanctus Doctor infra quæstione 8. articulo 2. docuit voluntatem esse finis, & eorum quæ sunt ad finem, nempe sub obiecto formali vtrunque comprehendens: nam, si de materiali solum loqueretur, non opus erat distinguere obiectum in finem, & in ea, quæ sunt ad finem.

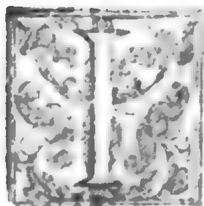
Exempla pro aliorũ opinione adducta nullius esse momenti. Quod vero recentiores Thomistæ in exemplum afferebat de adoratione imaginis propter exemplar, & de dilectione proximi propter Deum, vt ostenderẽt media solum esse materialia obiecta adorationis, non autem formalia, sicut est materiale obiectum in adoratione imago, & proximus in dilectione Dei, nullius momenti est. Et primum quidem, quam diuersa sint voluntas mediorum propter finem, & adoratio imaginis propter Deum, satis, superque ostendi 3. libro de adoratione disputatione 1. capite 6. nunc vero quod ad nostrum etiam attinet institutum, idem ostendo. Nam, vt libro secundo de adoratione disputatione 8. capite 3 & sequentibus vberius ostendi, imaginem secundum se, solum tangit nota exterior submissionis, spiritus autem seruitutis, & submissionis respicit exemplar cogitatione cum imagine coniunctum: quare imago nullam in se habet excellentiam, ob quam ei nos ipsos submittamus in spiritu, præter excellentiam exemplaris: ac proinde circa imaginem secundum se non continentem in se exemplar cogitatione nostra coniunctum, non completur motus adorationis, qui spiritu submissionis perficitur: ideoque merito dicitur imago terminus, aut obiectum materiale adorationis. Similiter, cum in proximo diligimus Deum, nisi velimus proximo bonum ex ipsiusmet proximi complacentia, non dicitur proximus obiectum formale amoris amicitiæ, sed Deus, cui, ex complacentia ipsius, volumus bonum in proximo: proximus autem est obiectum formale eiusdem amoris, quatenus habet rationem amoris concupiscentiæ. Vt enim diximus in tertio libro de adoratione disputatione prima, capite illo 8. & prima parte disputatione 84. capite 2. & in hac prima secundæ disputatione prima, capite 3. idem actus amoris, quatenus refertur ad bonum concupitum, est amor concupiscentiæ: illo autem amore, quem diximus, bonum, quod est in proximo, volumus Deo: si tamen velimus proximo bonum ex complacentia ipsius, etiamsi hic amor quodam modo dicatur esse propter Deum, quatenus ei placet, & secundum suam voluntatem est; nihilominus proximus est obiectum formale huius amoris, quatenus est amicitiæ, vt satis constat. At vero in medijs est alia ratio, nam media ita amantur gratia finis, vt in se habeant aliquam rationem bonitatis distinctam à bonitate finis, nempe bonitatem vtilis ad finem, ac proinde non tantum sunt obiecta materialia, hoc est, res volitæ, sed etiam sunt obiecta formalia, hoc est, in se habent rationem aliquam boni, quod est obiectum formale voluntatis: veluti in conclusionibus, quæ à nobis sciuntur propter principia, est ratio formalis obiecti intellectus distincta ab ea, quæ est in principijs.

Tertia pars nostræ sententiæ est Sanctum Thomam loquutum esse in prædicta propositione de obiecto voluntatis primario, & quod vocant principale: sic autem intellecta propositio efficax est ad probandum id, quod ipse contendit, nempe omnem actionem voluntatis esse propter finem. *S.Tho. locutus est de obiecto principali.* Dicimus itaque media quidem esse obiecta voluntatis, non per accidens volita, sed per se, non materialia tantum, sed etiam formalia, vt a nobis explicatum, & probatum est: verum non esse obiecta primaria, sed secundaria voluntatis, vt quemadmodum in intellectu cõclusiones sunt obiecta secundaria, quia sunt per alia priora, nempe per principia nota, & ita, licet sint scitæ per se, non per accidens, sunt tamen scitæ propter aliud prius cognitum: sic etiam in voluntate media sint obiecta secundaria, & secundarie volita, hoc est, gratia alterius, nempe finis. Sic igitur intellecta propositione, recte colligitur id, quod Sanctus Thomas contendit, hoc modo. Omnis operatio potentiæ fit ab ea secundum rationem sui obiecti: intellige primarij, quia semper respicit potentia obiectum primarium, etiamsi versetur circa secundarium: sed obiectum voluntatis est finis (intellige primarium) ergo omnis operatio voluntatis est propter finem. Nec ab hac sententia differt Caietanus re ipsa, si benigne ipsum interpretari velimus: ipse enim respondet Sanctum Thomam locutum fuisse in prædicta propositione, *Finis est obiectum voluntatis*, de obiecto adæquato: finem autem esse adæquatum obiectum voluntatis explicat hoc modo, quia vt in se, aut in medijs semper volitus est: quibus verbis non significat id, quod recentiores alij qui arbitrantur, nempe in medijs nullam aliam esse bonitatem, præter bonitatem finis: hoc enim nescio, qua ratione Caiet. docere posset, vt ex superioribus patet: sed quia finis semper est ratio volendi media, & ita, quotiescunque appetimus media, appetimus illa cum aliquo ordine ad finem: ideo dixit, finem esse obiectum adæquatum voluntatis, aut volitum in se, aut in medijs: quo quidem loquendi modo insinuauit, finem diuersa ratione appeti secundum se, & prout in medijs: de quo multa dicemus disputatione 33. Esse autem obiectum adæquatum hoc modo, quia nimirum, aut ipse secundum se appetitur, aut nihil appetitur, nisi per ordinem ad finem: idem est, quod esse obiectum primarium, vt nos exposuimus, & vtroque modo ratio Sancti Thomæ efficax est.

Dilucutio

Diluuntur rationes oppositæ.

CAPVT III.



IAm vero ex dictis diluere argumenta, quibus probari videtur finem esse adæquatum obiectũ voluntatis, operosum non erit. Et primum quidem argumentum ductum ab authoritate Sancti Thomæ, quod retulimus in primo capite ad probandum ipsum loqui de obiecto adæquato, quia alioqui ratio ipsius in illo articulo non satis colligeret conclusionem, quam contendebant; ex his, quæ præcedenti capite dicta sunt, facile diluitur. Ostendimus enim, quo pacto efficax sit ratio Sancti Thomæ, etiamsi non loquatur de obiecto adæquato, sed de primario, in prædicta propositione: quare inde non probatur finem esse obiectum adæquatum voluntatis. Deinde ad duo testimonia Aristot. eodem capite primo allata ad idem probandum respondetur, cum Aristoteles inquit finem esse idem, quod bonum, non loqui de bono in vniuersum, vt complectitur bonum vtile, bonum delectabile, & bonum honestum, sed tantum de bono, quod gratia sui bonum alicui est: & de hoc verum est, quod ait ipse secundo Physicorum capite 3. finem, & bonum idem esse: & secundo Ethicorum capite 7. illud esse vnius cuiusque rei bonum, cuius gratia operatur.

Primæ argumenti solutio.

S.Tho. loquutus est de obiecto principali.

Postremo superest, vt diluamus duas rationes, quibus recentiores Thomistæ probant in medijs nullam aliam esse bonitatem, quam finis, ac proinde finem esse obiectum adæquatum voluntatis, vt vidimus capite 1. huius disputationis. Ad priorem igitur respondeo, sublato fine, tolli etiam e medio bonitatem mediorum, hinc tamen non colligi bonitatem mediorum non esse aliam, quam finis, sed bonitatem mediorum esse relatam ad bonitatem finis, non autem absolutam, atque idcirco ablato fine tanquam termino huius relationis, auferri etiam vtilitatem mediorum, ac proinde eorum bonitatem, quæ est sola vtilitas ad finem consequendum.

Diluitur secunda ratio.

Ad posteriorem rationem concedimus in medijs non esse aliam bonitatem, quam vtilitatis, & media eatenus solum esse bona, quatenus conducere possunt ad consecutionem finis per modum causæ efficientis: fatemur etiam non variata hac efficacitate Physica, media, quæ antea erant vtilia, nulla facta in ipsis mutatione, reddi inutilia: ex hoc tamen non sequi, nullam aliam in ipsis esse bonitatem, quam finis, quamuis variata solum bonitate finis, ipsa etiã vtilitas mediorum varietur, & mutetur. Nam, quemadmodum res, quæ antea erat delectabilis, nempe calor frigescenti, & ita habebat rationem finis, nulla in ipsa re, nempe in calore, facta mutatione, sed tantum in eo, cui calor erat bonus, iam deinceps non est bona, nec delectabilis, nec habet rationem finis, quia, variata dispositione subiecti, variatur relatio illa conuenientiæ, in qua consistit bonitas finis appetibilis; ex hoc tamen non licet colligere, finem non esse bonum propria sua bonitate: sic etiam fieri potest, vt, nulla facta in medijs mutatione, reddantur inutilia, & mala media, quia mutata dispositione subiecti mutatur bonitas etiam finis, ad quam bonitas mediorum referebatur: argumentis igitur allatis primo capite contra nostram sententiam nihil probari potest.

Obiectio.

Cæterum obijciet aliquis nobis Sanctum Thomam infra quæstione 26. articulo quarto, & 2.2. quæstione 23. art. 1. & Aristotelem 8. Ethicorum capite secundo, qui asserunt, ea, quæ alteri volumus, vt amico, aut nobis, vt sanitatem, aut diuitias non amari per se, sed per accidens, & secundum quid: ea autem, quæ alteri amamus, videntur esse media: is vero, cui ea amamus, videtur esse finis: ergo media non per se, sed per accidens appetuntur. Respondeo S. Thomam, & Aristotelem illis in locis non solum loqui de medijs, sed etiam de fine, cuius gratia, nam ea, quæ alicui personæ volumus, possumus dupliciter velle, aut tanquam ei delectabilia, & honesta, aut tanquam vtilia ad consequendum delectabile, aut honestum: si priori modo volumus aliquid, volumus illud, vt finem *Cuius gratia*, hoc est, sicut bonum gratia sui appetibile: si posteriori modo volumus, non appetimus id, tanquam finem, sed tanquam medium: neutro autem modo amamus rem amore amicitiæ, & beneuolentiæ, sed amore concupiscentiæ, hoc est, affectus noster, quo diligimus nobis, aut alteri aliquod bonum, in quo est duplex respectus, alter concupiscentiæ, alter amicitiæ, quatenus refertur ad bonum volitum, non est amor amicitiæ, sed concupiscentiæ: quatenus vero refertur ad personam, quæ est finis *cui*, est amor amicitiæ, & beneuolentiæ. Cum igitur ait Aristoteles rem alteri concupitam non amari per se, sed per accidens, non ideo dixit, quia non habeat in se propriam bonitatem: siquidem hoc etiam intellexit de re bona, quæ gratia sui volita est tanquam finis cuius gratia, de hac autem nemo dixerit appeti solum per accidens eo modo, quo id de medijs aduersarij docuerunt: sed ideo Aristoteles dixit ea, quæ alteri appetuntur, amari per accidens, quia non amantur amore, prout est amicitiæ, & beneuolentiæ sed concupiscentiæ, qui semper postulat, vt res, quam amat, alicui personæ coniungatur, vt ei ametur: amor autem proprie, & per se, qui est amicitiæ, ad personam, non ad rem, ipsam refertur: quomodo autem differant finis cuius gratia, & finis cui, dicemus disputatione sequenti cap. 3. Præterea, quo pacto in eodem affectu amoris inueniatur duplex ille respectus amoris amicitiæ, & concupiscentiæ, ostendimus 3. lib. de adoratione disputatione prima, cap. 6. & dicemus infra disputatione 15. cap. 4. & alibi sæpenumero.

Quæ res dicuntur amari per accidens.

Vtrùm finis moueat secundum esse reale, an secundum esse cognitum.

DISPVTAT. II.

Varia Scholasticorum sententia. cap. 1.
Vera opinio cap. 2.
Corollaria præcedentis doctrinæ. cap. 3.

CAPVT I.



COntrouersia hæc, de qua philosophi ex professo disputãt, hoc loco à nobis examinanda est ob rationem superius assignatam: nam inter eas, quæ ad exactam tractationem de fine spectant, præcipua est, & occasionem de ea disserendi nobis præbuit Sanctus Doctor in solutione primi. Omissis autem varijs modis, quibus vsurpari solet finis, quos capite 3 memorabimus, hic solum præmittendum est, nomine finis nos intelligere bonum aliquod honestum, aut delectabile, quod gratia sui appetimus,

petimus, & de eo inquirimus, an moueat, & exerceat munus causæ finalis secundum esse, quod re ipsa habet, an tantum secundum esse, quod mente, & cognitione nostra ei tribuitur: in qua quidem controuersia variæ sunt Scholasticorum sententiæ, quæ, licet oppositæ plane videantur, fortassis in concordiam reuocari possunt.

Prima opinio ait finē nō mouere ratione esse intellecti, sed secundum esse reale.
Caietan.

Prima opinio est, finem non mouere ratione esse intellecti, quod habet a nostro intellectu, nec ratione ipsius esse, quod habiturus est in executione, sed conditionem requisitam, vt moueat, esse cognitionem, & apprehensionem: finem autem mouere secundum suum esse reale: denique ipsam executionem, seu adeptionem finis, nec esse ei rationem, nec esse conditionem, vt moueat. Hanc sententiam tradit Caietanus in hunc articulum, & prima parte quæstione quinta, articulo quarto, in principio, eamque hac vnica ratione confirmat: nam bonum, finis, & appetibile idem sunt: ergo ratio vnius est ratio alterius, & conditio vnius, & conditio alterius idem erunt.

Cum autem ait Caietanus bonum, finem, & appetibile idem esse, non loquitur de appetibili secundum formalem denominationem appetibilis: hæc enim est extrinseca quadam denominatio ab appetitu, sicut visibilis à visu, de qua dicemus infra disputatione sequenti, capite tertio, sed loquitur de ipso fundamento, hoc est, de re, quæ appetitur, hæc enim est bonum, & finis: neque loquitur de fine sub denominatione finis: hæc enim denotat actum, & necessitatem causandi ipsius boni, vt ibidem ostendemus: sed de ipsa re, quæ est finis, & per sui desiderium mouet: atqui bonitas, quatenus est in rerum natura, non autem vt est in intellectu, est ratio, vt aliquid appetatur: nam ægrotus fertur affectu suo in sanitatem, vt est in rerum natura, non autem vt est in suo intellectu: ergo ratio, qua finis mouet, non est esse cognitum, sed esse, quod habet in rerum natura. Nihilominus concedit Caietanus, finem aliquando mouere, vt præsentem, aliquando, vt futurum, diuersis affectibus, nempe desiderij, aut gaudij.

Denique esse in executione non comparari cum ipso fine, tanquam rationem, neque tanquam conditionem, ex eo probat, quia finis mouet non motus, ergo mouet non pendens ab aliqua causa: finis autem prout in executione pendet ab aliquo, vt ab agente, ergo executio non pertinet ad finem tanquam ratio, neque tanquam conditio, sed solum dicitur finis mouere secundum suum esse reale, tanquam per rationem, non considerata executione: apprehensio autem deseruit vt conditio. Cum Caietano ex parte conueniunt Scotus in secunda distinctione vigesimaquinta, quæstione prima, §. *Ad primam rationem*, respondens ad multa argumenta, Ocham in secunda quæstione tertia, articulo secundo, in responsione ad secundum, & Gab. in secundo, distinctione prima, quæstione quinta, articulo primo, notatione secunda, post medium, & cum eis consentit Ferrariensis primo contra gentes cap. quadragesimoquarto, §. *Sciendum secundo*: docent enim Scotus, & Ferrariensis aperte cognitionem solum esse conditionem finis, vt moueat, esse autem reale ipsius esse rationem ipsam, qua mouet. Præterea Ocham, & Gabriel duas concedunt propositiones, diuerso tamen sensu: prior est, *Finis mouet secundum esse reale: Secundum* in hac propositione sumi reduplicatiue: quo modo loquendi denotant talem particulam indicare rationem formalem, qua finis mouet: posterior propositio est, *Finis mouet secundum quod est in anima*, & in hac propositione dicunt particulam *Secundum quod* sumi specificatiue in hunc sensum, vt finis, qui est in anima, moueat: quo

Scotus.
Ocham.
Gab.
Ferrar.

modo loquendi indicare videntur, cognitionem, qua finis est in anima, esse conditionem.

Porro autem, vt probent rationem, qua mouet finis, esse rem ipsam, seu esse reale, quod habet finis à parte rei, aut, vt ostendant finem mouere secundum esse reale in priori sensu, quod idem est, hac omnes vtuntur ratione, quam etiam adducit Caietanus, Voluntas non appetit sanitatem, vt eam habeat in anima, sed re ipsa, & ad hoc media necessaria applicat, ergo sanitas, vt finis, non mouet secundum esse cognitum, tanquam per rationem, sed secundum esse reale: quare autem cognitio sit conditio, satis manifestum est, nec maiori indiget probatione, quam, quæ a Caietano allata est. Ceterum, quanquam prædicti Doctores cum Caietano conueniant in ijs duobus, quæ diximus, tamen illud, quod ipse addidit, esse finis in executione non pertinere ad rationem formalem ipsius, qua mouet, apud neminem alium præter ipsum Caietanum legi: nam cæteri tantum distinguunt esse reale, & esse cognitum, pro eodem mea quidem sententia vsurpantes esse reale, & esse in executione.

Secūda opinio dicit, rationē formalem finis esse apprehensionē.
Capreol.

Secunda sententia est, rationem formalem obiecti voluntatis, ac proinde rationem formalem, qua mouet finis, esse apprehensionem, nec apprehensionem esse solum conditionem obiecti voluntatis.

Hanc opinionem sequuti sunt Capreolus in secundo, distinctione vigesimaquinta, quæstione prima, articulo tertio, prope finem in responsione ad rationes Gregorij, & Adami, & non pauci recentiores Thomistæ, eamque ex ipso Sancto Thoma deducere conantur, & ratione confirmare. Primum quidem, quia Sanctus Doctor infra quæstione trigesimaprima, articulo tertio, ad primum inquit, cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, diuersitatem apprehensionis quodammodo pertinere ad diuersitatem obiecti. Deinde ratione sic probatur, Bonum, quod mouet voluntatem, & est obiectum ipsius, interdum est bonum apparens, ergo tunc saltem ratio obiecti, quæ mouet, non est esse reale ipsius, sed esse apprehensum: quocirca apprehensio non erit conditio, sed ratio obiecti, ac proinde etiam finis.

Nec solum in hac opinione videntur fuisse Capreolus, & recentiores Thomistæ, verum etiam & ipse Caietanus sui non memor, vt oportebat, ab ea non videtur longius abesse, cum ex professo contra Scotum probet apprehensionem non esse conditionem finis, sicut est applicatio efficientis ad efficiendum, sed esse rationem formalem obiecti voluntatis.

Nam infra quæstione trigesima, articulo tertio, ad secundum ait, apprehensionem respectu obiecti voluntatis nō esse veluti applicationem obiecti, quam philosophi approximationem appellant, sed esse rationem obiecti: hoc autem (inquit) fateri necesse est, quia bonum verum, & apparens, si comparentur cum voluntate, nullo modo differunt secundum rationem obiecti: nam idem est obiectum, vt tribuat speciem affectui voluntatis, bonum apparens, & bonum verum: siquidem voluntas tale prosequitur bonum, quale ei proponitur per intellectum.

Postremo Conradus in commentario huius articuli circa solutionem primi duas alias refert sententias. Prior est, finem causare realiter in suo genere secundum esse suum reale, non quidem in se, sed per suam speciem in anima apprehensum: ita vt species illa sit fundamentum relationis, non suæ, sed ipsius finis secundum esse reale. Posterior sententia, quam refert Conradus, est, finem quidem mouere secundum suum esse reale, prout abstractum ab eo, quod

est

Conradus duas alias refert sententias. *Prior.* *Posterior.*

est in executione, aut in intentione: apprehensionem autem esse conditionem, seu causam, sine qua non moueret finis, nec haberet relationem causæ: sicut etiam non habet applicatio ignis ad comburendum, aut causa ad efficiendum.

Verior opinio.

Secunda opinio dicit, rationem formalem finis esse apprehensionem. Capreol.

CAPVT II.



Actenus exposuimus varias sententias, & diuersos opinandi modos, quos apud Scriptores inuenire potuimus; ex quibus, me iudice, nullus plane est, qui præsentem difficultatem omnino explanet: immo uero omnes satis difficiles sunt ad intelligendum, ut ex iis, quæ dicemus, constabit. Vt igitur naturam, & rationem formalem finis explicemus, primum notandum est, hic nos inuestigare rationem formalem, ob quam finis appetitur, & mouet, vtrum sit cognitio, an potius esse reale bonitatis ipsius: sicuti dicimus rationem obiecti uisus esse colorem, aut lucem.

1. obseruatio.

Deinde obseruandum est, ex parte finis, aut obiecti uoluntatis tria esse. Primum est, ratio ipsa, quæ cognoscitur, ut bona, obiectiue existens in intellectu: veluti ratio sanitatis, ratio diuitiarum, honoris, aut alterius boni, quod apprehenditur a nobis, tanquam nobis conueniens: & hoc possumus appellare conceptum obiectiuum rei, ut logici loquuntur.

2. obseruatio.

Alterum est, ipsa cognitio, siue illa sit actio, & productio, siue sit qualitas actu repræsentans obiectum, quam communiter appellant uerbum, quæque facit, ut res intellecta sit, & obiectiue repræsentetur in intellectu: & hanc possumus appellare (vt communiter logici loquuntur) conceptum formalem. Tertium denique est, denominatio quædam repræsentati, & cogniti, quæ conuenit rei obiectiue existenti in intellectu, & est extrinseca quædam denominatio ex conceptu ipso formali, nempe ex cognitione, deriuata: sicut color dicitur visus ex visione, quæ circa ipsum versatur.

3. obseruatio.

Deinde præmittendum est, cum omnis res, supposito distincta, sit nobis finis, quatenus media operatione, aut quasi operatione coniungitur, posse interdum coniungi nobis media cognitione, ut infra disputatione decimaquinta, cap. 3. ostendemus; ut cum quis appetit uidere, aut contemplari rem aliquam: & de fine hoc modo accepto, qui est operatio, capite sequenti etiam dicemus.

4. obseruatio.

Postremo nota duplicem esse in nobis affectum voluntatis, vt ostendemus infra disputatione quadragesimasecunda, cap. 3. unus est efficax, qui fertur in rem, prout opere ipso consequendam, ut cum quis amat pecunias, vt eas re ipsa quærat, & acquirat: alter est inefficax, qui dici solet simplex affectus, & complacentia, eo quod non feratur in obiectum, ut re ipsa consequendum, sed in eius complacentia tantum simpliciter immoratur, non considerata consequutione re ipsa futura ipsius obiecti, vt cum quis immoratur cogitatione, & affectu in honoribus, & diuitijs, quas nunquam se adepturum cogitat: plura alia exempla vtriusque esse possunt nobis familiarissima.

His præmissis notationibus, nostra sententia, & natura ipsa, seu ratio formalis finis facile explicari potest. Dicimus igitur primum, ex illis tribus, quæ ex parte finis reperiuntur, vt supra notatum est, illud esse obiectiuum, quod est bonum apprehensum, esse obiectum ipsum formale voluntatis, sicut color est obiectum formale visus, ac si cum Logicis diceremus, conceptus obiectiuus, in quem fertur voluntas, est ratio formalis obiecti. Deinde dicendum est, conceptum formalem, & denominationem illam cogniti in conceptu obiectiuo non pertinere ad rationem formalem obiecti, sed esse conditionem obiecti uoluntatis, nisi quando finis est res supposito a nobis distincta, & habet rationem finis, & appetitur, quatenus nobis coniungenda per cognitionem. Vtraque pars nostræ sententiæ facile probatur: prior quidem, quia illud dicitur esse obiectum formale voluntatis, in quod fertur voluntas affectu suo ratione ipsius: ita enim est ratio volendi, vt etiam sit volitum: huiusmodi autem est bonum obiectiue existens in intellectu, vt manifestum est: ergo illud est formale obiectum voluntatis concrete: ratio vero formalis abstracte erit bonitas in eo apprehensa, nempe conuenientia: quocirca esse reale finis, quod est in rebus, aut erit, secundum se non mouet, sed quatenus obiectiue apparet in intellectu: cum tamen quæcunque causa efficiens, formalis, aut materialis solum causet secundum esse reale, quod habet extra animam. Ratio vero discriminis est, quia cæteræ causæ non causant medio sui desiderio, sed secundum quod sunt re ipsa talis, aut talis naturæ: at uero finis causat medio sui desiderio, & nisi medio amore sui causare non potest: amor autem respicit, vt proprium obiectum rem obiectiue existentem in intellectu: ergo ratio finis est id, quod obijcitur voluntati media cognitione. Ex quo fit, ut interdum, sicut inferius dicemus, finis sit res omnino conficta ab intellectu nullum habens esse adhuc futurum, sed tantum obiectiue existens in intellectu. *1. p... bar...*

Neque obstat, quod inter causas physicas finis etiam connumeratur: nam non omnis causa naturalis effectus eodem modo causare debet: & de fine plane docuit Aristoteles primo lib. de generat. & corruptione capite septimo, textu quinquagesimoquinto, non mouere physice, hoc est, secundum esse reale suum, sed metaphorice: dicitur autem mouere metaphorice, quia per sui desiderium tantum mouet, vt sequenti articulo dicemus, & ita solum est causa physici effectus media causa efficienti rationali, quæ dicitur gratia finis operari per desiderium ipsius. *No... ca... fica... m... cau...*

Posterior pars nostræ sententiæ, nimirum conceptum formalem, seu cognitionem ipsam, & relationem cogniti in obiecto, & fine, esse solum conditionem, non minus facile ostendi potest. Nam illud uidetur esse conditio, & non ratio formalis finis, in quod non fertur desiderium, & amor, sed sine illo in finem voluntas ferri non potest: huiusmodi autem est cognitio, seu conceptus formalis, & relatio cogniti in bono apprehenso. Primum quidem, in ipsam cognitionem non ferri desiderium, sed in rem, aut obiectum cognitum, manifestum est: nam qui uult sanari, & gratia consequendæ sanitatis applicat rem illa, non fertur voluntate sua in cognitionem sanitatis, nec in relationem cogniti, sed in sanitatis adeptionem. Præterea res ipsa, vt sanitas, non potest causare per modum finis, nisi ametur: amari autem non potest, nisi cogitetur, & apprehen- *2. p... ra... tia... dit...*

datur;

datur: ergo tam ipsa apprehensio, & cognitio, quam relatio cogniti in ipsa sanitate obiecta non est ratio, sed conditio sine qua non. Verum quia, vt in eadem posteriori parte nostræ sententiæ diximus, omnis finis, qui est res supposito distincta, vt pecunia, Deus, & cæt. est finis, & bonum nostrum, quatenus aliqua actione, aut quasi actione, qualis est possessio, nobis coniungitur, & ita aliquando ipsa cognitio est actio, qua nobis coniungitur finis, vt cum desideramus videre Deum, Deus est finis nostri desiderij cõiungendus nobis media visione, ideo tunc visio, & cognitio est finis, quem vocare solemus finem *Quo*, qualis est possessio, vt disputatione 15. capite 3. explicabitur. Ratio vero ex superioribus plane colligitur, nam tunc desiderium, & amor noster directe fertur in ipsam visionem, seu cognitionem, tanquam in obiectum, namque tale obiectum, verbi causa Deum, media cognitione, & visione habere desideramus, & ad hoc media applicamus: tunc autem visio, & cognitio, quam diximus habere rationem obiecti voluntatis, & finis, non est conditio afferens obiectum respectu desiderij: quia desiderium videndi Deum fertur in visionem futuram, & in Deum videndum per illam: tale autem desiderium excitatur, dum alia cognitione præsenti apprehendimus uisionem Dei futuram, & illa cogitatio præsens est solum conditio afferens obiectum. An vero visio ipsa Dei præsens sit non solum obiectum dilectionis, sed etiam conditio afferens obiectum, dicemus disputatione illa decimaquinta, capite quarto.

Quomodo cognitio possit esse finis

Ex hac doctrina sequitur, quotiescunque cognitio solum est conditio afferens obiectum, etiamsi ipsa varietur, non variari genus affectus, si semper permaneat eadem ratio boni, & finis apprehensa: vt si eadem bonitas Dei apprehendatur per fidem obscure, & per visionem clare, eadem erit dilectio, & affectus caritatis, quia est eadem ratio obiecti noliti, etiamsi varietur apprehensio, quæ est conditio obiecti: & ita communis opinio Scholasticorum fert, eandem caritatem viæ erga Deum manere in patria.

Variata cognitione quæ est conditio, non variatur genus affectus.

Cæterum, quamuis in vniuersum verum sit, obiectum voluntatis, & rationem finis esse conceptum obiectiuum rei, quem quis habet in intellectu, & proponit voluntati, tamen, quia, vt dicebamus in postrema notatione, voluntas dupliciter potest ferri in obiectum, nempe voluntate efficaci, & inefficaci; ideo necesse est, amplius explicare, quo pacto esse illud obiectiuum, quod diximus esse obiectum voluntatis, possit habere rationem finis. Huius autem rei gratia præmittendum est, ad veram, & integram rationem finis non tantum pertinere, vt gratia sui appetatur, sed etiam, vt sit causa reliqua appetendi, vt disputatione tertia, capite tertio, ad primam rationem fusius tractabitur.

Contingit tamen interdum uoluntatem ita ferri in obiectum gratia ipsius, vt non feratur in aliquid aliud gratia eiusdem, sed in ipso tantum sistat affectus, nec procedat ad eligendum medium aliquod gratia talis finis, vt contingit in affectu delectationis, quo quis tantum fertur in rem delectabilem, seu commodam per quandam complacentiam, & inde non mouetur affectus ad volendum aliquid gratia ipsius delectabilis: & hoc modo versatur affectus circa finem non relatum ad media, sed absolute consideratum, vt ostendemus disputatione trigesimasecunda, cap. 3.

Hac præmissa notatione, dicendum est, primum, rationem formalem finis in vniuersum, siue relati ad media, siue absolute, & solum gratia sui considerati, esse bonitatem obiectiue consideratam, siue illa sit vere aliquid reale futurum, aut possibile, siue tantum habeat esse effectum per intellectum, vt colligitur ex prædictis: eo quod motio finis sit metaphorica, nempe per intellectum solum, & amorem sui, non re ipsa, vt mouet efficiens. Si tamen voluntas feratur affectu efficaci in finem siue absolutum, & secundum se consideratum, siue relatum ad media, tunc ratio finis debet esse bonitas obiectiue existens in intellectu, ita tamen, vt existimetur possibilis. Nam, vt ostendemus infra disputatione quadragesima secunda, cap. quarto, hoc ipso, quod intellectus credit rem aliquam esse impossibilem, cessat voluntas ab affectu efficaci illius: nihilominus, vt voluntas affectu efficaci feratur in obiectum non opus est, obiectum ipsum re vera esse futurum, aut possibile, sed sufficit si tale existimetur. Quare, cum sit aliquis affectus voluntatis, qui sua natura fertur in futurum per complacentiam, aut displicentiam, quale est desiderium, & timor, necessarium est, nec amplius requiritur, quam vt tale obiectum existimetur futurum, etiamsi falso existimetur: quod quidem ex superius dictis facile colligitur.

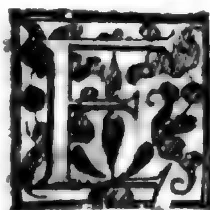
Ratio formalis finis in vniuersum est bonitas obiectiue cõsiderata.

Deinde dicendum est, obiectum affectus inefficacis, & simplicis complacentiæ, non tantum posse esse aliquod bonum omnino confictum, & re ipsa non possibile, sed posse hunc affectum terminari in obiectum, quod expresse existimetur impossibile, apprehendatur tamen instar possibilis, vt vberius explicabitur infra disputatione illa 42. capit. 3. & 4. iuxta mentem Aristotelis.

Affectus inefficacis cõplacentiæ obiectũ potest esse bonitas existimata impossibilis.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

CAPVT III.



EX prædicta doctrina in primis colligere possumus, quid nam in prædictis opinionibus, quas primo cap. memorauimus, philosophicæ rationi consentaneũ sit: quid vero ei aduersetur. Primum quidem, quod asserunt Capreolus, & alij, rationem formalem finis esse apprehensionem, si per apprehensionem intelligant ipsum conceptum obiectiuum, verissimum est, sicut superius probauimus: si vero intelligant conceptum formalem, eorum sententia probanda nobis non est, quoniam, vt dicebamus supra, voluntatis affectus non fertur in cognitionem, sed in rem cognitam, nisi quando ipsa cognitio est veluti adeptio rei, quæ est finis; hoc autem non semper contingit: quare in reliquis omnibus apprehensio semper debet esse conditio afferens obiectum, ut satis constat. Deinde, quod asserunt Caietanus, Scotus, & alij, quos refert Conradus, finem mouere voluntatem secundum suum esse reale, si intelligant de uero esse reali, falsum est: si quidem, ut probauimus, finis mouere potest secundum esse omnino fictum ab intellectu, quod non sit possibile. Postremo denique, quod dixit Caietanus, executionem, & adeptionem finis re ipsa futuram, non esse finis rationem, nec conditionem, ut moueat, mihi maxime probatur, & ijs, quæ a nobis dicta sunt, maxime consonat: quod enim mouet affectum, non est ipsa executio, prout re ipsa futura, sed prout apprehenditur futura: sic autem prius mouet, quam sit re ipsa: nam, vt recte dixit Caietanus, finis, prout reipsa actu pendet ab efficienti, non potest mouere ipsum efficientem, sed alia ratione ipsum mouere debet: mouet enim efficientem, quatenus apprehensione obijcitur uoluntati eius, sed fit ab ipso efficienti, quatenus physica operatione ab eo pendet, & ita finis dicitur prius natura; sicut omnis causa suo effectu prior natura est. Dicitur tamen prius natura, non re ipsa, sed intentione, & cogitatione, quia non mo-

In quo sensu uera possit esse opin. Capr.

Quid ueritatis possit habere opi. Caieta. & aliorum.

Caiet.

Adeptio finis non est ratio, nec conditio finis, prout reipsa futura.

Caiet.

uet prout existens, sicut aliæ causæ causant, sed mouet solum in apprehensione per sui desiderium, & intentionem, de quo dicemus disputatione sequenti, capit. 2. iuxta mentem Sancti Thomæ ibidem. Quocirca posterior sententia, quam refert Contradus, mihi non probatur, quatenus asserit finem mouere secundum suum esse reale, prout abstractus est ab executione, & intentione: quia negari nō potest, finem mouere secundum esse, quod habet in apprehensione.

S. Thom.

Non probatur aliquorum sententia.

Quomodo finis sit prior in intentione, et posterior in executione.

Nominalium opin.

Ocam.

Gab.

Præterea ex eadem doctrina explicare possumus axioma illud satis vulgare, & verum, *Finis est primum in intentione, & postremum in executione*. Circa quam propositionem nihilominus Nominales contra communem modum loquendi Philosophorum opinati sunt: dixerunt enim finem, qui proprie finis, & omnino vltimus est, esse quidem primum in intentione, sed non postremum in executione. Ita docuerunt Ocam in 2. quæst. 3. artic. 1. Gab. in 2. dist. 1. quæst. 5. artic. 1. notat. 1. cuius rei explicandæ gratia notant esse in voluntate duos affectus amoris re ipsa diuersos, alterum concupiscentiæ circa rem volitam, vt circa sanitatem, quam gratia ipsius appetimus: alterum amicitiæ circa personam, cui illam volumus, & vtrunque horum affectuum versari circa finem suum: cæterum finem amoris amicitię, qui est persona, cui volumus bonum, esse propriè, & præcipue finem: alium vero finem amoris concupiscentiæ, nempe sanitatem, aut aliquod aliud bonum, non esse proprie finem, sed potius habere rationem medij: cum ergo persona, cui amamus bonum, sit prior in intentione, quia est id, quod prius apprehendimus, & vnde incipit moueri voluntas, ea tamen non sit posterior in executione ipsa; vt patet, quia non est opus procedens ab efficienti, sed potius est ipsum efficiens; ideo rectè dictum existimant, finem, qui proprie, & præcipue finis est, esse quidem priorem in intentione, sed non posteriorem in executione.

Impugnatur sententia Nominalium.

Arist.

In hac tamen sententia multa quidem falsa, & contra veram philosophiam sunt: & primum quidem nemo Philosophorum moralium hactenus negauit, ipsam virtutem, quam gratia ipsius appetimus, aut cōmoditatem nostram, vt salutem, & alia, quando ratione suæ commoditatis desiderantur, habere veram, & propriam rationem finis: nam, vt ex sententia Aristotelis ostendemus infra disputat. 4. cap. 2. finis est bonum, cuius gratia cætera appetuntur, & ipse nullius gratia, qualis est virtus, sanitas, & alia huiusmodi bona, aut honesta, aut delectabilia: ex tribus enim generibus bonorum, quæ enumerat Sanctus Thomas prima parte, quæstione 5. art. 6. honestum, delectabile, vtile, duo priora sunt fines, posterius autem solum habet rationem medij, sicut diximus disput. 1. cap. 2. honestum enim, & delectabile, licet alicui sit honestum, & delectabile, quia omne bonum alicui bonum est, non propterea debet dici medium comparatione personæ, cui dicitur esse bonum: alioquin, cum nobis Deum desideramus tanquam summum bonum delectabile nostræ beatitudinis, desideraremus nobis ipsum, & beatitudinem nostram, tanquam medium, quod nullus hactenus dixit; cum omnes asserant beatitudinem nostram desiderari a nobis, vt vltimum finem.

Arist.

Verum propterea nō negamus ipsam etiam personam, cui honestum, & delectabile bonum est, esse finem: sed ex sententia Aristotel. 2. de anima, cap. 4. tex. 35. & 37. dicimus duplicem esse finem, alterum, qui dicitur *cuius gratia*, alterum qui dicitur *cui*, in græco autem sic habet Aristotel. τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ, ac si latine verbum pro verbo reddas, *illud vero cuius* (supple, *gratia*) *duplex* (supple, *est*,) *aliud cuius, aliud cui*, hoc est, finis qui definitus est, *cuius gratia*, duplex est, alter enim finis est, *cuius gratia*, alter est finis *cui*: finis cuius gratia est bonum ipsum honestum, aut delectabile, & hic finis dici solet etiam finis *quò*, vt transtulit Perionius loco citato: dicitur autem *quò*, quia est, quo tendit voluntas, sicut explicat Themistius in sua paraphrasi: finis autem *cui*, est persona, cui honestum, aut delectabile bonum est, & vterque coalescit quasi in vnum finem, & obiectum voluntatis, quia ita inuicem connectuntur, vt vnum sine alio esse nequeat amoris obiectum: cum enim bonum, quod est obiectum voluntatis, consistat in conuenientia rei cum aliquo supposito, nec possit esse bonum, quod non sit alicui bonum, nec possit bonum sine persona, nec persona sine bono amari, vt illico dicemus, ideo ex vtroque fine fit vnus integer finis, & obiectum voluntatis.

Perio[nius]

S. Th[om.]

Præterea hic finis, qui dicitur *cuius gratia*, & quē Perionius appellauit finem *quò*, in sensu exposito, ex sententia sancti Thomæ, & Scholasticorum duplex est, vt disputat. 15. cap. 3. fusius explicabitur, est enim vnus finis cuius gratia, vt res, veluti pecunia, & obiectum potentiæ. Alter vero, vt operatio, vel quasi operatio, qua res illa nobis coniungitur, vt sit nobis bona, veluti possessio pecunię, quæ est quasi operatio, vel significatur, vt operatio, cum tamen non sit; & visio, quæ est vere operatio, qua coniungitur obiectum, & ex operatione, & re fit vnus integer finis, cuius gratia: nam vnus sine alio non est bonus nobis. Prior finis dicitur finis *qui*, quia est finis, qui nobis coniungitur, & bonus est: posterior finis dicitur finis *quo* in alio sensu, quam Perionius finem cuius gratia vocauit finem *quo*: dicitur enim a Theologis finis *quo*, non quia est, quo tendimus, sed quia est, quo rem adipiscimur, eamque nobis coniungimus, vt bona sit, & huius finis *quo*, pro adeptione, mentionem fecit sanctus Thomas infra in hac quæstione artic. vlt. & quæst. 2. art. 7. & quæst. 3. art. 1. & quæst. 11. art. 3. quam quidem diuisionem finis *qui*, & finis *quo*, contendit sanctus doctor colligere ex Aristotele 5. metaph. text. 21. An vero inde deduci possit, dicemus in ea disputat. 15. cap. 3. qualis autem debeat esse operatio, vel quasi operatio, vt habeat rationem finis *quo*, dicemus eadem disput. 15. capite etiam 3.

S. Th[om.]

Arist.

Vera [expli]catio [huius] axiom[atis].

Arist.

His præmissis, axioma illud vulgare, & verissimum, *Finis est primum in intentione, & postremum in executione*, non debet intelligi de fine *cui*, sed de fine *cuius gratia*, quocunque ex illis duobus modis accepto, nempe pro fine *qui*, & pro fine *quo*: est autem similis propositio apud Arist. 3. Ethicorum cap. 3. vbi ait, *Id, quod vltimum est in resolutione, esse primum in generatione*: ac si dicat, quod vltimum est in consultatione, & intentione voluntatis, est primum, vnde incipit ipsa executio: nam, vt dicemus disputat. 46. cap. 2. ordo consultationis, & intentionis est ordo resolutionis: ergo eodem modo, quod primum est, & initium consultationis, & intentionis, erit postremum ordine executionis: nam ordo resolutionis, & generationis, hoc est, ordo intentionis, & executionis contrarij sunt: primum autem, & initium consultationis, & intentionis est finis, nam ex finis intentione procedimus ad consultandum, & inueniendum media. De hoc axiomate, & de hoc ordine intentionis, & executionis aliqua diximus 1. p. disput. 89. cap. 7. vbi monuimus vtrunque ordinem, nempe intentionis, seu resolutionis, qui etiam dicitur consultationis, & ordinem executionis, non esse constituendum in mente operantis, sed ordinem resolutionis, seu consultationis in mente, ordinem autem executionis in opere ipso, qui dicitur ordo generationis, quo res ipsa fit, & acquiritur id, quod mente consultatum, & præconceptum est. Præterea etiam de vtroque ordine nonnihil amplius dicemus infra disputatione illa 46.

Ex

Ex dictis etiam infertur, cum dicimus finem esse primum in ordine consultationis, & resolutionis, aut primum in intentione, & postremum in executione, nos loqui de fine acquirendo re ipsa per media, non de bono, quod secundum se delectat, & simplici affectu voluntatis amatur: cum enim hoc bonum non sit opere ipso acquirendum, non possumus id in intentione, & executione, inuerso ordine collocare. An vero bonum, quod gratia sui hoc modo appetitur, nec mouet ad opus, habeat integram rationem finis, dicemus disputatione sequenti. Vtrum autem sit affectus medius inter affectum circa finem, & circa media, an non, videbimus disputat. 32.

S.Thom. Postremo explicandum est, quod ait Sanctus Thomas in hoc articul. in solutione 2. operationem voluntatis non posse esse vltimum finem: quæ sane doctrina, licet difficilis videatur, tamen ex dictis facile explicari potest. Videtur autem difficilis, quia, cum beatitudo sit noster ultimus finis, & in opinione positum sit, vtrum sit actio intellectus, an uoluntatis, quod sane difficile est, similiter difficile erit, utrum actio uoluntatis possit esse ultimus finis noster. Dico igitur sanctum Thomam in hac solutione non agere de ultimo fine nostro, qui est beatitudo, hoc enim in tertiam quæstionem relinquit diffiniendum, sed agit de vltimo fine in quacunque operatione: & inquit, ultimum finem, seu primum appetibile non posse esse actionem uoluntatis, idq; optima ratione a simili confirmat. Nam, quemadmodum, si visio ipsa esset uisibilis, non esset primum visibile, quia quamuis visio, quæ secundum se visibilis esset, versaretur circa aliud visibile, ita etiã affectus voluntatis non potest esse primum appetibile: quia, quamuis ipsa appetibilis sit, cum tamen versetur circa aliud appetibile, ipsa non potest esse primum appetibile: sed primum appetibile erit obiectum, circa quod ipsa versatur. Merito igitur dixit Sanctus Doctor in ea solutione actionem cuiuscunque alterius potentiæ posse esse vltimum finem nostrum: non quia reuera in quacunque operatione alterius potentiæ, quam uoluntatis sit vere nostra beatitudo, quæ est vltimus finis, sed quia operatio cuiuscunque alterius potentiæ potest a nobis ita constitui vltimus finis, vt sit primum appetibile, eo quod ita erit ipsa operatio cum suo obiecto finis noster, & primum appetibile, vt obiectum ipsius per se non faciat, neque constituat primum appetibile, sed simul cum operatione, per quã coniungitur: nam talis operatio nõ versatur circa obiectum suum tanquam circa appetibile. At vero operatio uoluntatis, quam habere desideramus, ac proinde se habet, vt quoddam appetibile, nempe delectatio, vel aliquis alius affectus, ita potest esse finis nostri desiderij simul cum suo obiecto, vt non sit primum appetibile, quia, cum ipsa versetur circa appetibile, obiectum suum habebit rationem primi appetibilis, & ita post affectum uoluntatis, quem habere desideramus, restat aliquod appetibile. Ex qua doctrina cum eodem Sancto Thoma inferemus disputatione 11. capite 6. non posse constitui vltimum finem verum, qui est nostra beatitudo, in actione voluntatis, sed intellectus. Cætera verba, quæ in ea solutione difficilia sunt, disputatione sequenti capit. 3. explicabimus.

ARTICVLVS II.

Vtrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod agere propter finem sit proprium rationalis naturæ: homo enim, cuius est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum: sed multa sunt, quæ non cognoscunt finem, vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturæ insensibiles, vel non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis creaturæ, agere propter finem. Præterea, Agere propter finem est ordinare suã actionem ad finem: sed hoc est rationis opus: ergo non conuenit his, quæ ratione carent. Præterea. Bonum, & finis est obiectum voluntatis: sed voluntas in ratione est, vt dicitur in 3. de anima, ergo agere propter finẽ non est nisi rationalis naturę. tex. 42. l. 2. tex. 49. l. 2.

Sed contra est, quod philosophus probat in 2. physi. quod non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem.

Respondeo dicendum, quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad inuicem ordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi: prima autem inter omnes causas est causa finalis: cuius ratio est: quia materia non sequitur formam nisi secundum quod mouetur ab agente, nihil. n. reducit se de potentia in actum: agens autem non mouet nisi ex intentione finis: si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum non magis ageret hoc quam illud: ad hoc ergo, quod determinatum effectum producat, necesse est, quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hęc autem determinatio, sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, quia dicitur voluntas: ita in alijs fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis. Tamen considerandum est, quod aliquid sua actione, vel motu tendit ad finem dupliciter. Vno modo sicut seipsum ad finem mouens, vt homo. Alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc, quod mouetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo, quæ rationem habent, seipsa mouent ad finem: quia habent dominiũ suorum actuum per liberum arbit. quod est facultas voluntatis, & rationis. Illa vero, quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalẽ inclinationẽ quasi ab alio mota: non autem a seipsis, cum non cognoscant rationẽ finis, & ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur, nam tota irrationalis natura cõparatur ad Deũ sicut instrumentum ad agens principale, vt supra habitum est: & ideo proprium est naturæ rationalis, vt tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem. Naturæ vero irrationalis quasi ab alio acta, vel ducta siue in finem apprehensum, sicut 1. p. q. 22. ar. 2. & q. 105. ar. 5.

bruta

bruta animalia: siue in finem non apprehensum, sicut ea, quæ omnino cognitione carent.

Ad primum ergo dicendum, quod quando homo per seipsum agit propter finem, cognoscit finem: sed quando ab alio agitur, vel ducitur, puta, cum agit ad imperium alterius, vel cum mouetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem: & ita est in creaturis irrationalibus.

Ad secundum dicendum, quod ordinare in finem est eius, quod seipsum agit in finem. Eius vero, quod ab alio agitur in finem, est ordinari in finem, quod potest esse irrationalis naturæ, sed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum, quod obiectum voluntatis est finis, & bonum in vniuersali, vnde non potest esse voluntas in his, quæ carent ratione, & intellectu: cum non possint apprehendere vniuersale, sed est in eis appetitus naturalis, vel sensitiuus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est quod particulares causæ mouentur à causa vniuersali, sicut cum rector ciuitatis qui intendit bonum commune, mouet suo imperio omnia sua particularia officia ciuitatis: & ideo necesse est, quod omnia, quæ carent ratione, moueantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ se extendit in bonum vniuersale, scilicet à voluntate diuina.

Notatio circa Articulum.

Conclusio. Conclusio est: *Quamuis omnia agentia agant propter finem hoc sensu, quia ferantur ad determinatum effectum, tamen proprium est naturæ rationalis agere propter finem cognoscendo finem.* Ex qua conclusione infert Sanctus Thomas, agentia naturalia potius dicenda esse moueri ab alio in finem: rationalia vero mouere se ipsa in finem. Ratio vero est manifesta, quia, cum motio finis sit metaphorica, vt disputatione præcedenti capitulo 2. expositum est, eo quod non moueat secundum se physico aliquo motu, & impulsu, sed per sui desiderium: hoc autem non possit excitari sine cognitione: ideo agentia naturalia non dicuntur proprie mouere seipsa in finem, eo quod non cognoscant, ac proinde non desiderent finem; sed latiori dumtaxat modo dicuntur moueri in finem, quia a causa prima intelligente finem, & terminum suarum actionum mouentur, de qua re secundo physicorum capitulo 8. Aristot. & eius interpretes ex professo disputant: quid autem de brutis sentiendum sit, an dicantur seipsa proprie in finem mouere, sequenti disputatione videndum est. Aristot.

Utrum finis exerceat munus causæ circa sui desiderium, an tantum circa electionem mediorum.

DISPVTAT. III.

1. p. q. 12. ar. 2. & q. 105. ar. 5.

Finem exercere munus causæ non solum circa affectum mediorum, sed etiam circa affectum sui ipsius, recentiores aliqui existimarunt. cap. 1.

Finem solum exercere munus causæ finalis circa affectum mediorum, non circa affectum sui, verior sententia est. cap. 2.

Diluuntur Argumenta prioris sententiæ. cap. 3.

Finem exercere munus causæ non solum circa affectum mediorum, sed etiam circa affectum sui ipsius, recentiores aliqui existimarunt.

CAPVT I.



IN notatione articuli breuiter ostendimus, quare agentia naturalia, quæ non ducuntur cognitione in suis operationibus, & motibus, dicantur moueri, aut operari circa finem: de reliquis vero naturis, quæ cognitione præditæ sunt, in hac disputatione differendum est: inter eas vero sunt Deus, & Angelus. De Deo in hoc loco nihil dicemus, quia prima parte disputatione 82. capite secundo, satis, superque a nobis explicatum est, vtrum Deus habet causam, an solum rationem finalem, & vtrum dicatur velle vnum propter aliud, an solum dicatur velle vnum esse propter aliud: restat igitur, vt de Angelis, hominibus, & brutis in hac disputatione disseramus. Vt autem explicemus, cui horum conueniat agere propter finem, videndum est, respectu cuius exerceat finis munus suum causæ, vtrum respectu desiderij sui, an solum respectu desiderij, & electionis mediorum. In qua quidem controuersia, opinio est quorundam recentiorum, atque primo aspectu satis popularis, & plausibilis, finem non tantum exercere munus causæ finalis, cum per desiderium suum mouet ad desiderium, seu electionem mediorum, & ad eorum exteriorem applicationem, sed etiam, cum circa illum dicitur moueri voluntas amore, & desiderio ipsius. Quam quidem sententiam contendunt primum aliquibus testimonijs Sancti Thomæ, deinde rationibus confirmare.

Primum testimonium est in articulo primo huius quæstionis ad secundum, vbi postquam ostendit operationem elicitam a voluntate non posse esse vltimum finem, bene tamen operationem alterius potentiæ, quod iam satis explicatum a nobis est disputatione præcedenti capitulo vltimo, subiungit hæc verba, *Quidquid ergo faciat, verum est dicere, quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem, quæ est vltimus finis.* Ex quo loco pro prædicta sententia colligitur hæc ratio, Quidquid hō agit, dicitur illud agere propter vltimum finem, ergo quotiescumque vult ipsum vltimum finem, vel aliquem finem gratia ipsius, dicetur etiam habere illum voluntatis affectum propter finem: cum autem aliquid fit propter finem finis ipse exercet munus causæ finalis: ergo finis tale munus exercet, non solum quando per sui desiderium mouere dicitur ad electionem mediorum, sed etiam, quando voluntas sola intentione, aut affectu simplici circa ipsum finem operatur. Secundum testimonium est ex quæstione 22. de veritate articulo secundo, vbi ait, *Sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti*: sentit igitur, etiam respectu affectus, quo appetitur finis, finem ipsum exercere munus causæ finalis. Tertium testimonium est 3. contra gent. capitulo 2. vbi ait, finem esse id, quo tendit impetus agentis: ergo siue tendat per electionem, siue per ipsam intentionem, finis habebit veram rationem, & officium finis.

Ratione vero eadem sententia probatur, primo quidem

quidem ex definitione finis: est enim finis ipsum cuius gratia: tale autem est, quod non est alterius gratia: cum vero dicimus, ipsum non esse alterius gratia, hac negatione explicamus positiuam quandam rationem, quæ conuenit ipsi fini, nempe, vt propter seipsum ametur: ergo in vtraque motione inuenitur verum munus causæ finalis, nempe in eo, vt finis ipse sui gratia ametur, cum hoc etiam conueniat fini, & in eo, vt gratia ipsius alia appetantur: quinimo potissima ratio, & officium finis videtur esse, vt gratia sui appetatur, nam ex hoc habet virtutem, vt moueat voluntatem ad appetendum alia.

Secundum argumẽtũ.

Secundo ex eodem principio hæc etiam opinio sic probatur. Ex eo, quod finis trahit ad se voluntatem per desiderium sui, mouet eam, vt appetat media propter ipsum: ergo, si exercet munus causæ finalis mouendo ad appetenda media, multo magis exercebit idem munus, & officium mouendo ad desiderium sui ipsius. Nam in electione mediorum propter finem, duo possunt considerari: vnum est, ex intentione finis oriri electionem, & hoc non spectat ad munus, & causalitatem causæ finalis, sed causæ efficientis: nam electio nascitur ex intentione in genere causæ efficientis, vt videbimus infra disputatione 33. cap. 2. Alterum est, finem esse veluti formam mediorum, quæ tribuit illis rationem boni, qua possunt appeti, & in hoc videtur proprie exercere officium causæ finalis: atqui multo melius hoc munus exercere videtur, cum trahit ad se voluntatem gratia sui, & ratione propriæ bonitatis, ergo vera est opinio prædicta.

Tertiũ argumentũ.

Tertio voluntas per intentionis desiderium fertur in finem per veram actionem, quam perfecto, & rationali modo operatur, ergo, sicut illius actionis est aliqua vera causa efficiens, ita etiam debet esse vera causa finalis, quæ munus, & officium talis causæ erga illam exerceat.

Quartum argumẽtũ.

Quarto amor Dei super omnia in patria reuera est amor vltimi finis: ergo amor ille, vt a causa finali, est ab ipsa Dei bonitate, a qua necessitatem habet, & determinationem.

Vltimũ argumentũ.

Vltimo denique, quia communiter dicere consueuimus, voluntatem nostram, cum delectatur in ipso fine adepto, trahi, & allici voluptate, & bonitate ipsius finis: hæc autem tractio non potest esse munus alterius causæ, quam finalis: neque enim potest esse causæ alterius, vt inductione constat.

Illatio ex hac sententia;

Ex hac doctrina colligunt omnes actiones voluntatis, tam quæ versantur circa finem, quam quæ circa media propter finem, esse effectus ipsius finis in genere causæ finalis, in quibus ita est distinguenda ratio effectus ab ipsa causalitate, aut, vt dici solet, ab ipsa causatione, sicut distinguitur actio efficientis a termino producto: nam actio est veluti via, effectus autem est terminus productus: hæc autem causalitas, seu causatio finis deriuatur in alias actiones imperatas, tanquam in effectus ipsius voluntatis.

Finem solum exercere munus causæ finalis circa affectum mediorum, non circa affectum sui, verior sententia est.

CAPVT II.

Multo probabilior sententia est finem exercere munus, & officium propriæ causæ finalis, non quidem ad desiderium sui, sed solum per desiderium sui mouẽdo ad voluntatem mediorum, vel ad aliquod opus ordinatum ad sui ipsius consequutionem, pro qua opinione referri solent Gab. in primum, distinctione prima, quæstione prima articulo secundo, Gregorius eadem distinctione, prima, articulo secundo, in confirmatione primæ conclusionis, & Heruæus quodlib. 1. quæstione 8. & quodlib. 2. quæstione 1. nihil tamen apud Gabrielem, aut Heruæum pro hac sententia inuenire potui: solum in Gregorio legi, quo pacto finis dicatur mouere, quod statim ex eodem adducam, ex quo hæc opinio optime confirmatur: eam igitur veram existimo, & multo probabiliorem, quam oppositam, & primum hac ratione eam confirmo.

Gabriel. Gregor. Herueus.

Finis ex sententia Arist. 2. physicorum cap. 3. & 5. metaphys. cap. 2. est, cuius gratia cetera fiũt, & ipse nullius gratia, aut si dicat, vt exponit Gregorius, cuius amore cetera fiunt: amor autem finis non fit amore finis, sed tantum amor mediorum fieri dicitur amore finis: ergo finis non dicitur exercere munus suum, quod est gratia cuius, circa amorem sui, sed circa amorem mediorum, & circa opera, quæ ex amore ipsius, & mediorum deriuantur.

Arist.

Porro autem gratia cuius cetera fiunt, idem esse, quod amore sui cetera fieri, optime probat Gregorius: quoniam finis ideo dicitur metaphorice mouere, quia non mouet per seipsum, sicut mouet efficiẽs, sed per sui desiderium: nam, licet dicamus voluntatem attrahi a bono, id tamen non est peculiare voluntatis, sed omni facultati conuenit, vt a suo obiecto communi quadam ratione dicatur trahi, & allici, quatenus circa illud consentanee suæ naturæ operatur: & quia operatione sua communi quadam ratione dicitur potentia ferri in suum obiectum, ideo etiã dicitur allici, & attrahi a suo obiecto: & ita Sanctus Thomas 1. parte quæstione 77. articulo 3. inquit obiectum potentiæ passiuæ comparari cum actione talis potentiæ, sicut principium, & causam mouentem: loquebatur autem de facultatibus cognoscentibus.

Greger.

S. Thomas.

Vetum, cum in alijs facultatibus præter voluntatem non reperiatur ratio, nec motio finis methaphorica, hæc communis ratio non sufficiet, vt dicamus in voluntate reperiri rationem finis, & motionem eius, ac proinde finis non dicetur exercere munus finis circa desiderium suum, sed tantum circa desiderium mediorum, & circa operationem profectam ab ipso desiderio finis. Notat autem optime Gregorius loco citato ita finem mouere metaphorice, & in genere causæ finalis per sui desiderium, & amorem, ad amorem mediorum, vt amor ipsius sit causa amoris mediorum, non in eodem genere causæ finalis, sed in genere causæ efficientis: finis igitur alio modo mouet: quia secundum se non mouet, sed per sui amorem tantum.

Ratio a posteriori.

Deinde eadem sententia a posteriori sic ostenditur: si hoc ipso, quod voluntas in desiderio, & amore fertur in bonum propter ipsum, obiectum, & bonum, quod diligitur propter se, vt puta honestum, & delectabile, exercet vere officium, & munus causæ finalis, sequitur non solum hominem, & naturam rationalem agere formaliter proprie propter finem, sed etiam bruta. Nam sicut homo mouetur in bonũ delectabile propter ipsum, ita etiam & brutum, quãdo appetit delectabile, fertur affectu suo in bonum propter ipsum, & dicitur attrahi a bono, sicut voluntas nostra: ergo eodem modo dicetur se mouere propter finem. Contra vero iuxta nostram sententiam optima, & vnica ratio assignari potest, ob quam, etiamsi bruta appetant bonum delectabile propter ipsum, nõ dicantur agere propter finẽ formaliter, & proprie, quia nimirum propriũ munus, & officium causæ finalis est per sui desiderium ad desideriũ mediorum mouere: bruta autem, licet apprehendant formaliter bonum delectabile, & in illud ferantur propter ipsum, tamen non cognoscant ordinem, & proportionem finis cum medijs, nec mediorum cum fine, & ideo nec moueri in finem, nec agere formaliter propter finem, dicuntur: quia finis formaliter consistit in proportione, & ordine, quem

habet

habet cum medijs. Iuxta priorem autem sententiam necessario fatendum esset, bruta moueri in finem, & agere propter finem formaliter, & proprie, quia reuera mouentur in bonum cognitum, & apprehensum sub expressa ratione boni. Quo circa Sanctus Thomas in hoc articulo dixit, ideo bruta non moueri a se in finem, quod est nō agere propter finē, quia non cognoscunt rationem finis: explicans autem infra quæstione 6. artic. 2. amplius, quare bruta non cognoscant rationem finis, inquit, imperfectam cognitionem finis esse, quæ in sola finis apprehensione consistit absque eo, quod cognoscatur ratio finis, & proportio actus ad finem; & talem cognitionem finis ait reperiri in brutis; perfectam autem cognitionem finis in eo inquit positam esse, vt apprehendatur finis, & ea, quæ sunt ad finem, hoc est, vt cognoscatur proportio finis, & mediorum inuicem. Quare autem dixerit Sanctus Thomas 1. parte, quæst. 78. artic. 4. bruta moueri ad vtile, quo significare videtur moueri etiam in finem, & in media cum ordine ad finem, explicabitur infra quæstione quarta, articulo secundo, in dubitatione articuli.

S. Thomas.

Euasio aliquorum.

Sed respondent aliqui, bruta quidem non cognoscere finem formaliter, & ideo non moueri in finem formaliter, non solum quia non cognoscant proportionem finis cum medijs, & contra; sed quia in ipso fine non cognoscunt conuenientiam, aut disconuenientiam cum propria ipsorum natura, sed tantum rem, quæ est conueniens, aut disconueniens, consentanea, aut dissentanea. Quorum solutio ex eo potest confirmari, quia, si bruta cognoscerent conuenientiam, & disconuenientiam obiecti cum natura sua, componerent, & diuiderent, imo & discurrerent, & cognoscerent conuenientiam mediorum cum fine ipso, & ita eodem modo dicerentur agere propter finem, quo dicitur agere homo, quando eligit media propter finem. Hoc tamen responsum facile explodi potest. Nam, quemadmodum visus, & quæuis alia facultas cognoscens in brutis, habet obiectum suum materiale, & formale, nec potest operari circa materiale solum, nisi ipsum formale sit ei ratio, vt circa illud facultas operari possit, & hac ratione nihil videtur nisi delibutum colore: ita nihil potest a brutis etiam appeti, nisi sub expressa formali ratione obiecti sui: hæc autem est bonum, quod omnia bruta appetitu elicito dicuntur appetere, sicut etiam inanimata appetitu innato, & non elicito, de quo disp. 22. cap. 1. dicturi sumus. Adde, quod, cum bruta quasdam res affectu suo fugiant, alias vero prosequantur, nisi esset discrimen aliquod ex parte obiecti formalis, non esset maior ratio, ob quam rem vnam fugerent, & alteram prosequerentur: præsertim cum eadem res, prout diuerso modo brutum ipsum dispositum est, nunc ei placeat, nunc vero displiceat: id, quod in nostro appetitu animali, & irrationali quotidie experimur, qui secundum se ab appetitu brutorum in modo operandi non differt, vt inferius paucis ostendam. Hoc igitur manifestum indicium est, esse duas rationes formales obiecti appetitus brutorum, quas etiam concedimus nostræ voluntati: vnā, quæ sit ratio boni, vt amore eam prosequatur, alteram mali, vt odio, & displicentia fugiat: cumque bonum, quod dicitur alicui bonum, in relatione conuenientiæ positū sit, aut per illam a nobis explicetur, malum autem oppositum per disconuenientiā, vt prima parte, disputatione 23. capite 4. exposuimus, & appetitus etiam brutorum non possit ferri nisi in id, quod cognitum est; efficitur etiam a brutis cognosci formalem rationem obiecti appetitus, nempe bonum, & malum; tunc autem recte procedit argumentum superius factum, & probat efficaciter, bruta etiam operari propter finem, quando appetunt delectabile bonum, quod ipsis proponitur. & respectu talis appetitionis finem vere esse causam finalem brutis, si homo etiam operatur propter finem in solo amore finis, & finis dicitur esse causa, & per modum causæ finalis mouere ad sui appetitionem. Quod vero in confirmationem prædictæ responsionis adducebatur, nullius momenti est: nam, quanuis bruta cognoscant bonum formaliter, quod ipsis conueniens est, hoc tamen cognoscunt absque collatione, & compositione, per simplicem nimirum apprehensionem boni, quam Sanctus Thomas communiter, & alij Philosophi dicunt fieri per species quasdam, quas ipsi vocant insensatas: & licet bonitatem obiecti apperibilis nos explicemus per relationem conuenientiæ, non oportet a brutis, aut a nobis conceptu relatiuo apprehendi, sed tali modo peculiari, quo aptum est, vt moueatur appetitus ad affectum illius: quare, licet hoc modo bruta cognoscāt id, quod sibi bonum est: tamen non possunt cognoscere vtilitatem mediorum ad finem: hæc enim absque expressa relatione, & collatione mediorum, & finis non potest cognosci: bruta autem vnam rem cum alia conferre non possunt. Vt igitur dicamus bruta non agere propter finem, neque causam finalem vere exercere munus suum respectu appetitus brutorum, ideo necessario dicendum est, neque in homine finem exercere munus causæ finalis circa desiderium, & amorem sui, sed tantum circa desiderium mediorum.

Exploditur.

Bruta tendere in bonū formaliter vt cōueniens est.

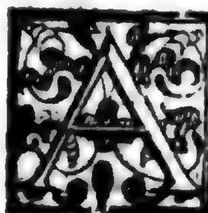
Ratio a posteriori.

Satisfactio Euasioni.

S. Thomas.

Diluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT III.



ANtequam argumēta prioris sententiæ dissoluamus, præmittenda nobis est doctrina quædam Caietani 1. part. quæst. 5. art. 4. in expositione tituli ipsius articuli; quærit enim Sanctus Thomas, *Vtrum bonum habeat rationem causæ finalis:* cuius gratia notat Caietanus finem dupliciter capi posse. Primum (inquit ille) in actu signato, nempe sub expressa ratione causæ finalis, & ita, cum quærit Sanctus Thomas, vtrum bonum habeat rationem causæ finalis, non quærit (inquit) an sit eadem expresse ratio boni, & finis, sed an fundamentum causæ finalis, cui aduenit denominatio, & ratio causæ finalis, sit bonum ipsum. Deinde vsurpari potest (inquit) finis in actu exercito, vt loquitur idem Caiet. hoc est, pro re, aut ratione, quæ exercet munus causæ finalis: & tunc sensus tituli articuli est (inquit ille) an ipsa ratio boni sit, quæ exercet munus causæ finalis, sicut ratio coloris exercet munus obiecti terminantis visionem.

Caietan.

S. Thomas.

Hac præmissa doctrina, ego quidem existimo, in obiecto voluntatis, quod est finis, tria esse distinguenda. Primum est ratio boni, secundum ratio appetibilis, tertium ratio finis: quæ formaliter omnino distincta sunt, tametsi ratio boni sit proprium fundamentum ceterorum. Primo quidem ratio boni, vt a nobis explicata est 1. part. disp. 23. cap. 5. quatenus cum ente absolute reciprocatur, idem est, quod integritas rei; bonitas autem hoc modo, non est obiectū proprium voluntatis: ex hac tamen rei integritate nascitur bonitas relata, quæ non est passio entis, sed in conuenientia vnius cum alio consistit, aut saltem per illam a nobis explicatur: & hæc non est passio entis, quia omne ens non dicitur hoc modo absolute bonum, sed alicui tantum bonum, vt ibidem fusius explicabimus. Secundo est ratio appetibilis, & hæc consequitur rationem boni, quod in conuenientia consistit: consequitur autem tanquam denominatio quædam extrinseca obiecti voluntatis ab ipsa voluntate.

In fine tria esse distinguenda.

luntate, vt est facultas appetendi: ideo enim bonum dicitur appetibile, quia illius pōt esse appetitus, sicut etiam ideo dicitur obiectum visibile, quia videri potest, vt 1. par. disp. 104. cap. 2. ostendimus, & sicut visibile consequitur rationem coloris, quæ secundum se potest terminare actionem videndi, eodem modo appetibile consequitur rationem boni: sed denominatio hæc deriuatur a facultate voluntatis vt a forma extrinseca denominante, quatenus est principium appetendi. Tertio est ratio finis, & hæc est denominatio, quæ conuenit bono quatenus exercet officium causæ finalis. Cumque tria sint genera bonorum, vt patet ex dictis in disputatione prima cap. secundo, & disputatione sequenti cap. secundo, ex quibus duo tantum, nempe bonum, delectabile, seu iucundum, & honestum, possint esse id, cuius gratia cętera appetantur, in quo consistit munus, & officium causæ finalis, efficitur, vt his solum duobus generibus bonorum conuenire possit denominatio causæ finalis: atque ita latius pateat denominatio appetibilis, quæ tribus illis generibus bonorum conuenit, nempe delectabili, honesto, & vtili, quam denominatio finis, quæ duobus tantum generibus bonorum tribuitur. Cumque munus causæ finalis, vt diximus, solum sit per desiderium sui mouere ad electionem mediorum, & ad operationem ordinatam ad ipsum finem, sequitur hanc denominationem finis actu non conuenire bono ex eo, quod tantum moueat ad desiderium sui, tametsi bonum, quod sic amatur, latiori significatione dicatur finis, quia tale bonum est, quod aptum sit exercere munus causæ finalis, & quia reuera terminus est talis amoris, & desiderij. Hac præmissa notatione, argumenta primo capite allata pro priori sententia, facile dilui possunt: & obiter explicari, in quibus actionibus dicatur homo agere propter finem.

Satis fit primo testimonio.

S. Thomas.

Ad primum igitur testimonium, quod est Sancti Thomæ artic. præcedenti ad secundum, respondeo, eo loco Sanctum Thomam docere voluisse, hominem affectu voluntatis semper versari circa finem, aliquo modo, hoc est, circa bonum, quod gratia sui appetibile est, etiam quando operatur ipsam operationem imperatam a voluntate, in qua constituit sibi vltimum finem: non quia ipsa actio, quæ est vltimus finis, sit propter finem, sed quia voluntas, quæ versatur circa illam, dicitur esse circa vltimum finem: & ita in ea solutione dixit in hæc verba, *Vnde relinquitur, quod si actio humana sit vltimus finis, quod ipsa sit imperata a voluntate, & ita ibi aliqua actio humana, ad minus ipsum velle, est propter finem: quidquid ergo homo agat, verum est dicere, quod agat propter finem etiam agendo actionem, quæ est vltimus finis:* non quia ipsa actio, quæ est vltimus finis, sit propter finem sed quia tunc homo agit propter finem volendo illam: quare non dixit Sanctus Doctor, quidquid homo agat, illud agere propter finem: hoc enim verum non esset de ipsa actione, quæ est vltimus finis, sed dixit, quidquid agat, verum est dicere, quod agat, scilicet tunc propter finem, aliqua operatione, nempe, ipso affectu voluntatis, qui versatur circa finem.

S. Thomas.

Hic tamen modus agendi propter finem, de quo Sanctus Thomas disputat in ea solutione, non est proprius naturæ rationalis, sed cōmunis, & ideo in hoc articulo 2. statim quæsiuit, an agere propter finem sit proprium naturæ rationalis, huic autem quæstioni nō respondet absolute, sed adhibita distinctione, & inquit, creaturæ rationalis proprium esse, agere propter finem, vt præcedenti capitulo explicatum est. Bonum ergo, quod gratia sui appetitur, quando non mouet per desiderium sui ad desiderium alterius, dici potest finis, quasi in actu primo: quia aptum est, vt moueat per desiderium sui, & ita sit actu causa finalis: atque hac sola ratione operatio, quæ versatur circa ipsam, dicetur esse propter finem. In brutis autem affectus, qui versatur circa bonum, quod appetunt gratia sui, adhuc hac ratione non dicetur esse propter finem: quia bonum, quod appetitur a bruto, respectu illius non est finis, adhuc in actu primo. Ceterum tam in hominibus, quam in Angelis tunc solum dicetur finis actu exercens munus causæ finalis, quando per sui desiderium ad aliquid aliud desiderandum mouet.

Explicatur secundum testimonium.

Ad secundum testimonium ex quæstione 22. de veritate, articulo 2. fatemur, quod ait Sanctus Thomas, influere causæ finalis esse appeti, non quia in desiderium, quo appetitur, influat per modum finis, sed quia in desiderium aliorum, ad quod mouet, dicatur metaphorice mouere per desiderium sui: recte igitur dixit ipsum appeti esse influxum, quia per appetitum sui influit.

Tertium testimonium exponitur.

Ad tertium testimonium ex 3. contra gentiles capitulo secundo. Respondeo, cum asserit Sanctus Thomas, finem esse, quo tendit impetus agentis, verum dixisse: non quia tunc finis exerceat vere munus causæ finalis, cum ipsa intentione solum appetitur, sed quia illud, quo vltimo nos mouet affectus, est ipsum bonum, cui conuenit exercere munus causæ finalis.

Solutio primi argumentis.

Ad primam vero rationem dico, bonum, cui tribuitur munus, & ratio causæ finalis; duo quidem habere: vnum est, vt gratia sui, & non alterius ametur: alterum est, vt cetera gratia ipsius appetantur: prius autem sine posteriori non complet munus causæ finalis, sed constituit eam veluti in actu primo propinquo. Nam ex eo, quod ametur propter se, oritur, vt moueat, sicut causa finalis, ad desiderium aliorum: ad hoc autem non satis est, vt gratia sui ametur, nam & in brutis hic affectus reperitur circa bonum delectabile: sed requiritur etiam cognitio mediorum vtilium ad finem, ad quorum desiderium excitet, & moueat desiderium ipsius boni, quod propter se amatur: quare, licet appeti propter se sit fundamentum causalitatis finis, tamen nondum actu causat, donec ad desiderium aliorum per sui amorem moueat.

Solutio secundi.

Ad secundam rationem fatemur quidem finem ex eo, quod appetitur, & dicitur trahere ad se voluntatem, mouere eam, vt appetat media propter ipsum, sed multo magis, imo simpliciter exercere actu munus causæ finalis excitando desiderium mediorum per desiderium sui: non tamen hoc munus exercere circa desiderium, & amorem sui, sed desiderium sui esse veluti actum primum, ex quo procedit ad secundum, qui in desiderio mediorum consistit: actum autem secundum consistere in eo, vt electio mediorum ex desiderio, & amore finis oriatur, non ideo, vt tribuat medijs rationem (vt vocant) appetibilitatis: nam, vt ostendimus disputatione 1. cap. 2. in medijs est sua ratio boni, & appetibilis, nec eam habent a fine, veluti a forma, licet finis sit primarium appetibile respectu eorum. Neque obstat, quod in ratione dicebatur, electionem circa media nasci ex intentione finis in genere causæ efficientis physicæ, quo minus dicamus, in hoc actu efficiendi electionem esse duplicem actum causæ, & efficientis, & finalis, quarum finalis metaphorice, efficiens vero proprie mouere dicitur: quoniam deriuatio illa electionis ab intentione ad duo referri potest, nempe ad desiderium, & intentionem finis, & ab hac oritur, vt a causa efficienti, vt infra disputatione 33. capite secundo dicemus, & ad ipsum finem desideratum, & ab hoc dicitur esse in genere causæ finalis, & ipse dicitur ad electionem mouere, non physicè, sed metaphorice, quia non secundum esse reale suum actualis existentiæ, sed per apprehensionem, & desiderium sui mouet, & in hoc proprijssime attenditur motio actualis finis, licet in eo etiam attenderetur, quod ad sui desideriū excitare diceretur voluntatem.

Electio oritur a fine finaliter, ab amore finis efficitur.

Ad

Solutio tertij. Ad tertium respondeo desiderium finis esse operationem rationalis naturæ, & illius esse causam efficientem, sed non esse causam finalem actu, quia hæc tantum est respectu mediorum, vt probauimus: neq; video, qua necessitate cogamur, cuiuis operationi rationalis naturæ assignare causam finalem actu: & hinc patet solutio quartæ rationis. *Solutio quarti.* Nam amor Dei in patria non versatur circa Deum, sicut circa causam finalē, quæ actu moueat, vt causa finalis, & exerceat munus illius: nec vlla ratione videtur necessarium id concedere.

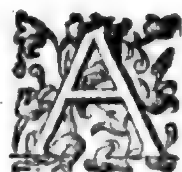
Ad vltimum respōdetur. Ad vltimam rationem concedimus modum illum loquendi, voluntas trahitur, aut allicitur a bono delectabili, quando ipsum amat propter ipsum, anteaquā ad media moueatur: ex hoc tamen modo loquendi nō licet inferre bonum illud exercere munus causæ finalis actu respectu desiderij, & amoris sui: alioqui etiam in brutis concedere deberemus veram motionem causæ finalis, siquidem eorum apppetitus dicitur allici, & attrahi a bono delectabili. Hic igitur modus tractionis communis videtur cuiuis obiecto, circa quod facultas quæcunque operari dicitur, vt explicuimus cap. 2. huius disputationis: motio autem peculiaris finis in eo solum ostenditur, vt ex desiderio ipsius oriatur desiderium mediorum.

Quæ operationes sint propter finem. Ex quibus omnibus perspicuum fiet, quænam operationes nostræ dicantur esse propter finem: nam si de fine loquamur in actu primo, & latiori significatione, etiam desiderium ipsius finis dicitur esse propter finem. Si vero sit sermo de fine, vt actu exerceat munus causæ finalis, solum electio mediorum, & operationes ordinatæ vt media ad consequendum finem, dicentur esse propter finem.

ARTICVLVS III.

Vtrum actus hominis recipiant speciem ex fine.

Infra ar. 4 & q. 18. a. 2. & 3.



AD tertium sic proceditur. Videtur quod actus humani non recipiant speciem a fine, finis enim est causa extrinseca, sed vnumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco, ergo actus humani non recipiunt speciem à fine.

Præterea. Illud, quod dat speciem, oportet esse prius, sed finis est posterior in esse, ergo actus humanus non habet speciem à fine.

Præterea. Idem non potest esse, nisi in vna specie, sed eundem numero actum contingit ordinari ad diuersos fines, ergo finis non dat speciem actibus humanis.

Lib. 2. c. 18 circ. prin. to. 1. *Sed contra est, quod dicit Aug. in lib. de moribus Eccl. & Manichæorum: Secundum quod finis est culpabilis, vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia, vel laudabilia.*

Respondeo dicendum, quod vnumquodque sortitur speciem secundum actum, & non secundum potentiam: vnde ea, quæ sunt composita ex materia & forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas, & hoc etiam considerandum est in motibus proprijs. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem, et passionem, vtrumque horum ab actu speciem sortitur: actio quidem ab actu, qui est principium agendi: passio ab actu, qui est terminus motus nostri: vnde calefactio actio nihil aliud est, quam motio quædam à calore procedens, calefactio vero passio nihil aliud est, quam motus ad calorem. Definitio autem manifestat rationem speciei, & vtroque modo actus humani, siue considerentur per modum actionum, siue per modum passionum, speciem a fine sortiuntur, vtroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo mouet seipsum, & mouetur a seipso: dictum est autem supra, quod actus dicuntur humani inquantum procedunt a voluntate deliberata, obiectum autem voluntatis est bonum & finis, & ideo manifestum est, quod principium humanorum actuum in quantum sunt humani, est finis, & similiter est terminus eorundem: nam id, ad quod terminatur actus humanus, est id, quod voluntas intendit tanquam finem: sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis, & quia, vt Ambr. dicit super Lucam, Mores proprie dicuntur humani, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine: nam idem sunt actus morales & actus humani.

Ad primum ergo dicendum, quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum, vt principium vel terminus: & hoc idem ipsum est de ratione actus, vt scilicet sit ab aliquo quantum ad actionem, & vt sit ad aliquid quantum ad passionem.

Ad secundum dicendum, quod finis secundum quod est prior in intentione, vt dictum est, secūdum hoc pertinet ad voluntatem, & hoc modo dat speciem actui humano, siue morali.

Ad tertium dicendum, quod idem actus numero secundū, quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad vnum finem proximum a quo habet speciem, sed potest ordinari ad possibiles fines remotos, quorum vnus est finis alterius: possibile tamē est, quod vnus actus secundum speciem naturæ ordinetur ad diuersos fines voluntatis: sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secūdum speciem naturæ potest ordinari, sicut in finem ad conseruationem iustitiæ, & ad satisfaciendum iræ, & ex hoc erunt diuersi actus secundum speciem moris: quia vno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitij, non enim motus recipit speciem ab eo, quod est terminus per accidens, sed solum ab eo, quod est terminus per se, fines autem morales accidunt rei naturali, & e conuerso ratio naturalis finis accidit morali, & ideo nihil prohibet actus, qui sunt ijdem secundum speciem naturæ esse diuersos, secundum speciem moris, & è conuerso.

Notationes circa articulum.

CONclusio est, *Actiones humanæ speciem accipiunt ex fine.* Circa doctrinam huius articuli primo obseruandum est, cum dicimus actiones humanas accipere speciem a fine, intelligendum esse iuxta commu- *Conclusi... Primo a... seruādu...*

nem sententiā Doctorum, qui affirmant habitus, & facultates ex actibus, actus autem ex obiectis speciem sumere, hoc est, per ordinem ad hæc eorum species dignoscendas esse. An vero ordo ille sit de essentia ipsius habitus in genere qualitatis, & de essentia facultatis, & operationis, & ab eis realiter distinguatur, non est nostri instituti hoc loco disputare.

Secundo obseruandum. S.Thomas. Secundo explicanda est propositio illa, quam assumit S.Thom. vt probet suam conclusionem, nempe omnem actionem speciem suam accipere a principio, passionem vero a termino: vt enim ipse plane fatetur 1.p.q.77. hoc solū vniuersum verum est de actionibus facultatum cognoscentium, & appetentium, nam in ijs principium, & terminus idem sunt, nempe obiectum ipsum, in actionibus vero naturalium agentium solum potest esse vera propositio intellecta de actionibus, quas vocant vniuocas: quare S.Doctor ibidē sic ait, *Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel fine, seu termino.* Porro autem per principium actionis non solum intelligere S.Thom. principium efficiens, sed etiam principium per modum finis, colligitur ex eodem S.Tho.1.part.quæst.105.art.5.vbi omnes causas, præter materiam, dicit posse esse principia actionum.

Tertio obseruādum. Tertio obseruandum est, cum ait S.Thom. in solut. 3. eandem actionem non posse esse in duabus speciebus, loqui de actione secundum genus naturę, & substantiam suam, quod verissimum est: at vero secundum genus moris, quod accidentarium est actioni humanæ, vt disput.51.c.2. ostendemus, non negat, imo concedit, eandem actionem humanam esse posse in duplici specie, de quo nos vberius dicemus, q.18.a.7. in not.circ.sol.1. vbi etiam ostēdemus, vtrum ex duabus speciebus malitiæ, quæ in eadem actione concurrere possunt, vna debeat esse primaria, & veluti substantialis in eo genere, alia vero quasi secundaria, & accidentaria, an plures species moris possint ex æquo eidem actioni conuenire.

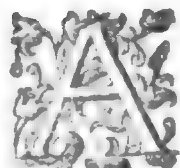
Quarto obseruandū. Quarto, quomodo finis habeat rationem obiecti primarij in genere moris tribuēs primariam speciem omni actioni interiori voluntatis tam intentionis, quam electionis. comparatus vero cum actione exteriori, quæ assumitur vt medium, habeat rationem circunstantiæ, & tribuat secundariam speciem malitię moralis, in disput.51.cap.2. monstrabimus.

Quinto obseruādum. Quinto denique hic disputari solet, vtrum omnis actio humana sumat speciem moris a fine, cum sint actiones indifferentes, quæ non videntur esse in aliqua specie moris: & nonnulli Thomistæ, qui putant actiones, ex obiecto suo indifferentes, non esse in aliqua specie moris positiue, dicunt Sāctum Thom. non *S.Thomas.* docuisse omnem actionem humanam ex suo fine speciem sumere, sed indefinite id solum pronuntiasse, quia bonæ, & malæ actiones inde suam speciem accipiunt: nec ab hoc abhorret Sanctus Doctor, qui, vt infra videbimus disput.52.cap.4. plane docuit quæst. 18.art.9. ad primum, actiones, quæ dicuntur ex suo fine, & obiecto indifferentes, non esse in aliqua specie positiua indifferentis actionis: sed tantum dici indifferentes, quia nec sunt bonæ, nec malæ: de hoc tamen ibidem vberius differendum est.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum sit aliquis vltimus finis humanæ vitæ.

In 3.d.3.q.2 art.2.



D quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit aliquis vltimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in infinitum. Bonum enim secundum suam rationem est diffusiuum sui: vt patet per Dionys.7.c. de diu.no. *Cap.2. de diui.no in princ.* *Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet, quod illud bonum diffundat aliquid bonum: & sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis, ergo in finibus est processus in infinitum.*

Præterea. Ea, quæ sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt: vnde, & mathematicæ quantitates in infinitum augentur. Species etiam numerorum propter hoc sunt infinitæ: quia dato quolibet numero, alium maiorem excogitare potes: sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis: ergo videtur, quod in finibus procedatur in infinitum.

Præterea, bonum, & finis est obiectum voluntatis, sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam: possum enim velle aliquid, & velle me velle illud, & sic in infinitum: ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum: & non est aliquis vltimus finis humanæ voluntatis. *Tex.8.to.3*

Sed contra est, quod philosophus dicit.2.meta. quod qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni, sed bonum est, quod habet rationem finis, ergo contra rationem finis est, quod procedatur in infinitum: necesse est ergo ponere vnum vltimum finem.

Respondeo dicendum, quod per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte. in omnibus enim, quæ per se habent ordinem adinuicem, oportet, quod remoto primo, remoueantur ea, quæ sunt ad primum. Vnde philosophus probat in 8. phy. quod non est possibile in causis mouentibus procedere in infinitum: *Tex.34. to.m.2.* *quia non esset principium mouens: quo subtracto alia mouere non possunt cum non moueant, nisi per hoc, quod mouentur a primo mouente. In finibus autem inuenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, & ordo executionis: & in vtroque ordine oportet esse aliquid primum: id enim, quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium mouens appetitum: vnde subtracto principio appetitus a nullo moueretur: id autem, quod est principium in executione, est, vnde incipit operatio: vnde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est vltimus finis, principium autem executionis est primum eorum, quæ sunt ad finem: sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere, quia si non esset vltimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his, quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet. Ea vero, quæ non habent ordinem per se, sed per accidens sibi inuicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere: causæ enim per accidens indeterminatæ sunt, & hoc etiam modo conuenit esse infinitatem per accidens in finibus, & his quæ sunt ad fines.*

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod

ipsum

ipsum ab alio procedat, & ideo cum bonum habeat rationem finis, & primum bonum sit vltimus finis, ratio ista non probat, quod non sit vltimus finis, sed quod à fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea, quæ sunt ad finem, & hoc quidem competeret si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cuius est secundum aliquam causam certam profluere in causata, aliquis certus modus adhibetur bonorũ effluxui à primo bono, à quo omnia bona participãt virtutem diffusiuam: & ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed sicut dicitur Sap. 11. Deus omnia disposuit in numero, pondere, & mensura.

Ad secundum dicendum, quod in his, quæ sunt per se, ratio incipit à principijs naturaliter notis, & ad aliquem terminum progreditur: vnde philosophus probat in primo posteriorum, quod in demonstrationibus non est processus in infinitum, quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad inuicem connexorum, & non per accidens: in his autem, quæ per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere: accidit autem quantitati aut numero præexistenti in quantum huiusmodi, quod ei addatur quantitas aut vnitas, vnde in huiusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum. Tex.6.to.1

Ad tertium dicendum, quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra seipsam per accidens se habet ad ordinem finium, quod patet ex hoc quod circa vnum & eundem actum indifferenter semel, vel pluries supra se ipsam voluntas reflectitur.

Notatio circa Articulum.

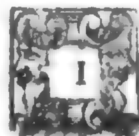
COnclusio est. *Impossibile est in finibus in infinitum procedere*: intelligit autem Sanctus Thomas impossibilem esse processum in infinitum tam in ordine intentionis, quam in ordine executionis. Ordinem intentionis inquit incipere ab vltimo fine, & procedere ad media, quibus finis comparandus est: contra vero, ordinem executionis incipere a medijs, & procedere ad consequutionem finis: de quo duplici ordine dictum à nobis est 1.par.disput.89. cap.7. & dicemus infra disput.46. cap.2. Porro autem in vtroque ordine non posse esse processum in infinitum, facile probat Sanctus Thomas, quia nisi esset vnus finis vltimus, a quo inciperet consultatio, nunquam consultaremus: si autem nõ esset vnum primum medium, a quo inciperet executio, nunquam exequi inciperemus. Sic respondet Sanctus Thomas quæstioni propositæ in titulo articuli, nec vnquam dicit, dari aliquẽ vltimum finem humanæ vitæ: ex hac tamen doctrina manifeste sequitur dari, vt disput. sequenti patebit. Ratio San. Thom.

Vtrum sit aliquis finis, qui in alium ordinetur.

DISPVT. IIII.

Duæ sententiæ Scholasticorum.

CAPVT I.



INstitutum Sancti Thomæ in præsenti artic. in eo potissimum versatur, vt probet, esse aliquem vltimum finem humanæ vitæ: quod, vt in notatione circa articulum diximus, ex eo solum probat, quia in finibus non potest esse processus in infinitũ, sed tandem veniendum est ad aliquem primum finem, ex quo incipiat omnis consultatio, & ordo intentionis. Rationes vero, quibus Aristot. probat, hũc processum non posse fieri in infinitum, difficultatem habent, nec alicuius momenti sunt, si verum est, rationem finis non tantum conuenire fini, qui vltimus est sed etiam medijs, quæ ad talem finem assumuntur: atque ideo operæpretium duxi prius examinare, an sit aliquis finis, qui in alium ordinetur.

In qua controuersia varia sunt Doctorum placita: quidam enim censent rationem causæ finalis non tantum conuenire vltimo fini, qui nullius gratia appetitur, sed etiam alijs intermedijs, qui, cum gratia alterius appetantur, nihilominus habent rationem finis, quatenus gratia illorum alia appetuntur. Iuxta quam opinionem non solum media habent rationem finis, quatenus habent aliam bonitatem coniunctam cum bonitate medij, sed secundum eandem etiam bonitatem, qua sunt media ad aliquem finem. Nemo enim dubitare potest, eandem rem posse habere duas bonitates, alteram vtilis ad finem, & hac ratione esse medium ad talem finem, alterã vero delectabilis, aut commodi, & hac ratione esse finẽ, qui appetatur gratia sui, & non alterius gratia: vt eadem potio potest esse vtilis ad sanitatem, & hac ratione appeti propter sanitatem, tanquam propter finem, & potest esse dulcis, & hac ratione amari gratia sui. Prædicti igitur Doctores non tantum hoc asserunt, quod mea quidem sententia extra controuersiam est, sed etiam eandem rem ratione eiusdem bonitatis, habere duplicem respectum, & rationem, nẽpe finis, & medij, ita vt quatenus amatur gratia alterius, sit medium, at vero, quatenus alia amantur gratia ipsius, sit finis: & huiusmodi finem appellant intermedium.

Hanc sententiam nonnulli tribuunt Gab. in 2. dist. 38. quæst. 1. art. 1. opinio tamen Gabr. quam ipse ibidẽ testatur esse Grego. eadem dist. q. 1. art. 1. me iudice, alia est. Et primum quidem vterque aperte docet, finem tribus modis dici posse, communiter, proprie, & proprijssime, seu magis proprie: finem communiter vocant quodcumque obiectum, quod a voluntate volitum est, siue illud sit medium, siue sit finis. Sic putant capi ab August. 2. de Trinit. cap. 6. vbi ait, voluntas videndi, finem non habet nisi visionem, & voluntas videndi fenestram finem habet visionem fenestræ: constat autem aliquam ex illis esse medium: affert enim ibi exemplum de eo, qui vult videre fenestram, vt per eam videat transeuntes, de quo testimonio satis a nobis dicendum est disp. 33. cap. 1. Finis autẽ proprie secundũ hos authores dicitur obiectum, quod ita volitũ est, vt propter ipsum aliud etiam sit volitum, licet ipsum sit volitum propter aliud, & huiusmodi est medium, quod dici solet intermedium, quod quidem est propter finem vltimum, & aliud medium est propter ipsum, vt cum aliquis deambulat propter attenuationem humorum, & hanc vult gratia sanitatis. Sed finis magis proprie in sententia horum doctorum est obiectum voluntatis, quod

ita volitum est, vt cetera gratia ipsius, & ipsum nullius alterius, sed solum sui ipsius gratia volitum sit. Et hoc tertio modo inquit Greg. accipi finem ab Auicenna, & ab Arist. & iuxta commentatorem hanc esse definitionem causæ finalis, quam sententiam ipse probare videtur. Sic etiam Gab. loco citato cum dicat, sicut Greg. his tribus modis vsurpari finem, nihilominus non ait causam finalem his tribus modis, sed tantum tertio illo modo definiri. Recentiores vero, qui etiam medijs tribuunt rationem finis, plane loquuntur de fine, quatenus exercet munus causæ finalis. Allegare tamen possunt pro se Ocamum in secundo quæst. 3. articulo secundo, corollario 2. & 3. vbi supponere videtur esse fines intermedios: id quod expresse docet Ægidius in 2. d. 38. quæst. 1. art. 2. concedens aperte fines inter medios, circa quos cōcedit nō tantum electionem, sed etiam intentionem, quæ solum dicitur versari circa finem.

Auicenna. Aristot. *Gabr.* *Ocamus.* *Aegid.*

Hæc opinio confirmari potest testimonijs Arist. & rationibus: primum quidem, quia Arist. 2. Physicorum cap. 3. tex. 29. & 30. & 5. metaphysic. cap. 2. postquam definiuit finem hoc modo, *Cuius gratia cætera sunt*, veluti gratia sanitatis fit deambulatio, addidit multa alia intermedia, quæ videtur assignare tanquā fines, vt attenuationem finem deambulationis, &c. Et hoc modo interpretatur Aristotelem Sanctus Thomas vtrobique, vt concedat fines intermedios. Et 1. Ethicorum cap. 7. inter fines assignat vnum perfectissimum, qui nullius gratia appetitur, & aliquos fines, quos propter alios expetimus: ergo concedit fines aliquos intermedios.

Arist. Confirmatur prima opinio auctoritate. *S. Thomas.*

Præterea ratione eadem opinio probatur: primo, quia Aristoteles locis citatis inquit, tunc nos reddidisse causam finalē, quoties interrogati propter quid aliquid fiat, respondemus, propter hoc, aut, vt in græco habetur, *Vt fiat hoc*: vt si quis interroget propter quid ille deambulat? & respondemus, vt sanetur: hoc autem modo respondere possumus per ea, quæ sunt intermedia, quæ etiam habēt rationem medij, vt si quis interroget, ad quid deambulat? respondet, vt extenuet, & concoquat humores: cum tamen hæc extenuatio sit medium ad sanitatem tanquam ad finem, qui vlterius in alium non ordinatur: ergo quæcunq; sunt intermedia, etiam habent rationem finis. Secundo causæ intermediæ ita proprie sunt causæ efficiētes, & conclusiones ex primis principijs deductę, ita sunt vere principia sequentium cōclusionum, sicut prima causa efficiens, & primum principium: ergo intermedia, ita erunt causæ finales, sicut est finis vltimus: Aristot. enim comparat finem in practicis, principijs in speculatione. Tertio, sicut voluntas mouetur à fine ratione bonitatis ipsius affectu intentionis, ita etiam media mouent voluntatem ad electionem ratione suæ bonitatis vtilis: si enim non mouerent ratione suæ bonitatis, nulla esset ratio, ob quam potius eligeretur hoc medium, quam illud: eligitur autem hoc potius, quam illud, quia vtilius existimatur: ergo ratione suæ bonitatis mouet: quare aut vtraque, aut neutra debet esse motio finis. Adde, quod Arist. 2. Physicorum cap. 3. & 1. Ethicorum cap. 7. asserit, finem, & bonum idem esse. Hæc autem ratio, si alicuius momenti est, non solum probat ea, quæ intermedia sunt ad finem vltimum consequendum, esse et fines ratione bonitatis vtilis, quam habent, sed etiam primum medium, à quo incipit ordo generationis, & executionis, habere rationem finis.

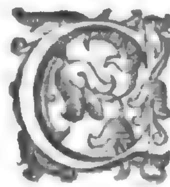
Ratione probatur eadem opinio. *Secūda ratio.* *Tertia ratio.* *Confirmatur.*

Alij vero recentiores asserunt, in fine posse duo considerari: alterum est, esse causam finalem: alterū est, esse terminum, quod explicari solet illa particula *propter*, vel particula *vt*, vt cum dicimus, deambulat propter sanitatem, vel, deambulat vt sanetur. Dicunt igitur, rationem causæ finalis non conuenire intermedijs adductis rationibus, quas cap. sequenti afferemus: concedunt tamen propter testimonia adducta, & non nullas ex rationibus allatis, conuenire intermedijs alteram rationem finis, nempe rationem termini explicari solitam per illas particulas *propter*, & *vt*, idque existimant modo loquendi Sanctorum Patrū, & Scripturæ admodum consentaneum: cum sæpius dicatur, Christum venisse in hunc mundum propter nos homines, & propter nostram salutem. Ceterum prædicti Doctores affirmant neutram rationem finis conuenire posse primo medio, a quo ordo generationis, & executionis capit exordium: quia tale medium neque mouet, vt causa finalis, si cetera intermedia non mouent: nec dicitur aliquid esse, aut fieri propter ipsum, cum tamen ex ratione vltima prioris sententiæ manifeste colligatur, etiam primum medium ordine generationis habere rationem finis, quatenus appetibile est.

Aliorū recentiorū opinio.

Intermedia non habere veram rationem finis, verior multo opinio est.

CAPVT II.



Controuersiam hanc à quibusdam Theologis, & philosophis leuiter tactam in nostro collegio Complutēsi ex professo disputaui anno Domini 1579. vt doctrinam huius articuli elucidarem, & collatis omnibus Arist. testimonijs, & efficacioribus rationibus, pronunciaui, intermedijs proprie nō conuenire rationem finis, aut causæ finalis: quod postea nonnulli recentiores Theologi testimonijs, & rationibus præcedenti cap. allatis oppugnare conati sunt. Alij vero tertiam opinionem superiori capite memoratam excogitarunt, vt vtranque conciliare viderentur: omnibus tamen denuo attente perspectis, nihil inueni, quod priorem sententiam labefactare posset: quinimmo loca omnia Aristotelis, & rationes, quæ contra illam propriori allata sunt, iam diu à nobis ibidem allata, & explicata fuerant. Nunc vero eadem repetentes prędictam sententiam fortius cōfirmare decreui, quæ in duobus consistit: vnum est, rationem causæ finalis proprie non conuenire intermedijs: alterum est, etiamsi aliquando intermedijs conueniat, modus ille loquēdi per particulas *propter* & *vt*, prout superius explicatum est, tamen illis rationem causæ finalis proprie non denotari. Prior pars huius sententiæ, nempe rationem causæ finalis intermedijs nō conuenire, testimonijs præcipue, & rationibus etiam inde deductis ostenditur. Nam cum hæc controuersia non tam rerum, quam vocum esse videatur, & in modo loquendi imitari debeamus antiquos Philosophos, easque definitiones, quas ipsi tradiderunt, amplecti, nec nouas definitiones, aut vsus vocum introducere licitum sit, pręcipuum in hac re fundamentum in testimonijs Philosophorum esse debet.

Primum igitur Aristoteles 2. Physicorum, cap. 3. tex. 29. sic definit finem, *cuius gratia cætera fiunt*: per *cætera* intelligit omnia præter ipsum. Hæc autem definitio non potest conuenire intermedijs: nullum enim est intermedium, cuius gratia cetera fiant, sed aliqua tantum, si ipsum est id, cuius gratia. Et quamuis uox illa *cætera*, addita sit ab Argyropilo, ex cuius translatione uerba citata desumpta sunt, & ea in Gręco non habeatur, tamen non inepte uidetur addita, cum Aristoteles 1. Ethicorum cap. 7. definiens bonum, quod unicuique bonum est, dixerit, *An id, cuius gratia cætera aguntur?* quasi dicat, est sane: hoc enim modo interrogandi, quo sæpius vtitur, explicare solet suam sententiam; postea vero assignat exempla, & subdit, *In actione etiam omni, electio neue id, quod est finis, huius enim gratia cætera omnes agunt:* ac si dicat, bonum est id, quod est finis.

Primū auctoritate probatur. Arist. *Argyropilus.* *Arist.*

Deinde idem Aristotel. secundo, metaphysicæ c. secun-

Secundum testimonium Arist.

secundo probat, non posse fieri processum in infinitum in causis: & postquam de reliquis causis hoc probauit, de fine id ipsum hac ratione demonstrat. *Item ipsum cuius causa finis, tale autem est, quod non est alterius gratia, sed cuius causa cetera. Quare si tale erit vltimum, non erit infinitum: quod si nihil tale, non erit ipsum cuius gratia: sed qui faciunt infinitum, latet eos, quod boni naturam auferunt.* Si autem intermedia haberent rationem finis, etiam si processus fieret in infinitũ, non recte sequeretur, de medio tolli rationem finis, quia in intermediis maneret. Respondent aliqui, ideo tolli rationem finis, nec eam manere posse in intermedijs, si concedatur processus in infinitum, quia sublato fine extremo, intermedia non possunt appeti, ac proinde non possunt subire rationẽ finis: quemadmodum, sublata prima causa efficiente, tollitur e medio omnis alia secũda causa, quæ indiget prima, vt ab ea moueatur. Verum ex verbis citatis liquido constat hac ratione non fuisse vsum Aristotelem, sed alia longe diuersa, atque nostro instituto omnino accommodata, quæ talis est. Finis est, cuius gratia cetera, & ipse nullius gratia, ergo finis est extremum, & vltimum: si enim non esset vltimum, iam esset alterius gratia: ergo, qui concedunt processum in infinitum in finibus, ipsam rationem boni, nempe propter se appetibilis de medio tollunt. Quocirca, vt superiori capite notaui, Gabriel, & Gregorius plane affirmant, causam finalem eam esse, quæ nullius alterius gratia est, & cetera omnia gratia ipsius. Hoc e[o]dem modo prædictam definitionem finis explicant Auerroes, & Alexander in illud cap. 2. libri 2. Metaphysicæ.

Effugium aliquorũ.

Concluditur.

Auerroes. Alexan. Tertium testimonium Arist. S. Thom.

Postremo Arist. 8. Ethicorum cap. 2. assignauit triplex genus amabilium: primum vocauit bonum, alterum iucundum, tertium vtile, definit autem vtile his verbis, *atque id vtile videtur esse per quod efficitur aliquod bonum, aut voluptas.* Et in hæc tria genera diuisit sanctus Thomas 1. parte quæst. 5. ar. 6. ipsum bonum, nempe in bonum honestum, quod Arist. appellauit bonum, & in bonum delectabile, quod appellauit Aristoteles iucundum, & in bonum vtile, quod etiam dixit Aristoteles vtile, & hoc noluit bonum appellare, sed amabile. Ex his autẽ tribus generibus amabilium inquit Aristot. (& consentit Sanctus Thomas) duo esse fines, nempe bonum, seu honestum, & iucũdum, seu delectabile: ait enim, *Quare fit, vt amabilia sint ipsum bonum, & iucundum, vt fines.* Ergo est sententia Aristot. media ea ratione, qua intermedia sunt, non possunt habere rationem finis: nam eatenus solum media sunt, & vt talia amãtur, quatenus vtilia sunt: vtile autem, vt vtile, non potest subire rationem finis; siquidem ratio finis solũ conuenit honesto, & iucundo. Quodsi in intermedijs præter rationem vtilitatis, qua media sunt, sit etiam aliqua ratio honesti, aut iucundi, nemo negat (nec de hoc vlla controuersia est) eis etiam cõuenire rationem finis: vt enim initio admonuimus, varietas opinionum est in eo, vtrum intermedijs ratione vtilitatis, qua media sunt, possit cõuenire ratio finis an non.

Ratio probans conclusionem ex testimonio Aristotelis.

Atque hæc ratio ex hoc postremo Aristotelis testimonio deprompta, inde etiam optime potest confirmari, quia vtile, quatenus vtile est, non potest appeti gratia sui, ergo nec aliquid aliud appeti poterit gratia ipsius: nam bonitas, quæ ex se non sufficit, vt gratia sui aliquid appetatur, quo modo sufficiet, vt aliud gratia illius ametur? Porro autem vtile, quatenus vtile, ideo non potest gratia sui amari, sed semper gratia alterius, quia non est absolute, & secundum se, sed relate, & ad aliud bonum, hoc est, eatenus bonum censeri debet, quatenus conducit ad acquirendum honestũ, aut iucundum: si ergo ipsum vtile non potest absolute amari, sed relate, & gratia alterius, fit, vt omne quod ad tale vtile ordinatur, & ideo appetitur, non possit appeti gratia vtilis, sed gratia illius, ad quod vtile etiã vlterius ordinatur, & cuius gratia appetitur. Hæc solũ poterit esse differẽtia, quod medium vtile ceteris propinquius fini proxime amatur gratia finis proxime per ipsum consequendi: remotum autem medium vtile amatur gratia finis consequendi per medium propinquum, quia vtilitas remoti medij eatenus confert ad medij consequutionem, quatenus per mediũ propinquum sua efficacitate attingit finem.

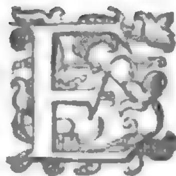
Ceterum obseruanda est doctrina, quam trademus infra disput. 75. cap. 2. nempe, aliquando hominem procedere in applicatione mediorum, quando iam non recordatur expresse finis sibi initio propositi: tũc autem saltem manet confusa quædam intentio finis, quatenus manet appetitus alicuius medij, prout vtile est: impossibile enim est actu appeti aliquid prout vtile est, & non ex voluntate aliqua, quæ actu maneat circa finem, saltem confuse apprehensum: quodsi non maneat nec voluntas finis confuse apprehensi, iam medium non poterit appeti prout vtile, sed quatenus honestum, aut iucundum, seu delectabile secundum se. His omnibus adde rationẽ desumptam ex doctrina S. Thom. 1. p. q. 19. art. 5. & 1. cõtra g. cap. 86. & 87. vbi, vt explicuimus 1. p. disp. 82. cap. 2. docet Deo nullam rem esse rationem volendi, præter suam bonitatem, quia nulla res cum ipso Deo comparatur per modũ finis, præter suam ipsius essentiam. Quamuis enim Deus non habeat veram causam finalem, quæ respectu ipsius, & voluntatis eius habeat veram rationem causæ finalis secundum se, vt ibidem ex mente doctoris sancti etiam probauimus; tamen Deo assignamus aliquid, quod sit veluti ratio volendi per modum finis, sicut eo loco explicatum est, ratione cuius dicitur Deus velle vnum propter aliud, hæc autem ratio solum est ipsamet essentia Dei. Quare, vt notauit S. Thom. recte dicitur Deus velle aliquam creaturam propter semetipsum quia seipsum respicit Deus per modum finis; sed non velle vnã creaturam propter aliam, tametsi dicatur velle, vnam creaturam esse propter aliam. Velle enim vnum propter aliud, est voluntatem vnius esse veluti causam ex parte finis volendi aliud, & cum sola essentia Dei comparetur cum ipso Deo sicut ratio finalis, creaturæ vero comparentur vt media, recte dicitur Deus velle creaturas propter semetipsum, sed non velle vnam creaturam propter aliam. At vero velle vnum esse propter aliud, non denotat vnum esse rationem finalem volendi aliud, sed voluntatem ita illa duo velle, vt vnum velit esse, & deseruire ad comparandum aliud; quod inter ipsa media contingere potest. Ex hac doctrina sumitur efficax ratio, nam si vnum medium esset vere causa finalis uoluntati creatæ respectu alterius medij, uere diceretur uelle unum medium propter aliud, cumque eadem proportione seruata philosophari deberemus de uoluntate Dei, similiter diceremus, Deum uelle unam creaturam propter aliam; & non tantum uelle unam esse propter aliam: & ita quãuis nulla creatura esset Deo uere causam finalis comparatione alterius creaturæ, tamen uere una creatura esset ratio finalis diuinæ uoluntati comparatione alterius creaturæ: sicut sua ipsius essentia suæ uoluntati non est uere ratio causæ finalis, sed ratio solum per modum finis: diuinæ autem uoluntati ex mente S. Thom. una creatura non est ratio finalis comparatione alterius] & ideo Deus non dicitur uelle unam creaturam propter aliam, ergo signum est inter ipsa media unum non esse nostræ uoluntati uere causam finalem comparatione alterius. Quam ob rem S. Doctor 1. p. quæst. 19. art. 5. ad 3. dixit diuinam uoluntatem solum moueri a bonitate ipsiusmet Dei, non autem a bonitate creaturæ: non alia quidem ratione, nisi quia bonitas Dei comparatur ut finis ipsius, sed creaturæ comparantur ut media.

Et hinc etiam probatur posterior pars nostræ sententiæ, nempe intermedijs aliquando conuenire particulas illas, quæ uidentur propriæ causæ finalis, scilicet *propter*, & *vt*, non quia sint causa finalis volendi aliquid, neque quia voluntas uelit unum me-

dium propter aliud, sed quia, si per se, & proprie loqui velimus, vnum medium est vt sit aliud, & voluntas vult vnum esse propter aliud, aut vult vnum esse, vt sit aliud, vt ex doctrina Doctoris angelici deduximus: tametsi vulgares philosophi non attendentes hanc differentiam, non tam proprie interdum dicant, voluntaté nostram velle vnum mediũ propter aliud.

Dari vltimum finem humanæ vitæ, ex prædicta doctrina ostenditur.

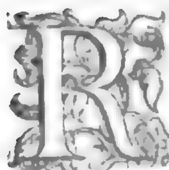
C A P V T III.



Prima ratio. *Aristot.* EX hac doctrina optime colligitur, non posse esse processum in infinitũ in finibus, quod ex professo probat Arist. 2. illo metaphy. c. 2. nam si intermedia non possunt habere rationem finis, necesse est venire ad vltimum quoddam, quod sit gratia sui, & reliqua gratia ipsius: hic autem erit finis, in quo sit status, tanquam in vltimo. *Secunda ratio.* Præterea probat Aristot. eodem cap. quia quicumque aufert vltimum finem concedens processum in infinitũ in finibus, aufert de medio ipsam rationem finis, quod, & ipsum nomen indicat: finis enim idẽ videtur, quod vltimum: ablato igitur vltimo, aufertur finis, quinimo e medio etiam tollitur ipsum bonum, vt intulit ibidem Arist. *Aristot.* intelligens per bonum, non vtile, sed quod honestum & iucundum est, & gratia sui appetibile, vt supra explicuimus. Nam finem, & bonum pro eodem accipit Aristot. 2. Phys. c. 3. tex. 31. & 1. Ethicorum ad Eudemum prope finem, & 1. Ethicorum c. 7. imo, & S. Tho. *S. Thom.* *Alexan.* 1. p. q. 5. art. 4. & Alex. 1. p. q. 17. memb. 3. tametsi idem S. Doctor eadem q. art. 6. dicat etiam tria esse genera bonorũ, vt supra retulimus. *Tertia ratio.* Postremo probatur, non esse processum in infinitum in finibus, sicut neque in medijs, sed esse vltimum finem, ex quo initium sumit consultatio, & deliberatio, & vltimum medium, in quo finitur consultatio, & deliberatio, seu ordo intentionis, & ex quo incipit ordo generationis, & executionis, vt q. 14. art. 6. dicemus: quia, vt optime ait *Arist.* *S. Thom.* Aristot. ibidem, & S. Thom. in hoc art. nunquam consultare inciperemus, neque initium haberet executio, nisi esset vltimus finis, & primum medium. His sane rationibus optime probatum est, necessarium esse assignari vltimum aliquem finẽ in singulis nostris actionibus. Ceterum esse aliquem vltimum finem totius humanæ vitæ, in quem omnes tendere debeant, præter fines particulares in singulis actionibus, non probat S. Thom. facile tamen deduci potest, quia, si in singulis actionibus debet assignari aliquis finis vltimus, necesse quoque est ex natura rei esse aliquam rem, quę sit finis totius humanæ vitæ simpliciter vltimus, hoc est, quem quisque desiderare potest, tanquam perfectissimum, & vltimum: de quo inferius multa dicenda sunt.

Soluuntur argumenta primæ sententiæ.

C A P V T IIII.



REliquum est, vt diluamus argumenta, quæ pro prima sententia allata sunt ad probandum rationem finis conuenire etiam intermedijs. Ad testimonium adductum ex Arist. 2. Phil. & 2. metaph. vbi præter vltimum finem videtur assignare intermedios etiam fines, respondeo, nec illis locis, nec alibi vsquam assignasse fines intermedios, qui veram haberent rationem finis: sed tantum plura media inter se ordinata, quæ omnia essent, & appeterentur gratia finis. Et hunc sensum indicat aperte non tantum translatio Argirophyli, sed etiã ipse textus Græcus multo magis aperte, nec vlla est translatio quæ oppositum vel leuiter insinuet. Vt autem hoc ostendamus, proferamus primum verba Arist. secundum translationem Argiropyli 2. Physicorum cap. 3. *Aristot. Argyropolis.* vbi definiens causam finalem inquit: *Insuper vt finis. hic autem est, cuius gratia cetera fiunt, veluti deambulandi sanitas* (supple est finis) & paucis interiectis: *Et quacumque alio mouente inter ipsum, & finem fiunt: vt inter medicum, sanitatemque macies, aut purgatio, aut instrumenta: vniuersa enim hæc ipsius finis gratia sunt.* Ex quibus verbis non potest colligi intermedia esse fines, imo potius oppositum, cum dicantur esse omnia gratia finis, & nihil aliud. Sed audiamus eadem verba secundum translationẽ antiquam, quę aliquo modo primæ sententiæ fauere videtur, & ob quam S. Thom. eam fortassis opinionem sequutus est in commentarijs illius *S. Thom.* capitis 3. lib. 2. Physicorum. Textus igitur antiquæ translationis habet hæc verba. *Et quacumque, iam mouente alio, inter media sunt finis, vt sanitatis macies, aut purgatio, aut potiones, aut organa: omnia enim hæc finis gratia sũt.* Eadem autem translatio antiqua 5. metaphysicæ c. 2. vbi eadem verba scripsit Arist. sic conuertit, *Et quęcumque mouente alio fiunt infra finem, vt attenuatio, aut purgatio, aut pharmacia, aut organa hæc namque omnia finis causa fiunt.* *Arist.* Ex quibus non tam facile posset colligi intermedia habere rationem finis, sed potius omnia hæc esse gratia finis. Verba autem, quæ primo aspectu videntur indicare intermedia habere verã rationem finis, sunt illa antiquæ trãslationis in illo 2. Phys. c. 3. *Intermedia sunt finis*: imo etiam ex verbis illius 2. capitis 5. lib. metaphysicorum, cum enim dicit, *Et quacumque mouente alio fiunt infra finem, vt attenuatio, aut purgatio, aut pharmacia, aut organa*: est sane concisa, & ecliptica oratio: *Arist.* nihil autem aliud melius videtur supplendum, quam si addamus, *sunt finis*, nempe, quia illa etiam omnia sint finis, sicut in antiqua translatione habetur 2. illo libro Phy. cap. 3. vt retulimus. Verum, si recte inspiciamus textum Græcum, imo etiam latinum antiquæ translationis, & aliarum, ex neutro loco probari potest intermedia habere rationem finis. Et primum quidem, si sensus esse, intermedia illa omnia esse fines, non recte quadrarent verba sequentia, *Omnia enim hæc finis gratia sunt*: quæ habentur secundo Physicorum cap. 3. & 5. metaphysicæ c. illo 2. paucis verbis mutatis: hæc enim omnia esse gratia finis, non videtur congrua ratio, vt ipsa etiam fines dicãtur. Deinde, cum dicitur in antiqua translatione 2. Physicorum c. 3. *Et quacumque iam mouente alio intermedia sunt finis.* Non est hic sensus, quæcumque intermedia sunt finis, sed quæcumque intermedia sunt ex gratia finis. Vox enim, *finis*, non est in casu nominandi, sed gignendi, vt patet ex textu Græco, quem, mea quidem sententia, omnes translationes melius conuertere potuerunt. Textus aũt sic habet καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίνεται τοῦ τέλους: *Authoris noua translatio.* Eadem omnino habet verba textus Græcus 5. Metaphy. cap. 2. ac si verbum pro verbo reddas, *Et quacumque mouente alio intermedia* (supple *sunt*) *fiunt ipsius finis* (supple, *causa*) suppleri enim debet vox: ἕνεκα, latine, *causa* seu *gratia*, quam sæpius præmiserat Aristot. & stilo suo Laconico ibi prętermisit: deinde adibet exempla inter mediorum, vt patet ex verbis citatis, & tandem congruam rationem subdit illis verbis, *Omnia enim hæc finis gratia sunt*: *Arist.* atque ita patet solutio, & sensus testimonij Aristotelis ex 2. Physicorum cap. 3. vbi videbatur concedere fines intermedios.

Quod vero ait 1. Ethicorum cap. 7. varios, & plures esse fines, & horum quosdam propter alios expeti, & denique vnum esse omnium perfectissimum, in quem reliqui referantur, facile explicari potest: nam ita assignat varios, & plures fines varijs artibus, & facultatibus, vt a suprema quadam facultate animæ nostræ in optimum finem omnes referri possint; non quatenus vt fines amantur, sed quatenus seruire possunt, vt media ad vltimum finem, nẽpe, ad summam

felicitatem:

Ad primū argumentū respōdetur.

felicitatem: ex quo non sequitur, intermedia, quæ actu habent rationem medij, habere etiam simul veram rationem finis. Ad primam vero rationem desumptam ex Aristotele in eisdem locis respondeo ex doctrina S. Thom. 1. parte, quæst. 19. art. 5. quam præcedenti cap. retulimus, per particulam *propter*, & particulam *vt*, tunc recte causam finalem denotari, quando refertur ad voluntatem, per quam finis operatur; vt quando dicimus, hoc volumus propter illud: at vero quando particulæ prædictæ non referuntur ad voluntatem, sed ad rem ipsam, vt fit, vt cum dicimur velle, hoc esse propter illud, tunc non sufficiunt ad exprimendum causam finalem: & hoc modo intelligendus est Aristot. cum ait, per tales particulas significari causam finalē, veluti cum dicimus hoc fieri propter illud nempe, quia voluntas vult hoc propter illud, hoc est, quia vult illud.

Secūdi argumenti solutio.

Ad secundam rationem respondeo, causas secundas intermedias vero esse causas efficientes aliquorum effectuum: intermedia tamen non esse causas finales, quia intermedia ratione suæ substantiæ, & naturæ vere efficiunt, & influunt in effectum: efficere autem, & influere est proprius actus causæ efficientis: at vero, quia intermedia non habent bonitatem, cui conueniat gratia sui, & non gratia alterius amari, & reliqua omnia gratia ipsius appeti; ideo ipsis non conuenit causalitas finis, quæ in eo, quod diximus, posita est. Similiter etiam, vt conclusiones proxime deductæ ex primis principijs sint vere causæ aliarum conclusionum, quæ remote colliguntur, solum requiritur, vt in se habeant suam veritatem, & circa illas habeatur proprius assensus, qui adhiberi possit ad colligendas remotiores conclusiones: hoc enim genus causæ, quod etiam est efficiens, non postulat, vt assensus, qui est causa conclusionis, non fuerit deductus ex alio priori assensu, sicut de causis intermedijs diximus: quia, etiamsi deductus sit ex alio, potest esse causa colligendi nouam conclusionem, efficiēdo cum intellectu assensum illius: de fine autem diximus esse peculiarem rationem deductam ex definitione, & officio ipsius causæ finalis.

Tertij solutio.

Ad tertium respondeo, voluntatem quidem moueri non tantum a fine, sed ab vtilitate mediorum, ita vt potius eligat medium magis vtile, quam minus vtile: sed neque medium vtile, neque magis vtile, mouet gratia sui, quod est de ratione finis, sed mouet gratia finis ad quem est vtile, vt in primo cap. te notauimus, cum hanc rationem adduceremus. Denique id quod in tertia ratione adducebatur ex Aristotele qui docet 2. Physicorum cap. 3. & primo Ethicorum cap. 7. finem, & bonum esse idem, parum habet momēti: quia Arist. per bonum non intelligit, sicut Scholastici, bonum ita in vniuersum, vt comprehendat tria illa genera bonorum, honestum, delectabile, & vtile, quę ex S. Thoma, & ex ipsomet Aristotele retulimus supra c. 2. sed tantum intelligit bonum, quod gratia sui amatur, & reliqua genera ipsius: quare 8. Ethicorum c. 2. vbi assignat Aristoteles tria genera amabilium, & inter ea ponit vtile, nunquam ipsum vtile appellat bonum: imo bonum solum appellat id, quod honestum est, nam bonum delectabile solum appellat iucundum.

S. Thom.

Quod vero alij recentiores contendebant, intermedijs conuenire aliquam rationem finis, non secundum veram causalitatem finis, sed quatenus finis habet rationem communem solitam explicari per particulas *Propter*, & *vt*, concedimus quidem hac latiori significatione posse vocari finem id, quod intermedium est, verum hoc non satis est, vt dicatur causa finalis: quibus vero rationibus ei conueniant particulæ *Propter*, & *vt*, iam supra explicatum est.

✠

Tomus Tertius,

ARTICVLVS V.

Vtrum vnius hominis possint esse plures vltimi fines.



D quintum sic proceditur. Videtur quod possibile sit voluntatem vnius hominis in plura ferri simul sicut in vltimos fines. Dicit enim Aug. 9. de ciuit. Dei, quod quidā vltimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet voluptate, in quiete, in bonis naturæ, & in virtute. Hæc autem manifeste sunt plura ergo vnus homo potest constituere vltimum finem suæ voluntatis in multis. Præterea. Quæ non opponuntur adinuicem, se inuicem non excludunt: sed multa inueniuntur in rebus quæ sibi inuicem non opponuntur: ergo si vnum ponatur vltimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

Præterea. Voluntas per hoc quod constituit vltimum finem in aliquo suam liberam potentiā non amittit, sed anteaquam constitueret vltimū finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum vltimum in alio puta in diuitijs, ergo etiam postquam constituit aliquis vltimum finem suæ voluntatis in voluptate, potest simul constituere vltimum finem in diuitijs ergo possibile est vnius hominis voluntatem simul ferri in diuersa sicut in vltimos fines.

Sed contra. Illud in quo quiescit aliquis sicut in vltimo fine, hominis affectui dominatur: quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit: vnde gulosis dicitur Philippens. tertio. Quorum Deus venter est, quia scilicet constituunt finem in delicijs ventris, sed sicut dicitur Matthæi 7. Nemo potest duobus dominis seruire ad inuicem, id est, non ordinatis: ergo impossibile est esse plures vltimos fines vnius hominis ad inuicem non ordinatos.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, quod voluntas vnius hominis simul se habeat ad diuersa, sicut ad vltimos fines, cuius ratio potest triplex assignari.

Prima est, quia cum vnumquodq; appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis vt vltimum finem, quod appetit vt bonum perfectum, & completiuum sui ipsius. Vnde August. dicit 9. de ciuitate Dei. Finem hominum nunc dicimus non quod consumitur vt nō sit, sed quod perficitur vt plene sit. Oportet igitur quod vltimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur. Quod esse non potest si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Vnde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus ac si vtrumque sit bonum perfectum ipsius.

Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur: ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse vnum: quia natura non tendit nisi ad vnum, principium autem in processu rationalis appetitus est vltimus finis, vnde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione: vltimi finis esse vnum.

Art. 5. Tertia ratio est, quia cum actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, oportet quod a fine vltimo, qui est communis, sortiantur rationem generis sicut, & naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis in quantum huiusmodi sint vnius generis, oportet vltimum finem esse vnum: & præcipue quia in quolibet genere est vnum primum principium, vltimus autem finis habet rationem primi principij, vt dictum est, sicut autem se habet vltimus finis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet vltimus finis huius hominis ad hunc hominem, vnde oportet quod sicut omnium hominum est naturaliter vnus finis vltimus, ita huius hominis voluntas in vno vltimo fine statuatur.

Art. prec.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa plura accipiebantur in ratione vnius boni perfecti ex his constituti, ab his, qui in eis vltimum finem ponebant.

Ad secundum dicendum, quod, & si plura accipi possunt quæ ad inuicem oppositionem non habeant: tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsam.

Ad tertium dicendum, quod potestas voluntatis non habet vt faciat opposita esse simul, quod contingeret si tenderet in plura disparata sicut in vltimos fines, vt ex dictis patet.

In cor. art.

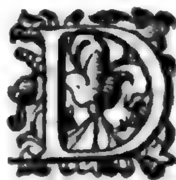
Conclusio est: *Impossibile est voluntatem vnius hominis simul ferri ad diuersa, sicut ad diuersos vltimos fines*. Conclusionem hanc, & doctrinam huius articuli sequenti disputatione elucidabimus.

De vltimo fine hominis in vniuersum.

DISPVT. V.

De vltimo fine constituto in creatura per peccatum mortale.

CAPVT I.



De vltimo fine hominis in vniuersum bifariam loqui possumus: vno modo, an sit in rerum natura aliquis verus vltimus finis humanæ vitæ, & creaturæ rationalis, de quo aliquid dicemus capite 3. huius disputationis: altero modo, an homo sibi possit constituere vltimũ finem, & an possit plures etiam sibi constituere. Et primum quidem per tria capita disputabimus de vltimo fine, quem homo sibi constituere potest: deinde cap. 4. paucis ostendemus esse natura ipsa constitutum aliquem finem vltimum humanæ vitæ in vniuersum: & quia homo per peccatum dicitur peculiari modo sibi constituere vltimum finem, in hoc capite differemus de vltimo fine cõstituto per peccatum mortale, in sequenti autem de vltimo fine constituto per peccatum veniale. De peccato igitur mortali docet Adrianus quodlib. 7. art. 3. eum, qui peccat mortaliter, hoc ipso non constituere vltimum finem in creatura, cuius amore mortaliter peccat, nec ea frui, vt vltimo fine, in quẽ referat omnia, nec plus diligere eam, quam Deum: ita colligitur ex solutione quæstionis, & argumentorum. Probat autẽ primum, eum qui peccat mortaliter, non diligere plus creaturam, quã Deum, quia multi mortaliter peccant, ex zelo profecto ab ignorantia, putantes se obsequium præstare Deo: hi autem non magis diligunt creaturam, quam Deum, vt patet. Deinde, potest quis peccare in gratiam amici, & tamen ex hoc non sequitur, eum magis diligere amicum, quam seipsum: nam licet in gratiam illius velit falsum iurare, tamen non vellet pro illo manum, aut digitum perdere: ergo non diligit magis amicum, quam seipsum: fieri igitur potest, vt quis peccet mortaliter, & non propterea magis diligat creaturam, quam Deum. Nam quemadmodum necesse non est eum, qui peccat, magis diligere finem, propter quem peccat mortaliter, scilicet commoditatem amici, quam seipsum, ita non est necesse, eum plus diligere talem finem peccati, quam Deum ipsum, contra quem peccat. Postremo accidere potest, vt ille, qui peccat, potius vellet seipsum, & amicum suum, in cuius gratiam peccat, in nihilum redigi, aut mori, quam Deum, contra quem peccat, blasphemiæ, aut infidelitatis peccatis offendi: ergo ille, qui peccat mortaliter, hoc ipso non magis diligit creaturã, quam Deum. Mitto alia argumenta parui momenti, quæ recentiores pro hac sententia congerunt, hæc enim, quæ sunt ipsius Adriani, sufficientem nobis præbebunt occasionem explicandi modum præsentis difficultatis. Et quamuis his argumentis expresse solum probetur eum, qui peccat mortaliter, non magis diligere creaturam, cuius amore peccat quam Deum eisdem tamen eodem modo probatur, eum non constituere in ea creatura, circa quam peccat, vltimum finem, nec ea tanquam vltimo fine frui.

Prima opinio Adria.

Primum argumen.

Secundum argumen.

Recentiores Thomistæ in hunc articulum absolute contra Adrianum docent eum, qui mortaliter peccat, hoc ipso, quod mortaliter peccat, magis diligere creaturam, quam Deum. Id probant primo ex illo Matth. 10. *Qui amat patrem, aut matrem plusquam me, non est me dignus*, hoc est, qui pietatem erga parentes præfert voluntati Dei, non est dignus amicitia Dei: qui autem peccat, præfert creaturam, quam amat, voluntati, & præcepto Dei, ergo plus diligit creaturam, quam Deum. Secundo, quia ille, qui peccat mortaliter omittit caritatem erga Deum, auertitur a Deo, & conuertitur ad creaturam: ergo præfert, & plus amat creaturam, quam Deum. Tertio probant eum, qui peccat mortliter, constituere vltimum

Opposita recẽtiorem opinio.

Matth.

Prima ratio.

mum finem in creatura, quam diligit, quia omnis operatio hominis debet habere vltimum finem: qui autem peccat mortaliter, non habet Deum pro vltimo fine, cum ab eo per peccatum auertatur: ergo in ipsa creatura, quam amat, constituit vltimum finem.

Notabile

Vt autem prædicti recentiores explicent, quo pacto is, qui peccat mortaliter, plus diligat creaturam, quam Deum, notant vnam rem posse magis diligi, quam aliam sub vna ratione, & minus sub alia: veluti interdum vxor magis diligit propriam commoditatem, quam placere coniugi, si tamen vita coniugis periclitaretur, omnia postponeret, vt illam tueretur, multaque huiusmodi exempla multiplicant. Dicunt igitur negari non posse, eum, qui peccat mortaliter, aliqua ratione diligere magis creaturam, quam Deum, quatenus præfert delectationem, quam capit de creatura, amicitiæ, & beneuolentiæ Dei: ob id tamen non sequi eum, qui mortaliter peccat, plus diligere creaturam, quam Deum sub omni ratione consideratum: nam in aliquo casu, quo videret periclitari honorem Dei, & fidem illius, plus diligeret ea tueri, quam creaturam: & hoc solum concedunt argumentis Adriani.

Peccãs mortaliter quo modo magis diligat Deum quã creaturã.

Verum multo faciliori ratione explicare possumus, & ostendere eum, qui peccat mortaliter, plus diligere creaturam, quam Deum, & in ea vltimum finẽ aliquo peculiari modo constituere. Ideo igitur dicitur plus diligere creaturam, quam Deum, quia Dei voluntatem, & præceptum non dubitat transgredi, & ita amicitiã cum eo dissoluere: sic enim eo actu plus dicitur creaturam, quam Deum diligere, cum Deum nullo modo diligat, sed potius creaturam contra Dei voluntatem, & præceptum. Parum autẽ refert, quod alias, si opus esset tueri honorem Dei, ne blasphemaretur nomen eius, ipse se exponeret periculo: hoc enim non obstat, quo minus tunc, cum actu trasgreditur præceptum Dei, plus diligat creaturam, quam Deum, hoc est, creaturam affectu suo præferat amicitiæ Dei.

Hinc etiam colligi potest, quo pacto ille, qui peccat mortaliter, dicatur constituere vltimum finem in creatura: nam vltimus finis tribus modis dici potest: primo quidem, quando vlterius non refertur in alium finem, & hic dici solet vltimus finis negatiue, siue vltimus finis operis, & non operantis: & hac ratione quicumque finis siue virtutis siue peccati, dicitur vltimus, quia de ratione cuiuscunque finis est, appeti gratia sui, & non gratia alterius, vt disputatione præcedenti cap. 1. & sequentibus ostendi. Dicitur autem vltimus finis operis, quia in eo vltimo opus terminatur, sed non operantis, quia operans in talem finem non refert omnia sua, tanquam in optimum, & maxime amabile. Altero modo dicitur vltimus finis operantis, quando non tantum opus ipsius in eo vltimo terminatur, verum etiam operans refert se ipsum, & omnia in illum, tanquam in optimum & maxime amabile, & hoc modo beatitudo nostra, & Deus dicitur esse vltimus finis. Tertio modo dicitur vltimus, quando licet non sit vltimus finis ipsius operantis, secundo modo prædicto, tamen ita est vltimus finis operis, vt non solum in alium finem non referatur, sed etiam opponatur vero vltimo fini operantis vero amore amicitiæ dilecto, & dissoluat amicitiam cum illo. Hoc tertio modo dicitur peccator, qui peccat mortaliter, constituere vltimum finem in creatura: neque enim solum constituit in creatura vltimũ finem primo modo, sic enim etiam, qui amat virtutem propter ipsam, constituit in ea vltimum finem operis, neque etiam ille, qui peccat mortaliter, constituit vltimum finem secundo modo in creatura, quem dicere solemus vltimum finem operantis, in quem omnia referantur, tanquam in optimum, sed tantum, tertio illo modo prædicto: quo pacto non constituit vltimum finem in creatura ille, qui amat opus virtutis propter ipsum, quia licet illud amet gratia ipsius, & actu non referat in vltimum alium finem, tamẽ quia tale opus placet Deo, qui est verus vltimus finis noster, quodammodo dicitur in ipsum referri, & nullo modo ei opponi, sicut opponitur creatura dilecta per peccatum mortale. An vero possit quis sibi constituere plures vltimos fines, cap. 3. dicemus. Hac eadem ratione dicendum est, peccatorem, cum peccat mortaliter, frui ipsa creatura, tanquam vltimo fine iuxta doctrinam August. quam inferius disp. 32. cap. 2. fusius explicabimus: dicitur autem frui creatura, qua vti debebat, quia eam neque actu, nec virtute refert in verum vltimum finem: ideo autem non refert, nec etiã virtute, quia opus ex se non placet Deo.

August.

Argumenta vero Adriani, quibus contendit probare hominem non plus diligere creaturam, cuius amore peccat mortaliter, quam ipsum Deum, friuola sunt. Ad primum argumentum respondeo, eum qui zelo profecto ex ignorantia peccat, putans se obsequium præstare Deo, nullo modo diligere tunc Deum, quia impossibile est ex vero amore erga Deum procedere peccatum, etiam ex ignorantia: & ita licet & tunc quisque videatur sibi diligere Deum, reuera plus diligit creaturam, quam Deum, quia non diligit reuera Deum, vt probatum est: diligit autem creaturam, vt constat, & eam diligit contra veras leges amicitiæ, & caritatis erga Deum. Secundum etiam argumentum Adriani friuolum est: nam siquis in gratiam amici peccet, eo sane actu peccati plus diligit amicum, quã se ipsum, quia in eo actu non diligit se ipsum, cum non attendat ad sui commoditatem, & vtilitatem, sed solum ad commoditatem amici. Nec obstat, quod, si opus esset, occurrente alia necessitate, membrum, aut vitam pro amico exponere periculo, id non faceret, quo minus dicamus tunc, quando peccat mortaliter in gratiam amici, plus diligere amicum, quam seipsum, vt explicatum est. Adde, quod quamuis concederemus eum, qui peccat in gratiam amici, non propterea diligere magis amicum, quam seipsum, tamen qui peccat mortaliter cõtra Dei præceptum iure optimo dicitur magis diligere creaturam, & seipsum, quã Deum quia amorem creaturæ, & sui ipsius, cui desiderat, & amat creaturam, præfert voluntati, & amicitiæ Dei.

Primo solutio.

Secunda argumenti solutio.

Neque obstat id, quod adducitur in tertio argumento, nempe eum, qui mortaliter peccat contra Dei voluntatem, & amicitiam, aliquando taliter esse dispositum, vt si pro defensione honoris Dei necesse esset vitam, aut honorem exponere periculo, ita faceret: hoc inquam, nõ obstat, quo minus dicamus, tunc eo actu, quo peccat mortaliter; seipsum, & creaturam magis diligere, quam Deum: quia cum tunc non fit actu in illo animi proposito, nec illius vllo modo recordetur, sed tantum affectu inordinato feratur in creaturam contra Dei voluntatem, & amicitiam, procul dubio tunc dici debet plus seipsum, quam Deum diligere.

Tertij solutio.

Ex his igitur, quæ diximus, probatum manet, peccatorem, cum peccat mortaliter, plus diligere creaturam quam Deum, & ita in ea constituere vltimum finem aliqua ratione, vt explicatum est, ac proinde ea etiam frui, & nullo modo vti, iuxta doctrinam Augustini, quam trademus infra disputatione illa 32.

Illatio.

De vltimo fine constituto in creatura per peccatum veniale.

CAPVT II.



SVpponimus nunc discrimen inter veniale, & mortale peccatum, de quo vberius differemus infra disput. 142. nempe mortale esse offensam Dei notabilem, quæ dissoluit amicitiam eius nobiscum: veniale autem esse aliquam offensam, non tamen notabilem, sed leuem, quæ non dissoluit talem amicitiam. Cæterum, cũ per peccatum veniale diligatur creatura

grata

gratia sui, videndum est, vtrum ita diligatur, vt is, qui peccat, constituere dicatur in ea vltimum finem, an saltem aliquo modo creaturam illam, cuius amore peccat, vlterius referat. Sanctus Thomas infra quæst. 88. art. 1. ad 2. docet, per peccatum veniale non tolli ordinationem habitualem actionis humanæ in gloriam Dei, sed solum ordinationem actualem, eo quod peccatum veniale non tollit caritatem, quæ habitualiter ordinat in Deum: ex hac parte discrimen constituit inter veniale, & mortale; quia mortale tollit ordinationem habitualem, & actualem operis in gloriam Dei: veniale autem solum tollit actualem. Et in solutione 2. inquit eum, qui peccat venialiter, inhærere creaturæ, quam diligit, non fruendo, sed vtendo illa, quia non constituit in ea finem, intelligit autem vltimum, sed vtitur illa, referens eam in Deum non actu, sed habitu: idemque repetit 2. 2. q. 24. artic. 10. ad secundum, vbi ait, id quod per peccatum veniale amatur, amari habitualiter propter Deum.

S. Thom. *D. Thom.*

Obiectio difficilis cōtra doctrinam D. Thom.

Doctrina hæc sancti Thomæ difficilis admodum est: nam quamuis ea, quæ a nobis diliguntur, dicantur aliquando referri in Deum habitu, seu virtute, licet actu non referantur, hoc tamen videtur solum intelligendum de ijs rebus, quæ ex se referri possunt in Deum, neque huic relationi aliquo modo repugnant: tamen ea, quæ omnino sunt peccata contra Dei voluntatem, etiamsi solum venialia sint, talis naturæ sunt, vt non possint, etiamsi homo velit, ea in Deum referri, ergo non sunt dicenda habitu, seu virtute in Deum referri, quamuis ille, qui ea operatur, alioquin iustus apud Deum, & amicus eius sit. Quod enim ipse, qui operatur, coniunctus sit Deo, parum referre videtur, vt opus ipsum in Deum referri dicatur vllo modo, si ex se omnino repugnat tali relationi.

Prior solutio recentiorum.

Huic difficultati varie conantur satisfacere discipuli Sancti Thomæ: omissis vero plurimis interpretationibus, quę mihi sane videntur leuioris momenti, duas tantum referam. Prior est recentiorum Thomistarum, qui dicunt ideo peccatum veniale habitu referri in Deum, quia ille, qui peccat venialiter, amat creaturam, & eam refert ad seipsum, aut amicum, tanquā commodam, aut delectabilem sibi, aut amico: & quia ipse, & amicus referri possunt in Deum, tandem & ipsum peccatum veniale, quod in ipsos refertur, dicunt referri in Deum aliquo modo, nempe habitu, aut virtute. Hęc tamen doctrina falsa est: atque ita impugnari potest, quia si ex eo, quod quis amat sibi obiectum peccati venialis, aut illud amat amico, ipsum peccatū veniale diceretur habitu referri in Deum; eadem ratione diceretur referri peccatum mortale: nam omnis creatura, quæ per peccatum mortale diligitur, aut amatur ipsi operanti, aut amico, & ipse amans, aut amicus potest in Deum seipsum referre alio actu: quare credendum non est, id voluisse S. Thomam locis allegatis docere.

Secunda solutio melior.

Melior videtur interpretatio, quam adhibet Caiet. 2. 2. loco allegato verbis Sancti Thomæ: ait enim peccatum veniale referri habitualiter in Deum, apud Sāctum Thomam non esse idem, quod peccatum veniale ex se aptum esse, vt referatur in Deum: hoc enim nulla specie probabilitatis affirmare potuit: sed idem est, quod habere secum habitum comitantem, ex quo quidquid procedit, refertur in Deum: habet enim peccatum veniale secum habitum caritatis, qui natura sua omnia refert in Deum, quæcunque diligit. Ego quidem existimo, doctrinam hanc veram esse, & nihil aliud melius dici posse pro interpretatione Sancti Thomæ: verum communiter dicendum non esse, peccatum veniale vllo modo referri in Deum, vt in finem: hoc enim modo loquendi proprie non significaremus id, quod dixit Caietanus, sed denotaremus ipsum opus peccati venialis talis esse naturæ, vt secundum se aptum sit referri in Deum, tanquam in finem. Qua vero ratione peccator non dicatur frui creatura, tanquam vltimo fine, non explicant prædicti Thomistæ, sed tanquam notum, & absque controuersia ita supponunt.

August.

Verum iuxta ea, quæ diximus superiori capite, & iuxta doctrinam Augustini, quam vberius explicabimus disputatione 32. capite 2. facile hæc duo explicare possumus: nempe, quo pacto homo constituat vltimum finem in creatura, quam per peccatum veniale diligit, & qua ratione ea dicatur frui. Et primum quidem certum est, hominem per peccatum veniale non constituere in creatura vltimum finem, quem appellant finem, in quem omnia, & vltimum finem operantis, hoc est, quem tanquam optimum totius vitæ homo desiderat: neque enim per peccatum veniale in creatura constituitur nostra beatitudo, & felicitas & ita in peccatum veniale non referuntur omnia.

Prima suppositio.

Secunda suppositio.

Deinde neque per peccatum veniale constituitur vltimus finis in creatura eo modo, quo per peccatum mortale. Nam quamuis per vtrumque constituatur finis, qui gratia sui, nec gratia alterius amatur, nec in alium finem vllo modo refertur, non solum actu, sed neque virtute, vel habitu, vt ostensum est; tamen per mortale constituitur in creatura finis cuius gratia, quem vocant negatiue, ita vt talis finis opponatur vero fini vltimo caritatis totius vitæ nostræ, nēpe Deo, quem inimicum nobis constituimus per mortale: at vero per veniale licet constituamus in creatura vltimum finem negatiue, qui dicitur vltimus finis operis, quia creaturam diligimus gratia sui, & non alterius: tamen neque diligimus eam, vt finem vltimum, in quem omnia, qui dicitur vltimus finis operantis, neque vt vltimum finem operis contrarium vero fini caritatis, nempe Deo, quia peccatum veniale non separat nos a Deo dilecto caritate, sicut mortale.

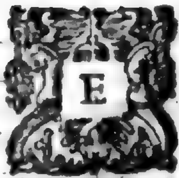
August.

Restat igitur, vt per peccatum veniale solum constituatur vltimus finis operis, & negatiue, contrarius, non Deo dilecto caritate, sed Deo dilecto feruore caritatis: quia amatur creatura gratia sui, & non alterius, & amor illius opponitur feruori caritatis, licet non caritati simpliciter: postremo, quod attinet ad fruitionem, iuxta doctrinam Augustini, quam loco citato referemus & explicabimus, negari non potest hominem frui creatura, quam diligit per peccatum veniale. Nam iuxta doctrinam August. lib. 83. quæstionum quæst. 3. peruersitas humana est frui vtendis, & vti fruendis: nomine autem peruersitatis non intelligit tantum mortalem culpam, sed etiam venialem, nec solum maximam peruersitatem, sed etiam quamcunque, quæ in peccato veniali reperitur, vt ibidem dicemus: denique quidquid non est opus virtutis, ipse enim non concedit actionem indifferentem mediam inter peccatum, & virtutem, vt disputatione 52. ostendemus. Cumque apud Augustinum non sit actus medius inter vsum creaturæ, & fruitionem creaturæ, & vsus creaturæ semper intelligatur esse propter Deū, amor autem venialis peccati non possit esse propter Deum, sequitur peccatorem non vti, sed frui creatura dilecta per peccatum veniale ex doctrina Augustini. Nihilominus cum ait Sanctus Thomas, peccatorem per peccatum veniale non frui creatura, sed ea quodāmodo vti; ita debet intelligi, quia non fruitur creatura tanquam vltimo fine opposito vero vltimo fini nostro nempe Deo: sed relinquit in peccatore habitum caritatis, per quem potest ipse vti creaturis.

Neminem posse sibi constituere simul plures ultimos fines suæ vitæ.

CAPVT III.

S. Thom.



EX doctrina Sancti Thomæ in hoc articulo .5. satis perspicuum erat, neminē posse sibi constituere duos vltimos fines, sed, siquis plures res amet gratia ipsarum, & in eis constituat vltimum finem, non posse in vnaquaque illarum constitui vltimum finem, sed ex ipsis quasi per coniunctionem vnum vltimum finem integrari, id quod ratio ipsius Doctoris angelici in eodem articulo satis manifeste confirmat: verum quia sunt duo argumenta, quibus videtur oppositum probari, ideo in huius rei maiorem explicationem aliqua dicemus.

Primum argumentum, quo probatur, hominem posse sibi constituere duos vltimos fines.

Prius argumentum est, quia potest homo simul velle duo aliqua obiecta creata, gratia ipsorum, neque vnum gratia alterius, & affectu ipsorum peccare mortaliter, aut venialiter, ergo potest etiam sibi constituere duos, aut plures vltimos fines. Nam, vt supra dicebamus, is, qui peccat mortaliter, aut venialiter, constituit sibi vltimum finem in creatura, quare siquis peccaret affectu circa duas res, constitueret sibi duos vltimos fines. Porro autem posse aliquem simul ferri in duas, aut plures res gratia ipsarum, ita vt vnam in aliā non referat, & ita quamlibet habeat pro fine, ostendemus quæstione 12. art. 3.

Secundum argumentū ad idem probandū.

Posterius argumentum est huiusmodi: potest aliquis ita desiderare duo aliqua bona, vt nihil vltra sibi videatur desiderandum, ergo quamuis natura sua non sint plures vltimi fines, tamen potest homo affectu suo duos, aut plures sibi constituere, vt siquis Doctoratum, & Episcopatum ita desideraret, vt nihil aliud desiderandum superesse sibi videretur, vel si honorē, & diuitias hoc modo appeteret. Recentiores Thomistæ varie his rationibus satisfacere conantur, vt sententiam Sancti Thomæ defendant. Omissis vero alijs solutionibus, quæ meo iudicio friuolæ sunt, potissima est, quam sumpserunt ex Caiet. in hoc articulo qui ait, hæc esse argumenta nouitiorum. Respondet autem, in his casibus non constitui plures vltimos fines, sed vnum tantum, quia quamuis aliquis amet plura bona simul, & plures creaturas, eas tamen omnes refert ad seipsum, quem constituit finem omnium earum.

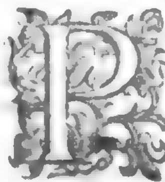
Hanc tamen solutionem, salua pace tanti Doctoris, possemus & nos, si vteremur verbis Caietani, appellare solutionem nouitiorum: cum enim est controuersia, an voluntate humana possint constitui plures vltimi fines, non est sermo de fine cui, sed de fine cuius gratia, hoc est, de fine, qui est bonum aliquod amabile gratia sui, an possint ita amari plura bona, vt quodlibet illorum habeat rationem vltimi finis nostri desiderij. Multo igitur facilius respondetur ad vtrumque argumentum, & mens Sancti Thomæ in hoc articulo explicatur, posse quidem hominem constituere sibi plures vltimos fines duob. modis. Primū quidem, sicut diximus constitui vltimum finem in creatura per peccatum, qui non est vltimus finis, in quem dicuntur omnia referri, tanquam in optimum desiderabile. Potest etiam constituere sibi homo plures vltimos fines, vt vocant negatiue, appetendo aliqua plura simul, & vnumquodque gratia sui, & non gratia alterius, qui dicuntur non vltimi fines operantis, sed operis, & hoc non est magis difficile, quam asserere, posse hominem ferri in duos fines simul, quod quæstione 12. articulo tertio, ostendemus possibile esse.

S. Thomas loquitur de fine vltimo, quatenus dicitur beatitudo.

Cum vero Sanctus Thomas in hoc articulo 5. docet, non posse aliquem sibi constituere sua ipsius voluntate plures vltimos fines, loquitur de vltimo fine, quatenus dicitur summa beatitudo, & felicitas hominis, in qua homo quiescat, tanquam in optimo: hoc autem euidenti ratione probat. Nam quamuis possit homo ad complendum sui desiderium plura desiderare, nempe honorem, diuitias, voluptates, & alia simul: tamen, cum simul fertur in plura, nullum illorum per se quærit, tanquam vltimum finem optimum, sed ex omnibus quasi cumulum vnum efficiēs constituit vnum vltimum finem: finis enim vltimus operantis est illud, quod optimum illi est, & in quo plane affectus eius conquiescit, atque vt aliquid apprehendatur, vt vltimus finis, vel vt talis a nobis præstituatur, ita debet apprehendi tanquam optimum, in quo quiescat appetitus noster, vt nullo alio adhoc indigeat. Cum igitur plura bona aliquis appetit, vel in illis simul delectatur, nullum illorum respicere potest, tanquam vltimum finem, & hoc modo vtrique argumento proposito satisfit, & mens Sancti Thomæ in hoc articulo elucidatur: neque enim negat, posse hominem constituere sibi vltimum finem in varijs rebus, nempe in hac, vel illa, facile enim homines decipiuntur, & desiderijs suis in varia trahuntur: sed solum negat, posse plures vltimos fines sibi præstituere.

Esse vnum vltimum finem verum humanæ vitæ.

CAPVT IIII.



POrro autem esse in rerum natura quendam vltimum finem verum humanæ vitæ, optime probat Sanctus Doctor in hoc articulo. omissis vero eius rationibus hoc pacto confirmari potest. Quemadmodum quæuis facultas, & modus operandi illius habet aliquid optimum, & magis in ea desiderabile, quod est vltimus finis illius, & peculiares fines in vnum optimum ordinantur, vt docet Aristot. primo Ethicorum capite 1. & 7. ita etiam totius vitæ humanæ debet esse optimus finis, quem cæteri singulares fines, vt optimum respiciant, in cuius consecutione humana vita omnino perfecta sit: huiusmodi autem erit finis vltimus. Non dicimus modo, in hac, aut illa re talem rationem finis constituendam esse, hoc enim per totam quæstionem 3. tractat Sanctus Thomas, sed dicimus, debere in aliqua re hanc rationem perfectissimi finis constitui: neque dicimus peculiares fines, qui amantur gratia sui, vt finis cuiusque virtutis, actu referri in illum perfectissimum finem: sic enim omnia propter beatitudinem in vniuersum operamur, ac proinde opus virtutis non fieret propter ipsum, quod est absurdum: sed dicimus, cætera omnia opera, etiamsi versentur circa fines singulares virtutum propter ipsos, ad hunc finem consequendum deseruire.

S. Thom.

Arist.

S. Thom.

Solutio.

At si obijciat quis humanæ uitæ posse esse plures ultimos fines secundum uarios modos operandi ex uarijs uirtutibus, nec opus esse assignare alium ultimum. Respondeo, sicut in quauis arte, & facultate est unus finis perfectissimus, qui dicitur esse ultimus artis, & facultatis, eodem modo in humana uita debere esse: uel ea præsertim ratione, quia nulla est uirtus peculiaris, quæ secum afferat plenum statum requiei, & perfectionis, ad quem uidemur creati. Quod si non esset unus ultimus finis hoc modo, sed plures fines, singularum nempe uirtutum secundum uarios modos operandi ipsarum, non propterea dicere deberemus, aut possemus, esse plures ultimos fines humanæ uitę: pugnat enim, ut supra dicebamus, cum ultimo fine, etiam ficto, & apprehenso, pluralitas; nam quamuis possit ex pluribus rebus unus ultimus finis apprehendi,

hendi, tamen non possunt esse plures vltimi fines, vt capite præcedenti probatum est. Hic autem vltimus finis totius humanæ vitæ dicitur felicitas, & beatitudo nostra, in qua est nostra quies, & perfectio: in qua vero re peculiari, hæc ratio beatitudinis reperiatur, in quæstione secunda, & tertia Sancti Thomæ tractandum est.

ARTICVLVS VI.

Vtrum homo omnia, quæ vult, velit propter vltimum finem.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non omnia, quæcunque vult homo, propter vltimum finem velit, ea enim quæ ad finem vltimum ordinantur, seriosa dicuntur quasi vtilia, sed iocosa a seriosis distinguuntur, ergo ea quæ homo iocose agit, non ordinat in vltimum finem.

Cap. 2. non longe a princip. tom. 3.

Præterea, Philosophus dicit in principio Meta. quod scientiæ speculatiuæ propter seipsas quæruntur, nec tamen potest dici, quod quælibet earum sit vltimus finis, ergo non omnia, quæ homo appetit, appetit propter vltimum finem.

Præterea, Quicquid ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine: sed non semper homo cogitat de vltimo fine in omni eo quod appetit, aut facit: non ergo omnia homo appetit, aut facit propter vltimum finem.

Cap. 1. non multum a principio tom. 5.

Sed contra est, quod dicit August. 19. de ciuit. Dei, illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter seipsum.

Respondeo dicendum, quod necesse est, quod omnia quę homo appetit, appetat propter vltimum finem, & hoc apparet duplici ratione. Primo quidem quia quicquid homo appetit, appetit sub ratione boni, quod quidem si non appetitur, vt bonum perfectum, quod est vltimus finis, necesse est, vt appetatur vt tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam in his, quę fiunt a natura, quã in his, quę fiunt ab arte: & ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionẽ consummatã quę est propter vltimum finem. Secundo quia vltimus finis hoc modo se habet in mouẽdo appetitum, sicut habet in alijs motionibus primũ mouens. Manifestum est autem, quod causę secundę mouentes, non mouent, nisi secundum quod mouentur a primo mouente: vnde secunda appetibilia non mouent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est vltimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones ludicrę non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum: sed tantum ordinantur ad bonum ipsius ludentis: prout sunt delectantes, vel requiem pręstantes, bonum autem consummatum hominis est vltimus finis eius.

Et similiter dicendum ad secundum de scientia speculatiua, quę appetitur, vt bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo, & perfecto, quod est vltimus finis.

Ad tertium dicendum, quod non oportet, vt semper aliquis cogitet de vltimo fine, quandocunque aliquid appetit, vel operatur: sed virtus primæ intentionis, quę est respectu vltimi finis, manet in quodlibet appetitu cuiuscunque rei, etiamsi de vltimo fine actu non cogitetur: sicut non oportet, quod qui uadit per uiam, in quolibet passu cogitet de fine.

COnclusio est. *Homo quæcunque bona appetit, ea appetit propter vltimum finem.* Huius autem cõclusionis verus sensus sequenti disputatione explicandus est.

An quæcunque bona appetit homo, appetat propter vltimum finem.

DISPVT. VI.

Quo pacto Capreolus, Caietanus, & alij putent omnia bona appeti propter vltimum finem, cap. 1.
Vera explicatio, & ratio, ob quam, quæcunque appetimus, appetamus propter vltimum finem, cap. 2.
Non omnia, quæ appetimus, appetere nos propter Deum, verior opinio fert. cap. 3.

Quo pacto Capreolus, Caietanus, & alij putent omnia bona appeti propter vltimum finem.

CAPVT I.

POtissima in præsenti controuersia difficultas est in assignanda ratione, ob quam dicatur quis, omnia bona, quæ appetit, appetere propter vltimum finem: omnes enim Scholastici, excepto Scoto, in eo conueniunt, vt dicant omnia bona, quæ appetuntur, appeti propter vltimum finem: nomine autem vltimi finis intelligimus rationem optimi finis, qui dicitur esse beatitudo nostra, siue in hac re, siue in alia eam esse dicamus. Scotus tamen in 4. dist. 49. quæst. 10. §. *Ex his sequitur*, inquit, non omnia bona, quæ appetimus, appeti a nobis propter vltimum finem. Id vero probat primum, quia potest quis appetere aliquod bonum singulare ratione bonitatis ipsius singularis, nihil cogitando de beatitudine, ergo potest aliquid appetere, quod non appetat propter beatitudinem: nemo enim potest appetere aliquid propter aliquem finem, si de fine non cogitauit. Deinde potest quis appetere aliquid, quod vere sciat esse contra veram beatitudinem, vt occidere seipsum, & fidelis homo appetit peccatum mortale; quod certo credit esse contra veram beatitudinem, ergo non omnia, quæ appetit homo, appetit propter beatitudinem.

Proponitur status quæstionis.

Scotus.

Communis autem, & vera sententia est, omnia bona, quæ a nobis appetuntur, aliquo modo appeti propter beatitudinem. Ita docent Sanctus Thomas in hoc articulo, Caietanus, Conradus, & recentiores Thomistæ ibidem, & idem Caiet. 1. parte quæst. 82. artic. 2. dub. 2. Duran. in 2. dist. 38. quæst. 4. num. 5. imo

Vera sententia dicit omnia appeti propter beatitudinem.
S. Thom.
Caiet.
Conrad.

vero

Recentiores Thomistæ. Caiet. iterũ. Durand. Arist. Cicero. August. Vero recentiores Thomistæ nonnulli affirmant Scoti sententiam non solum esse contra Sanctum Thomã, sed etiam contra Arist. 1. Ethicorum cap. 1. 4. & 7. Ciceronem lib. 1. & 2. de finibus, & Aug. 19. de ciuitate Dei cap. 1. & 2. existimant enim recentiores illi Thomistæ vltimum finem a prædictis doctoribus ita definiri, vt sit, in quem omnia referuntur, hoc est, propter quem omnia appetuntur. Verum prædicti doctores locis allegatis nõ ita definiunt vltimum finem, quasi omnia in ipsum actu referantur, sed vt talis sit, in quẽ omnia referri possint, quod sit optimum humanæ vitæ: an vero, quidquid appetitur, appetatur propter hunc finem, non definiunt: tametsi *August.* Aug. alio in loco, quem inferius citabimus, hanc communem sententiam, & optimo sensu, quem nos etiam inferius adducemus, explicatam plane tradiderit.

Primum notabile. Cæterum, antequam examinemus veram rationẽ, ob quam dicamur omnia, quæ amamus, amare propter beatitudinem, & vltimum finem vitæ, duo nobis notanda sunt. Alterum est, vltimum finem bifariam intelligi posse, primum quidem in vniuersum, aut, vt alij dicunt, in communi: deinde speciatim, aut, vt dici solet, in particulari: vltimus finis priori modo non est ratio boni vniuerse considerata, quatenus communis est, & quasi genus ad hanc, & illam singulatim rationem boni, sicut immerito putauit Supplementum Gabrielis in 4. distinct. 49. quæst. 1. artic. 2. in principio, sed finis vltimus priori illo modo consideratus, est cumulus omnium bonorum, & priuatio omnis mali, satians hominis appetitum, non considerando vtrum hæc ratio sit in hac re, nempe in diuitijs, aut alijs bonis corporis, an in re spirituali, nempe in visione Dei. Posteriori autem modo consideratur vltimus finis, prout in hac, vel illa re, tanquam in subiecto; inuenitur: vt in visione Dei secundum veram fidem nostram, vel in alijs rebus, prout visum fuit Philosophis. Nunc igitur controuersia posita est de fine vltimo vniuerse considerato, hoc est, de ratione ipsa beatitudinis secundum se abstracta a subiecto, an omnia, quæ appetimus, appetamus gratia ipsius, hoc est, vt simus beati: & de vltimo fine hoc modo considerato probanda est sententia proposita.

Secundum notabile. Alterum notandum est, tribus modis posse aliquid referri in aliquem finem, primo ex intentione expressa, & actuali ipsius finis, quæ simul sit cum opere. Secundo, ex præcedenti intentione finis, quæ licet non perseueret actu, virtute tamẽ, seu habitualiter dicitur permanere: & hæc relatio in finem a quibusdam dicitur habitualis, ab alijs vero virtualis, vel quia intentio dicitur per modum habitus, vel quia dicitur virtute manere, hoc est, in effectu. Tertio modo refertur aliquid in finem, quando res natura sua dicitur in talem finem ordinari, sicut virtutes natura sua dicuntur in Deum referri, non quia præcessit intentio aliqua circa Deum. Mitto alium modum relationis dictum a *Caiet.* Caietano habitualem, quo existimauit 2. 2. quæst. 24. art. 10. referri peccata venialia in Deum, si homo, qui ea admittit, sit in caritate, de quo dictum a nobis est disputatione præcedenti capite 2. hic enim modus præsenti controuersiæ non est accommodatus.

His suppositis, duo sunt modi defendendi, & confirmandi prædictam sententiam, quam cõtra Scotum *Caiet.* diximus veriorem esse. Prior est Caietani in hoc articulo ad primum Scoti, qui docet, omnia, quæ nos appetimus, ideo appetere propter beatitudinem, & vltimum finem, quia præcessit quædam voluntas beatitudinis, & vltimi finis, quæ ita dicitur habitu manere, vt ratione illius omnes nostræ actiones in eum finẽ *S. Thom.* referantur. In qua sententia fuisse videtur Sanctus Thomas in hoc articulo ad 3. & 1. parte quæstione 60. articulo 2. cui etiam fundamento innitens de priori voluntate circa finem, quæ præcesserit, docet quæstione 2. de virtutibus articulo 1. ad secundum opera existentis in gratia esse meritoria vitæ æternæ ex priori voluntate caritatis. Eandem rationem, & modum explicandi prædictam sententiam videtur amplexus Duran. in 2. distinctione 38. quæstione illa 4. numero 8. & Conrad. in hoc articulo in principio, & circa solutionem 3. quamuis ipse alium etiam modum, & rationem huius sententiæ assignet. Conuenit etiam Capreol. in primo distinct. 2. q. 3. art. 1. circa primam conclusionem. *Durand. Conrad.*

Prima impugnatio. Verum hic modus explicandi hanc communem sententiam firmum fundamentum non habet. Primum quidem, quia nemo probabili aliquo fundamẽto affirmare potest, in omnibus, qui libere operantur, semper præcessisse voluntatem expressam vltimi finis, qui est beatitudo nostra, ergo nullus probabili ratione adductus affirmare potest omnia, quæ nos appetimus, ideo appetere propter vltimum finem quia præcessit voluntas quædam vltimi finis. Deinde etiamsi præcessisset aliquando talis voluntas vltimi finis, nihilominus ea non sufficeret, vt cætera opera virtute ipsius in eundem finem referrentur. Etenim, vt optime notarunt Bonau. in 2. distinctione 41. articulo 1. quæstione 3. in corpore, & ad vltimum, & Ricard. ibidem articulo 1. quæstione 2. vt ex aliqua voluntate finis, quæ præcessit, dicantur aliqua opera sequentia in eundem finem referri, necesse est talem voluntatem aliquo modo connecti cum sequentibus operibus, & opera cum tali voluntate. Nam si prior voluntas omnino interrupta sit, nec cum sequentibus operibus connexa, nulla ratione ad ipsa opera videtur pertinere, ac proinde neque opera sequentia dici possunt ex tali voluntate in finem ordinari, cuius doctrinæ veritas, quam iterum repetemus disputatione 32. capite 2. disputatione 75. capite 2. confirmari potest tribus modis. *Secũda impugnatio sũpta ex doctrina Bonau. Ricard.*

Primo, quia nisi hæc sententia vera esset, sequeretur nullum esse verbum otiosum, si semel præcessit voluntas referendi omnia opera, & verba in Deum: sic enim referrentur in bonum finem, & ita non carerent iusta vtilitate, quod tamen absurdum esse, quis non videat? Secũdo quia sequeretur omnia opera infidelis ex priori uoluntate, qua ipse ea retulisset in idolum vel in malum finem, fore peccata, non minus, quam si talis intentio præsens esset: nam si est eiusdẽ virtutis, vt referat totum id, quod, si præsens esset, referret, & reuera referret omnia opera, tam bona, quã mala, si præsens esset, sequitur eodem modo futurum, vt opera sequentia ex præterita illa mala voluntate in malum finem referrentur, ac proinde essent peccata, quod omnium iudicio etiam absurdum est, vt vberius ostendemus contra Gregorium infra disputatione 191. Tertio eadem doctrina Bonauenturæ ratione a priori confirmatur: nam vt aliquod opus ex priori voluntate referatur in finem ipsius voluntatis, voluntas ipsa finis pertinere debet ad tale opus, vt circumstantia eius, voluntas autem finis ad tale opus pertinere non potest vt circumstantia, nisi aliquo modo sit causa ipsius operis, aut proxime, aut remote, nam finis solum est circumstantia, vt causa finalis: causa autem finalis operis esse nequit, nisi per voluntatem, & desiderium sui sit causa ipsius operis: ergo vt opera referantur in talem finem, ut in circumstantiam suam, & causam finalem, proxime, aut remote procedere debent ex tali uoluntate finis. Proxime autem solum procedunt, quando ipsa uoluntas præsens est, & actu influit in opus: remote autem quando licet ipsa non maneat præsens, manet tamen aliqua alia uoluntas ex priori uoluntate finis profecta. Vt cum intentione eundi Toletum, ego uolo conducere currum, & deinde ex uoluntate conducendi currum, quæro famulum, qui mihi conducat currum, & sic de alijs: nam, præterita uoluntate finis, expressa manet uoluntas alicuius medij ex illa deriuata, & ex illa uoluntate medij deinde oritur uoluntas alterius medij, & operis: & tunc dicitur ex sententia Bonauenturæ, & Ricard. uoluntas finis remote operari in sequentes uoluntates, & cum illis connecti: quod si nullo modo connecteretur,

non

non posset esse circunstantia reliquarum volũtatum, & operum, nec reliquæ voluntates, & opera dicerentur in finem prioris voluntatis referri, siue illa parum antea, siue multum antea præcessisset, nam temporis interuallum parui, aut magni, nihil omnino referre videtur: atque paruum interuallum sufficiens est, vt nõ influat voluntas finis in reliquas voluntates, & opera, si non deriuetur per alias voluntates connexione quadam, sicut explicatum est.

Confirmatur etiam data hypothesi.

Iam vero, etiamsi concederemus voluntatem vltimi finis in omnibus hominibus priorem esse cæteris voluntatibus, vel quia initio vitæ præcessit, vel quia quouis die, vel hora eam resumimus, nullo tamẽ fundamento probabili dicere possumus, ex hac voluntate deriuari in nobis reliquas omnes voluntates proxime, aut remote, vt experimento compertum est: neque enim singula nostra negotia ex hac voluntate beatitudinis vniuerse, inchoamus, & prosequimur: ergo prædicti Doctores non recte probant, quæcumque appetimus, appetere propter beatitudinem, & vltimum finem ratione præcedentis voluntatis circa talem finem.

Vera explicatio, & ratio, ob quam, quæcunque appetimus, appetamus propter vltimum finem.

CAPVT II.



Communis igitur sententia, quę asserit omnia, quæ appetimus, dici aliquo modo appeti propter vltimum finem, qui est beatitudo, alio faciliori modo explicari potest, quem quidem Scotus non negaret: vt enim colligitur ex rationibus eius, solum negare voluit, omnia appeti propter vltimum finem, nempe propter beatitudinem expresse apprehensam, quod sane verissimum est. Facilior igitur modus explicandi prædictam communem sententiam est, quem tradiderunt Durandus, & Conradus locis citatis, & videtur sequi Ferrarien. 3. contra gent. c. 17. colligiturque ex Sancto Thoma in hoc articulo 6. in prima ratione; nempe ideo nos dici appetere omnia propter vltimum finem, hoc est, propter beatitudinem vniuerse consideratam, quia omnia, quæ appetimus, solum appetimus sub ratione boni: omnia autem hoc ipso, quod bona sunt, suapte natura ad beatitudinem videntur ordinata. Hoc autem ita est intelligendum, non quia omnia, quæ appetimus natura sua sint ordinata ad consequendam veram beatitudinem, cum multa potius sint omnino contraria, & inepta, sed quia in omnibus bonis participatione quadam includitur affectus beatitudinis. Nam affectus beatitudinis est habere omne bonum, & carere omni malo, siue hoc, siue illo modo id fiat & quia desiderio cuiusque rei, quam appetimus desideramus habere aliquod bonum, & carere aliquo malo, & ita requiem aliquam inuenire, quæ est veluti pars quędam beatitudinis in vniuersum consideratæ: ideo dicimur omnia appetere propter beatitudinem, etiam appetendo id, quod peccatum est.

Mens Scoti explicatur.

Durand. Conrad. Ferrar. S. Thom.

August.

In hunc sensum accipit plane August. prædictam communem sententiam 13. lib. de Trinit. cap. 3. vbi cum dixisset, nullum esse, qui non appeteret beatum esse, subdit in fine capitis: *Quidquid enim aliud quisque latenter velit, ab hac voluntate* (scilicet beatitudinis) *quæ omnibus hominibus nota est, non recedit*: constat autem non omnes semper manere in expressa voluntate beatitudinis: ideo igitur sensit in appetitu cuiusque boni singularis esse appetitum beatitudinis, nempe ob similitudinem, quam habet quodlibet bonum cũ beatitudine, sed multo clarius id expressit in tractatu de Epicureis, & Stoicis, in 6. tomo in fine, nam cap. 4. ita loquitur, *Nam qui bonus est, ideo bonus est, vt beatus sit: & qui malus est, malus non esset, nisi inde se beatum esse posse speraret.* Proxime subiungit, *De bonis facilis quæstio est, quod beatam vitam quærant, ideo boni sint: de malis vero aliqui dubitant, vtrum & ipsi beatam vitam quærant*: quibus verbis plane indicant August. solum difficultatem esse, an mali in opere malo, quod amant, beatitudinem quærant: nihilominus ipse respondet, *Sed si separatos malos, & a bonis discretos interrogare possem, & dicere, vultis beati esse? nemo diceret, nolo. Verbi gratia, pone aliquem furem: quæro ab illo, quare furtum facis? vt habeam (inquit) quod non habebam. Quare vis habere, quod non habebas? quia miserum est non habere: si ergo miserum est non habere, beatum putat habere, sed in eo impudens est, & errat, quia de malo vult beatus fieri. Bonum enim est beatum fieri*: Hæc August. qui extremis verbis rationem, quam supra tradidimus, pulchre nobis exposuit, cum ait, eum, qui furatur, hoc ipso appetere miserum non esse, hoc est, eo ipso velle carere aliqua miseria, & habere aliquod bonum, quod quidem est pars quædam beatitudinis vniuerse consideratæ, quatenus est expulsio alicuius miseriæ, & mali: nam expulsio alicuius miseriæ participat formale illud beatitudinis, quod est carere malo, & habere bonum. quamuis in eo differat, quod tale malum expellatur per tale bonum, quod licet tollat veram rationem beatitudinis singularis, & contractæ in materia, nihilominus rationem abstractam aliquo modo participare dicitur.

August.

Soluuntur argumenta Scoti.

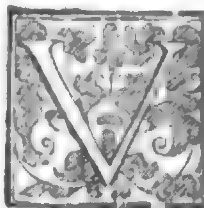
Ex qua doctrina, & vero sensu huius sententiæ constat, quam parum roboris habeant rationes duæ Scoti, quæ in primo capite allatæ sunt ad probandum nõ omnia, quæ nos appetimus, appetere propter beatitudinem. Nam prior ratio solum probat, nos non velle omnia, quæ appetimus propter vltimum finem, beatitudinem scilicet in vniuersum, ratione voluntatis præcedentis, qua omnia futura nostra opera retulerimus in talem finem: hoc autem nos libenter fatemur, atque talem voluntatem, etiamsi præcessisset, ad hoc minime sufficere cap. 1. demonstrauimus: sed dicimus alia ratione nos velle omnia propter vltimum finem, quam superius in hoc capite explicuimus. Posterior uero ratio Scoti solum probat multa eorum, quæ diligimus, & appetimus, nihil conferre ad consequendam re ipsa beatitudinem in vniuersum, & ita recte probat, nos non appetere tanquam medium ad beatitudinis consequutionem omnia, quæ appetimus, & præsertim ea, quæ tali consequutioni aduersari omni no cognoscimus: hoc tamen nõ obstat, quo minus dicamur omnia appetere propter beatitudinem vniuerse consideratam, ea ratione, qua paulo antea in hoc capite id explicauimus, nempe ratione participationis, & assimulationis cuiusdam.

Primi solutio.

Secundi solutio.

Non omnia, quę appetimus, appetere nos propter Deum, verior opinio fert.

CAPVT III.



Vsque adeo Recentiores nonnulli Thomistæ verum esse censent id, quod præcedenti cap. dictum est, nempe omnia, quæ appetimus, appetere nos propter beatitudinem vniuerse consideratam, quamuis appetamus peccata ipsa, & mala culpæ, vt etiam existiment omnia, quæ appetimus, siue sint bona secundum virtutem, siue peccata, appetere nos propter Deum, qui est nostra vera beatitudo singularis. Id vero probant: primo, quia omnia amantur propter bonitatem, & beatitudinem vniuerse consideratam, vt præcedenti capite dictum est: hæc autem ratio boni, & beatitudinis non reperitur in alio, quam in Deo:

Primum argum.

Secundum argum.

Deo: ergo, ficut omnia appetimus propter beatitudinem vniuerse consideratam, omnia etiam appetimus propter Deum. Secundo, quicumque vult esse, & viuere, vult etiam necessaria ad vitam, & esse, inter necessaria autem potissimum locum habet Deus, ergo debet velle ipsum Deum, atqui omni nostro desiderio desideramus esse, & viuere, ergo & desiderium nostrum in Deum ipsum fertur.

Tertium argum. Denique hæc sententia ex dictis in præcedenti capite colligi videtur: nam omnia, quæ appetimus, ideo dicimur appetere propter beatitudinem vniuersim consideratam, non quia voluntas beatitudinis præcesserit, neque quia omnia sint media ex se ordinata ad consequendam beatitudinem, cum multa sint potius contraria, sed quia in omni bono, quod appetimus, est participatio aliqua, & similitudo beatitudinis in vniuersum: atqui eodem modo in omni bono, quod appetimus, est participatio quędam diuinæ bonitatis: ergo omne bonum singulare, quodcunque illud sit, dicemur appetere propter Deū. *Quartum argum.* Adde, quod cū omne bonū dicatur appeti propter beatitudinem in vniuersum, non quia ex voluntate aliqua ad talem finem referatur, sed quia sua natura omne bonum similitudinem habet cum beatitudine, & hanc similitudinem non debeat habere cum apparenti beatitudine, sed cū vera, quæ est ipse Deus, hoc ipso, quod dicimur appetere omne bonum propter beatitudinem, dicemur etiam appetere propter Deum.

August. Quæ quidem quarta ratio desumpta videtur ex August. 2. lib. confessionum cap. 6. vbi sigillatim ostēdit, in omni genere peccatorum aliquid esse, quo Deum ipsum quodammodo imitemur: nam superbia imitatur celsitudinem, ambitio honorem, & sic in alijs peccatorum generibus. Atque hac ratione hāc sententiam non obscure tradidisse videtur Sanctus *S. Thom.* Thomas aliquibus in locis: nam 1. part. quæst. 6. art. 1. ad secundum docet, res omnes, dum appetunt suas perfectiones, appetere ipsum Deum, quatenus perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines diuini esse: & eadem 1. part. quæst. 44. artic. 4. ob eandem rationem dicit, quamlibet creaturam hoc ipso, quod appetit suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis Dei, habere diuinam bonitatem pro fine, sicut supra dictum est, nempe in quæst. 6. artic. 1. ad 2. Allegari etiam solet 1. parte quæst. 60. artic. 2. ibi tamen non loquitur de Deo, sed de beatitudine vniuerse: legatur tamen 3. contra gent. cap. 17. 20. 21. & 22. & de veritate quæst. 22. art. 2. vbi eandem doctrinam tradere videtur.

Sententia authoris. Ego vero, quamuis admittam illum modum loquendi superiori capite allatum, nempe, *Quæcunque appetimus, etiamsi peccata sint, appetimus propter beatitudinem vniuerse consideratam*: tamen nunquam concederem, quæcunque appetimus, etiamsi peccata sint, appetere nos propter Deum. Nam, tametsi explicaretur eo modo, quo aduersarij explicant, esset nimis durus, & improprius loquendi modus: quis enim audeat dicere latro furatur propter Deum, adulter fornicatur propter Deum? hic enim loquendi modus statim aures offendit: cum tamen non dubitemus absque vllo scandalo concedere, latro in furto quærit suam beatitudinem, & adulter in fornicatione, quia hi quęrunt in his peccatis bene habere, & malo aliquo carere, quod est species quædam beatitudinis vniuerse cōsideratæ. Inficiari quidem non possumus, hominem aliquando zelo falso religionis ex ignorantia profecto peccare eo fine, vt placeat Deo, vel religionē eius tueatur, prout ipse existimat, & tūc dicemus quidem hunc volūtate sua id velle, & operari propter Deum, tametsi reuera id non dicatur facere, aut velle propter Deum dilectum amore caritatis, sed propter Deum dilectum amore concupiscentiæ. Cæterum, cum aliquis peccat, nec vllo zelo pietatis erga Deum ducitur ad peccandum, nunquam dicimus eum peccare, aut velle peccare propter Deum: velle enim facere aliquid propter Deum solum dicimus, vel cū quis actu cogitans de Deo aliqua voluntate erga ipsum ducitur ad peccandum, vt in casu posito, vel quando facit aliquid, quod reuera placet Deo: id vero, quod Deo omnino displicet, quis dicat fieri propter Deum?

Discrimen inter Deū, & beatitudinem in communi. Est autem maxima differentia inter beatitudinem vniuerse, & Deum, vt dicamur velle omnia propter beatitudinem, & tamen non dicamur velle omnia propter Deum: nam appetitu, quo volumus habere aliquod bonum, & carere aliquo malo, desideramus bene esse, hæc autem est ratio beatitudinis nostræ vniuerse consideratæ, & ita aliquam rationem beatitudinis nostræ expresse volumus: at vero, quid habet commune cum Deo opus nostrum, nisi tale sit, vt eius placeat voluntati, vt dicamus fieri, aut appeti propter Deum? quod enim omnia bona, quatenus bona bonitate naturali, quæ reperitur in omni peccato, sint participatio quædam bonitatis Dei, hoc est, effectus quidam illius, nihil omnino refert, vt dicamus ea appeti propter Deum: appeti enim effectum alicuius bonitatis, non est appeti ipsam bonitatem, quæ est causa illius, nec propter ipsam appeti dicitur. Hæc autem ratio in solutione 3. rationis magis explicabitur.

Primi argumenti solutio. Argumenta vero aduersariorum facile dilui possunt. Ad primum Respondeo, ideo omnia appeti propter beatitudinem vniuerse, quia quædam ratio illius vniuerse apprehensa mouet, vt supra explicatum est, nempe carere malo, & bene se habere: licet autem vera beatitudo extra Deum non reperiatur, tamen hæc ratio communis apprehenditur vniuerse, non apprehenso Deo, neque aliquo alio, & ideo dicimur omnia appetere propter beatitudinem, non autem propter Deum.

Secundi solutio. Secundum argumentum friuolum est: primū quia omnis, qui desiderat sibi aliquod bonum, non desiderat hoc ipso viuere, & esse, neque de eo quidquam cogitat: deinde etiam, quia licet desideraret viuere, & esse, non desideraret eo ipso Deum esse, etiamsi Deus sit necessaria causa, vt viuamus, & simus: neque enim ille, qui desiderat esse, & viuere, cogitat semper de causis vitæ. Postremo licet de illis cogitaret, & vellet Deū esse, quoties vult sibi aliquod bonum, non propterea diceretur velle tale bonum sibi propter Deum: quin potius diceretur quodammodo velle Deum esse, vt ipse tale bonum consequeretur, & viueret.

Tertij solutio. Ad tertium argumentum dicimus, non solum nos appetere propter beatitudinem vniuerse omnia, quæ appetimus, quia in omni bono sit participatio quædā beatitudinis, tanquam effectus illius, vt manifestum est: sed quia in omni bono, quod appetimus, est ratio quædam communis cum beatitudine, & ei similis, nempe carere malo, & bene se habere, quod vniuersim acceptum, est aliquid beatitudinis: at vero bona singularia, quæ appetimus, solum participant aliquā bonitatem Dei, tanquam effectus ipsius, non quia habeant aliquam communem, quæ pertineat ad rationē Dei, sicut habent aliquam rationem communem cum beatitudine. hæc autem non sufficit, vt dicamus omnia, quæ appetimus, appetere propter Deum. Adde, quod si hæc participatio sufficeret, vt diceremur amare omnia propter Deum, sequeretur eadem ratione debere nos dici amare omnia propter Deum, qua dicimur amare omnia propter beatitudinem: quare, cū dicamur amare omnia, vt simus beati, sicut dixit August. *August.* diceremur etiam amare omnia propter Deum, hoc est, vt essemus dij, vel saltem vt videremus, vel haberemus Deum, quæ plane absurda, aut ridicula sunt.

Quarti solutio. Quocirca id, quod in confirmationem tertiæ rationis afferebatur ex Augustino secundo confessionum cap. 6. nullius momenti est: nam ibi August. non dixit peccatorem propter Deum amare omnia quæcunque amat peccata, sed solum dixit, peccatorem in omni peccato aliquid Dei praue imitari, quod sane longe di-

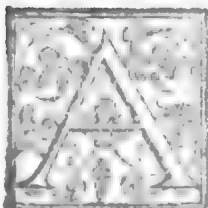
ge diuersum est, quomodo autem praue imitetur aliquid Dei, manifeste constat in exemplis ab eo allatis. Demum testimonia, quæ allata sunt ex Sancto Thoma in confirmationem eiusdem rationis, parum probant: nam vbi ait Sanctus Thomas Deum esse finem omnium, & omnia appetere bonitatem Dei, nempe 1. part. quæst. 6. artic. 1. ad secundum & quæst. 44. art. 4. non solum loquitur de creaturis rationalibus, sed etiam de irrationalibus cognoscentibus, imò de inanimatis: dicit autem omnia appetere Deum, hoc ipso, quod appetunt suas perfectiones, quæ sunt similitudines diuini esse per modum effectus, & quia a Deo tales perfectiones destinatæ sunt rebus, tãquam proximi fines ipsarum: quare cum peccata non sint perfectiones creaturæ rationalis, quatenus vtitur voluntate, non dicetur hoc ipso, quod appetit id, quod peccatum est, id desiderare, aut appetere propter Deum. Adde, quod Sanctus Thomas non dicit res omnes appetere suas perfectiones propter Deum, neque id dici potest, nisi valde impropriè, & abusiue, sed solum dixit, res omnes aliquo modo appetere Deum, quia appetunt perfectiones suas, quæ sunt effectus bonitatis ipsius Dei: qua sane ratione non satis efficaciter probat ipse id, quod contendit, nempe Deum esse finem rerum omnium.

S. Thom.

ARTICVLVS VII.

Vtrum sit vnus vltimus finis omnium hominum.

Supra art. 5. cor. & 1. Eth. lec. 9. co. 2. fi.



AD septimum sic proceditur. Videtur, quod non omnium hominum sit vnus finis vltimus: maxime enim videtur vltimus finis esse hominis incommutabile bonum: sed quidam auertuntur ab incommutabili bono peccando: non ergo omnium hominum vnus est vltimus finis.

Præterea. Secundum vltimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset vnus vltimus finis omnium hominum, sequeretur, quod in hominibus non essent diuersa studia viuendi: quod patet esse falsum.

Præterea. Finis est actionis terminus, actiones autem sunt singularium: homines autem etsi conueniant in natura speciei, tamen differunt secundum ea, quæ ad indiuidua pertinent. Non ergo omnium hominum est vnus vltimus finis.

Cap. 3. & 4. tom. 3.

Sed contra est quod August. dicit 13. de Trinit. quod omnes homines conueniunt in appetendo vltimum finem, qui est beatitudo.

Respondeo, dicendum, quod de vltimo fine possumus loqui dupliciter: vno modo secundum rationem vltimi finis: alio modo secundum id, in quo finis vltimi ratio inuenitur. Quantum igitur ad rationem vltimi finis, omnes conueniunt in appetitu finis vltimi: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri: quæ est ratio vltimi finis, vt dictũ est. Sed quantum ad id in quo ista ratio inuenitur, non omnes homines conueniunt in vltimo fine: nam quidam appetunt diuitias tanquam consummatum bonum: quidam vero voluptatem: quidam vero quodcunque aliud, sicut & omni gustui delectabile est dulce. Sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicuius talium: illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maxime delectatur, quia habet optimum gustum: & similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam vltimum finem appetit, habens affectum bene dispositum.

art. 5. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod illi, qui peccant, auertuntur ab eo, in quo vere inuenitur ratio vltimi finis: non autem ab ipsa vltimi finis intentione, quam quærunt falso in alijs rebus.

Ad secundum dicendum, quod diuersa studia viuendi contingunt in hominibus propter diuersas res, in quibus quæritur ratio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad vnum, vt dictum est.

art. 5. huius quæst.

Notationes circa Articulum.

COnclusio est affirmans, & satis nota ex præcedentibus. Multa, quæ Durandus tractat circa hanc quæstionem in secũdum distinctione 38. quæst. 4. iam a nobis fusius explicata sunt disputatione præcedenti, & disputatione quinta. Cæterum sunt aliqua, quæ circa doctrinam huius articuli ex ipso Durando, & Bonauen. breuiter notari oportet. Primum quidem ex Durando quæst. illa 4. numero quarto, & 5. obseruandum est, si loquamur de fine proximo operationis circa eandem materiam, posse esse in diuersis hominibus eundem finem secundum speciem: nam circa materiam temperantiæ idem est finis in omnibus hominibus, qui operantur propter honestatem temperantiæ: sed in hominibus bene operantibus nõ in hac, aut illa materia solum, sed simpliciter in quauis materia, non est vnicus finis proximus secundum speciem: quia quot sunt opera virtutum, tot etiam sunt fines proximi, eo quod affectus virtutis, vt studiosus sit, debet tendere in obiectum ipsum virtutis propter ipsum, vt infra disputatione 51. capite tertio, & disputatione 73. capite 7. ostendemus. In hominibus vero, qui male operantur, docet Durandus, circa eandem materiam posse esse plures proximos fines operum: nam licet circa eandem materiam, vt cibi, & potus, non possint esse plures affectus virtutis specie diuersi, possunt tamen esse plures affectus vitij specie distincti eidem virtuti oppositi, eo quod eidem virtuti quæ in mediocritate consistit, plura vitia opponuntur. Cæterum, quamuis verum sit, vni & eidem virtuti plura vitia specie diuersa opponi, quia tamen in hæc vitia non fertur voluntas nostra ratione oppositionis peculiaris, quam habent cum virtute: hanc enim non vult directe voluntas, sed in omnia vitia fertur, vt in finem, ratione iucunditatis, & boni delectabilis, quod in ipsis consideratur: ideo facilius dicere possemus, omnium, qui peccant, esse vnicum vltimum finem proximum formaliter, licet materialiter sint diuersi, cum sint diuersæ res, in quas fertur voluntas, eo quod non possumus tam facile in plures rationes secundum speciem diuersas distinguere rationem iucundi, & delectabilis, sicut rationem honesti.

Durand.

Bonauent.

Primũ notabile ex Durando.

Explicatur doctrina. Durandi.

Deinde notat Bonauentura in secundum distinctione 38. articulo primo, quæstione quarta, omnium voluntatum, quæ studiose, & secundum virtutem operantur, esse vnum vltimum finem, non proximum, sed vltimum simpliciter, quia licet voluntates, studiosæ

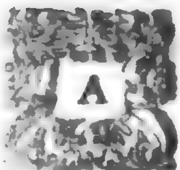
Secundum notabile ex Bonauent.

studiosæ moueantur in varios fines proximos virtutum, vniuntur tamen in vno vltimo fine simpliciter ratione perfectionis amoris, qui mouet, & appetibilis (vt ipse ait) quietantis: e contra vero inquit, non omnes, qui peccant, conuenire in aliquo vltimo fine simpliciter, sed plures sibi vltimos fines constituere, idq; euenire arbitratur ex imperfectione amoris, eo quod ille, qui peccat, semper quærit, quæ sua sunt. Verum ex superiori doctrina facile colligitur, quid in hac re dicendum sit: cum enim omnes virtutes in hoc vno conueniant, vt Deo, qui est vltimus finis noster, placeant, & ex se ad consequendum ipsum conducant, nisi aliunde impediantur, hac ratione dicere possumus omnes operationes secundum virtutem non tantum habere vnum vltimum finẽ in vniuersum, nempe beatitudinem secundum se cõsideratam, sed etiam vnum vltimum finem singularem, nempe vnum verum Deum: at vero peccata, cum non placeant Deo, nec ex alia parte ad vnum quid ordinentur, non possunt habere rem aliquam singularem pro vltimo fine, tametsi omnia conueniant in ratione quadã communi delectabilis, & iucundi, vt supra dicebamus, & præterea omnia fiant aliquo modo propter beatitudinem vniuerse consideratam, vt præcedenti disputatione explicatum est.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum in illo vltimo fine aliæ creaturæ conueniant.

Inf. q. 103. ar. 2 & 2. d. 38. ar. 1. & 2. cor. et 3. contra c. 75. 1. et li. 3. c. 17. 25. & 27. si. et 97. c. 2. & veri. qõ. 5. artic. 6. ad quartum. cap. 10. circa principium, & c. 4. 1. parte, ante medium.



AD octauum sic proceditur. Videtur, quod in vltimo fine hominis etiam omnia alia conueniant. Finis enim respondet principio: sed illud, quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omniũ aliorum. Ergo in vltimo fine hominis omnia alia communicant.

Præterea, Dion. dicit. in lib. de diuinis nomin. quod Deus conuertit omnia ad seipsum, tanquam ad vltimum finem. Sed ipse est vltimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est. Ergo in fine vltimo hominis etiam alia conueniunt.

Præterea. Finis vltimus hominis est obiectum voluntatis, sed bonum voluntatis est bonum vniuersale: quod est finis omnium. Ergo necesse est, quod in vltimo fine hominis omnia conueniant.

19. de ciuit. Dei c. 1 & 3. de Trini. c. 3. & 4. li. 83. q. 5. to. 4

Sed contra est, quod vltimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt: vt Augustin. dicit: sed non cadit in aliqua alia expertia rationis, vt beata sint: sicut Augustinus dicit in libro 83. quæstionum. Non ergo in vltimo fine hominis alia conueniunt.

tex. 22. to. 3

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 5. Metaphy. finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, & quo, id est, ipsa res, in qua ratio boni inuenitur, & vsus, siue adeptio illius rei: sicut si dicamus, quod motus corporis grauis finis est, vel locus inferior, vt res: vel hoc, quod est esse in loco inferiori, vt vsus: & finis auari est vel pecunia, vt res, vel possessio pecuniæ, vt vsus. Si ergo loquamur de vltimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quę est finis, sic in vltimo fine hominis omnia conueniunt: quia Deus est vltimus finis hominis & omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de vltimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturę irrationales. Nam homo & alię rationales creaturę consequuntur vltimum finem, cognoscendo, & amando Deum, qũod non competit creaturis, quę adipiscuntur vltimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei secundum quod sunt, vel viuunt, vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet responsio ad obiecta: nam beatitudo nominat adeptionem vltimi finis.

Explicatio Articuli.

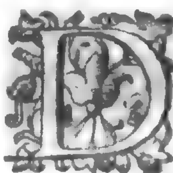
Prima conclusio.

PRior conclusio est: *Si sermo sit de vltimo fine pro re ipsa, idem est vltimus finis omnium creaturarum tam rationalium, quam irrationalium, tam innanimatarum, quam animatarum, & viuentium, nempe Deus.* Posterior conclusio: *Si sermo sit de vltimo fine pro consequutione, & adeptione, non est idem vltimus finis omnium creaturarum.* In hoc articulo tradit Sanctus Thomas diuisionem finis cuius gratia, quam superius disputatione secunda, capite 3. adduximus: Dicit itaque finem (intelligit autem, *Cuius gratia*) duplicem esse, alterum, ipsam rem, vt pecuniam, & hunc appellat finem *cuius*: alterum, adeptionem, aut consequutionem rei, vt possessionem pecuniæ, & hunc appellat finem *quo*, de qua diuisione finis iterum dicemus.

Secunda conclusio. S. Thomas

QVÆSTIO II.

De his, in quibus hominis beatitudo consistit, in octo articulos diuisa.



DEinde considerandum est de beatitudine. Primo quidem in quibus sit. Secundo, quid sit. Tertio, qualiter eam consequi possumus.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, vtrum beatitudo consistat in diuitijs.

Secundo, vtrum in honoribus.

Tertio, vtrum in fama, siue in gloria.

Quarto, vtrum in potestate.

Quinto, vtrum in aliquo corporis bono.

Sexto, vtrum in voluptate.

Septimo, vtrum in aliquo bono animæ.

Octauo, vtrum in aliquo bono creaturæ.

Notationes circa totam quęstionem.

Prima obseruatio.

CIrca totam hanc quæstionem primum obseruandum est, vt optime admonuit Dominicus Sotus in quartum distinctione 49. quæstione prima, articulo secundo, conclusione secunda, quando inquirimus, in quo consistat nostra beatitudo, de duobus id posse inquiri, nempe aut de obiecto, & re, in cuius consequutione beatitudo nostra posita est, aut de ipsa operatione, qua tale obiectum adipiscimur: obiectum, & res dicitur beatitudo nostra obiectiua, & ea reddimur beati, non tanquam forma inhærente, sed tanquam obiecto: ipsa vero operatio, qua consequimur

mur obiectum, dicitur beatitudo formalis. Et quidem Sanctus Doctor in tota hac quæstione secunda non inquirit beatitudinem nostram formalem, sed obiectū illius, & in septem articulis excludit varia bona creata, quæ opinione aliquorum philosophorum existimabantur esse obiectum nostræ beatitudinis. In 8. demque duo ostendit: alterum est, in nullo bono creato esse nostram beatitudinem, intelligit autem per modum obiecti, hoc est, in nullius boni creati consequutione: alterum, quod inde necessario consequitur, est, veram nostram beatitudinem esse in solo Deo, nempe in solius Dei, vt obiecti, adeptione. Sequentibus autem quæstionibus ostendit, in quo consistat formalis nostra beatitudo, & quæ ad illam requirantur. Supponit autem ex hac quæstione, eam circa Deum versari debere, & ita titulus quæstionis secundæ est, *De ijs, in quibus hominis beatitudo consistat*, nempe, tanquam obiectis. Titulus autem tertiæ quæstionis est, *Quid sit beatitudo*. Vt enim dixit in principio huius quæstionis, primo videndum est, in quibus consistat, secundo quid sit, tertio, quo pacto eam consequi possimus. Hanc vero interpretationem aperte ipse Sanctus Thomas tradidit articulo 8. huius quæstionis, vt ibidem videbimus, & ita quæstione quarta articulo 6. argumento primo, contendit perfectionem corporis, non requiri ad beatitudinem, eo quod in hac quæstione secunda ostensum esset, beatitudinem non consistere in corporalibus bonis: respondet autem, beatitudinem quidem non consistere in bono aliquo corporali, sicut in obiecto, quasi concedens in hoc sensu, quod in hac secunda quæstione dictum erat, sed corporale bonum conducere ad aliquem decorem beatitudinis, & perfectionem.

De beatitudine obiectiua esse sermonē in tota hac quæstione.

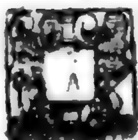
S. Thomas.

Deinde notandum est, Sanctum Thomam in hac quæstione totum occupari in confutandis erroribus philosophorum antiquorum, qui cum viderent omnibus hominibus inesse naturale desiderium felicitatis, ac proinde aliquam eis esse constitutam beatitudinem, verumque Deum ignorarent, varijs in rebus nostram felicitatem turpissime collocarunt. Quinam vero ex hæreticis fuerint, qui in assignanda beatitudine cum philosophis antiquis errauerint, dicemus articulo 6. omnes autem philosophi, & hæretici, quos Sanctus Thomas in hac quæstione confutat, in aliqua re creata, tanquam obiecto, nostram felicitatem constituerunt: quorum errores ita in hac quæstione refellit Sanctus Thomas, vt tandem articulo vltimo colligat in solo Deo, tanquam obiecto, nostram felicitatem consistere. Cum igitur confutat eos, qui in re creata dixerunt esse nostram felicitatem, non loquitur Sanctus Doctor de beatitudine, quam vocant formalem: hæc enim in omnium sententia debet esse aliquid creatum, vt ex tota quæstione 3. patebit: sed loquitur de beatitudine obiectiua, hoc est, de obiecto nostræ felicitatis, quo beamur. Omnes autem res creatæ, in quibus Philosophi dixerunt esse nostram beatitatem, ad tria genera reducuntur. Primum est, bonorum externorum, quæ dicuntur bona fortunæ, vt diuitiæ, & honores. Secūdū est, bonorū internorū corporis, vt est robur, valetudo, voluptas, indolentia &c. Tertium est, bonorum internorum animæ, de quibus sigillatim disputat Sanctus Thomas, vt in singulis articulis videbimus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum Beatitudo consistat in diuitijs.

Sup. com. c. 30. Et opusc. 3. c. 108 262. et 264 Et op. 20. lib. 1. c. 8. & Mat. 5.



AD primum videtur, quod beatitudo hominis in diuitijs consistat. Cum enim beatitudo sit vltimus finis hominis, in eo consistit, quod maxime in hominis affectu dominatur: huiusmodi autem sunt propriæ diuitiæ: dicitur enim Eccl. 10. Pecuniæ obediunt omnia. Ergo in diuitijs beatitudo hominis consistit.

co. 3. 4. & 5. Et 1. Ethic. lec. 5. fin.

Præterea, Secundum Boethium in 3. de consolatione, Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus: sed in pecunijs omnia possideri videntur: quia vt Philosophus dicit in 5. Ethicor. Ad hoc numus est inuentus, vt sit quasi fideiussor habendi pro eo, quodcunque homo voluerit. Ergo in diuitijs beatitudo consistit.

Præterea. Desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in diuitijs inuenitur: quia auarus non implebitur pecunia, vt dicitur Eccl. 5. ergo in diuitijs beatitudo consistit.

Sed contra. Bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quam in emittendo ipsam: sed sicut Boethius in 3. de consolat. dicit. Diuitiæ effundendo magis, quam coaceruando melius nitent. Siquidem auaritia semper odiosos, claros facit largitas. Ergo in diuitijs beatitudo non consistit.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in diuitijs consistere. Sunt enim duplices diuitiæ, vt philosophus dicit in primo Politic. scilicet naturales & artificiales. Naturales quidem diuitiæ sunt, quibus homini subuenitur ad defectus naturales tollendos: sicut cibus & potus, vestimenta, vehicula, & habitacula, & alia huiusmodi. Diuitiæ artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuuatur, vt denarij: sed ars humana eos adinuenit propter facilitatem commutationis, vt sint quasi mensura rerum venalium. Manifestum est autem quod in diuitijs naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quæruntur enim huiusmodi diuitiæ ad sustentandam naturam hominis: & ideo non possunt esse vltimus finis: sed magis ordinantur ad hominem, sicut ad finem. Vnde in ordine naturæ omnia huiusmodi sunt infra hominem, & propter hominem facta: secundum illud Psal. 8, Omnia subiecisti sub pedibus eius. Diuitiæ autem artificiales non quæruntur nisi propter naturales. Non enim quærerentur nisi quia per eas emuntur res ad vsum vitæ necessariæ: vnde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in diuitijs esse.

Prosa 5. circa princ. c. 1. & 1. Polyt. c. 6. & 7. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia corporalia obediunt pecuniæ quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscūt, quæ pecunia acquiri possunt: iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed à sapientibus: sicut & iudicium de saporibus ab his, qui habent gustum bene moderatum.

Ad secundum dicendum, quod pecunia possunt haberi omnia venalia: non autem spiritualia, quæ vendi non possunt: vnde dicitur Prouerbiorum, 17. Quid prodest stulto diuitias habere, cum sapientiam emere non potest?

Ad

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalium diuitiarum non est infinitus: quia secundum certam mensuram sufficiunt naturæ: sed appetitus diuitiarum artificialium est infinitus, quia deseruit concupiscentiæ inordinatæ quæ non modificatur: vt patet per Philosophum in primo Polit. cap. 6. circa med. to. 5. *aliter tamen est infinitum desiderium diuitiarum, & desiderium summi boni: nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur, & alia contemnuntur: quia quanto magis habetur, magis cognoscitur, & ideo dicitur Eccl. 14. Qui edunt me, adhuc esurient: sed in appetitu diuitiarum, & quorumcunque temporalium bonorum est è conuerso: nam quando iam habentur ipsa, contemnuntur, & alia appetuntur: secundum quod significatur Ioann. 4. cum Dominus dicit. Qui bibit ex hac aqua (per quam temporalia significantur) sitiet iterum. Et hoc ideo: quia eorum insufficientia magis cognoscitur, cum habentur: & ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, & quod in eis summum bonum non consistit.*

Explicatio, & confirmatio articuli.

CONclusio est. *Beatitudo nostra non potest consistere in diuitijs, siue naturalibus, siue artificialibus.* Appellat Sanctus Thomas naturales diuitias, quibus homo subuenit naturalibus defectibus, vt cibum, potum, vestimentum, quæ natura ipsa ad hunc finem constituit: artificiales vero diuitias uocat pecunias, quæ arte hominum inuentæ sunt ad commertia: quam diuisionem ipse accepit ex Aristotele primo Politicorum capite sexto. Probat autem beatitudinem nostram in neutro genere diuitiarum consistere, quia vtrumque ordinatur ad vitam hominis alendam, & sustentandam, tanquam ad finem. Adde etiã, quod diuitiæ magno cum labore, & solicitudine conseruantur, nec vnquam appetitum nostrum satiare valent: contra vero res, quæ nos beatos efficiet, satiare debet appetitum: quare & religio Christiana potius beatos appellat pauperes spiritu, iuxta sententiam Domini Matth. quinto, de qua re multa Patres in illum locum. Cæterum obseruandum est iuxta doctrinam initio huius quæstionis notatam: Sanctum Thomam in hoc articulo non agere de beatitudine formali, hoc est, de adeptione rei, qua beamur tanquam forma, sed de obiecto beatitudinis, & ita diuitias excludere a ratione beatitudinis, quam vocant obiectiuam, ac proinde etiam probat possessionem diuitiarum non esse formalem nostram beatitudinem.

ARTICVLVS II.

Vtrum beatitudo hominis consistat in honoribus.

3. ethic. c. 9. Et 1. p. q. 3. c. 108. & 264. Et Ma. 5. to. 5 Et 1. Ethi. le. 3. 5. to. 3.



AD secundum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis in honoribus consistat: beatitudo enim siue felicitas est præmium virtutis: vt philosophus dicit in 1. Ethicorum: sed honor maxime videtur esse id, quod est virtutis præmium, vt philosophus dicit in quarto Ethicorum, cap. 9. 2. cap. 3. to. 5. *ergo in honore maxime consistit beatitudo.*

Præterea. Illud, quod conuenit Deo, & excellentissimis maxime videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum, sed huiusmodi est honor, vt philosophus dicit 8. Ethic. 4. Ethic. c. 3. & lec. 8. t. 14. *& primę Tim. 1. dicit Apost. Soli Deo honor & gloria. Ergo in honore consistit beatitudo.*

Præterea. Illud, quod est magis desideratum ab hominibus, est beatitudo, sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus, quam honor: quia omnes patiuntur iacturam in omnibus alijs rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris: ergo in honore beatitudo consistit.

Sed contra. Beatitudo est in beato, honor autem non est in eo, qui honoratur, sed magis in honorante, qui reuerentiam exhibet honorato, vt philosophus dicit 1. Ethicorum, t. 5. tom. 5. *ergo in honore beatitudo non consistit.*

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem consistere in honore: honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam: & ita est signum, & testimonium quoddam illius excellentiæ, quæ est in honorato, excellentia autem hominis maxime attenditur circa beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum, & secundum partes eius, id est, secundum illa bona, quibus aliquid beatitudinis participatur: & ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod honor est præmium virtutis propter quod virtuosi operantur, sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmij, quasi a non habentibus ad dandum maius: verum autem præmium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur: si autem propter honorem operarentur, iam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum, quod honor debetur Deo, & excellentissimis in signum, vel testimoniũ excellentiæ præexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes.

Ad Tertium dicendum, quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, vt dictum est, contingit quod homines maxime honorem desiderant: vnde quærunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum iudicio credunt se esse excellentes, vel felices. incorpor. a quærendus est honor a bonis. & sapientib.

Notatio circa Articulum.

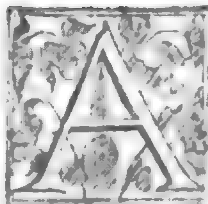
COnclusio est, *Beatitudo non consistit in honore,* quæ quidem conclusio intelligenda est de beatitudine obiectiua: & quamuis argumentum, *Sed contra,* videatur probare honorem esse beatitudinem nostram formalem, tamen hoc non contendit Sanctus Doctor in articulo, sed more solito adduxit argumentum illud ea solum ratione, vt redderet quæstionem ex vtraque parte difficilem. In corpore

pore autem optima ratione id probat, quia honor exhibetur alicui, vt excellenti, excellentia autem hominis attenditur maxime circa beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum, & ita honor exhiberi debet homini beato, propter beatitudinem potius, quã in ipso constituatur beatitudo: ex hoc autem recte sequitur, honorem non esse obiectum nostræ beatitudinis.

ARTICVLVS III.

Vtrum beatitudo hominis consistat in fama, siue in gloria.

3. cõt c. 29. Et opusc. 3. c. 2. 8. & 264. & opusc. 10. li. 1 c. 7. & 8.



D Tertium sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in gloria: in eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis pro tribulationibus, quas in mundo patiuntur, huiusmodi autem est gloria, dicit enim Apost. Roma. 8 Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, quę reuelabitur in nobis, ergo beatitudo consistit in gloria.

Præterea. Bonum est diffusiuum sui, vt patet per Dionysium quarto capite de diuinis nominibus. Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum: quia gloria, vt Ambrosius dicit, nihil aliud est, quam clara cum laude notitia: ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

Præterea, Beatitudo est stabilissimum bonorum, hoc autem esse videtur fama, vel gloria: quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur, vnde Boetius dicit in libro de consolatione. Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis. Ergo beatitudo consistit in fama seu gloria. — li. 2. pros. 7. post med.

Sed contra, Beatitudo est verum hominis bonum: sed famam, seu gloriam contingit esse falsam, vt enim dicit Boetius, in libro quarto de consolatione. Plures magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus attulerunt: quo quid turpius excogitari potest: nam qui falso prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant: non ergo beatitudo hominis consistit in fama, seu gloria. — li. 3. pros. 6. circa prin.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere: nam gloria nihil aliud est, quam clara notitia cum laude, vt Ambrosius dicit. Res autem cognita, aliter comparatur ad cognitionem diuinam, & aliter ad cognitionem humanam: humana enim cognitio a rebus cognitis causatur: sed diuina cognitio est causa rerum cognitarum: vnde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana, sed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit, & quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata, vel perfecta, & ideo in fama, vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo: sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei: & ideo ex gloria, quę est apud Deum dependet beatititudo hominis: sicut ex causa, secundum illud Psalm. 90. Eripiam eum, & glorificabo eum: longitudine dierum adimplebo eum: & ostendam illi salutare meum. Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia sæpe fallitur, & præcipue in singularibus contingentibus, cuiusmodi sunt actus humani: & ideo frequenter humana gloria fallax est, sed quia Deus falli non potest, eius gloria vera est: propter quod dicitur secunda ad Corinth. 10. Ille probatus est, quem Deus commendat. — Id habet Aug. in li. 83. quæst. q. 31. cir. fi. to. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de gloria, quę est ab hominibus, sed de gloria, quę est a Deo coram Angelis eius: vnde dicitur. Marc. 8. Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram Angelis eius.

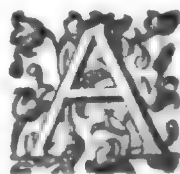
Ad secundum dicendum, quod bonum alicuius hominis, quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod deriuetur a bono existente in ipso: & sic præsupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei: & sic bonum non inuenitur in eo, cuius fama celebris habetur: vnde patet, quod fama nullo modo potest facere hominem bonum.

Ad tertium dicendum, quod fama non habet stabilitatem: imò falso rumore de facili perditur, & si stabilis aliquando perseueret, hoc est per accidens: sed beatitudo habet per se stabilitatem, & semper.

Conclusio est negans, & eodem modo intelligenda, sicut conclusio præcedentis articuli: quæ vero sit differentia inter famam, & laudem tradit Sanctus Thomas in textu, & nos etiam ex eodem notauimus libro primo de adoratione disputatione prima, capite 1. veritas autem conclusionis, & doctrinæ huius articuli optime a Sancto Thoma confirmatur.

ARTICVLVS IV.

Vtrum beatitudo hominis consistat in potestate.



D quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in potestate: omnia enim appetunt assimilari Deo, tanquam vltimo fini, & primo principio, sed homines, qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis, maxime videntur esse Deo conformes: vnde in Scriptura Dij vocantur, vt patet Exod. 13. Dijs non detrahes: ergo in potestate beatitudo consistit. — 3. cõt. c. 31. Et opusc. 2. c. 108. & 264.

Præterea, Beatitudo est bonum perfectum: sed, perfectissimum est, quod homo etiam aliquos

congrue possit regere, quod conuenit his, qui in potestatibus sunt constituti, ergo beatitudo consistit in potestate.

Preterea. Beatitudo, cum sit maxime appetibilis, opponitur ei, quod maxime est fugiendum: sed homines maxime fugiunt seruitutem, cui contraponitur potestas: ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed contra; Beatitudo est perfectum bonum, sed potestas est maxime imperfecta, vt enim dicit Boetius secundo de consolatione, Potestas humana solicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit, & postea, potentem censes, cui satellites latus ambiunt: qui quos terret, ipse plus metuit? non igitur beatitudo consistit in potestate. *Prosa 5. circa med.*

Respondeo dicendum, quod impossibile est, beatitudinem in potestate consistere propter duo. Primo quidem: quia potestas habet rationem principij, vt patet in quinto Metaphysicæ, beatitudo autem habet rationem vltimi finis. Secundo, quia potestas se habet ad bonum & ad malum, beatitudo autem est proprium, & perfectum hominis bonum: vnde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono vsu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate. Possunt autem quatuor generales causæ induci ad ostendendum, quod in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat. Quarum prima est, quod cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum, omnia autem prædicta possunt inueniri, & in bonis, & in malis. *tex. 17. tomus 3.*

Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis sit, quod sit per se sufficiens, vt patet in primo Ethicorū, hoc necesse est, quod beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit, adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, & huiusmodi. *c. 7. tom. 5.*

Tertia, quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui prouenire, quod non conuenit præmissis: dicitur enim Ecclesiast. quinto, quod diuitiæ interdum conseruantur in malum Domini sui, & simile patet in alijs tribus.

Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur. Præmissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, & vt plurimum a fortuna, vnde & bona fortunæ dicuntur: vnde patet, quod in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod diuina potestas est sua bonitas: vnde vti sua potestate non potest, nisi bene: sed hoc in hominibus non inuenitur: vnde non sufficit ad beatitudinem, quod homo assimiletur Deo, quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei, quantum ad bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod sicut optimum est, quod aliquis vtatur bene potestate in regimine multorum: ita pessimum est, si male vtatur, & ita potestas se habet ad bonum, & ad malum.

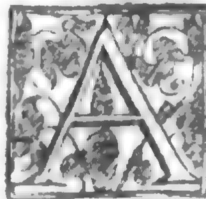
Ad tertium dicendum, quod seruitus est impedimentum boni vsus potestatis, & ideo naturaliter homines eam fugiunt, & non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

Notatio circa Articulum.

Conclusio est negans, & intelligenda de beatitudine obiectiua, nempe, obiectum nostræ beatitudinis non esse potestatem: id quod optima ratione probat Sanctus Thomas. Notandum autem est, per hos quatuor priores articulos ostendere Sanctum Thomam, beatitudinem nostram non consistere in aliquo bono externo creato, omnia enim bona externa ad hæc quatuor, quæ hactenus enumerauimus, reducuntur: neque ego legi aliquem vnquam fuisse vel philosophum, vel hæreticum, qui diceret beatitudinem nostram in aliquo ex his bonis positam esse, & de omnibus his quatuor bonis in vniuersum, id recte probat Sanctus Doctor in hoc articulo. *Conclusio.*

ARTICVLVS V.

Vtrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono.



AD quintum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in bonis corporis: dicitur enim Ecclesiastic. 30. Non est census supra censum salutis corporis: sed in eo, quod est optimum, consistit beatitudo, ergo consistit in corporis salute. *Inf. q. 3. artic. 3. co. Et 4. d. 49. q. 1. ar. 1. q. 1 Et 3. cont. co. 32. & 37. pr. & opusc. 3. cap. 264 Et Ps. 32. & 1. Ethic. lect. 10.*

Præterea, Dionysius dicit quinto capite de diuin. nominibus, quod esse est melius, quam viuere, & viuere, quam alia, quæ consequuntur, sed ad esse, vel viuere hominis requiritur salus corporis, cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur, quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

Præterea, Quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet: quia quanto est superius, tanto eius virtus ad plura se extendit, sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam: ita causalitas finis attenditur secundum appetitum: ergo sicut prima causa efficiens est, quæ in omnia influit, ita vltimus finis est, quod ab omnibus desideratur: sed ipsum esse est, quod maxime desideratur ab omnibus ergo in his quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit beatitudo.

Sed contra est, quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia: sed secundum bona cor-

na corporis a multis animalibus superatur, sicut ab elephante in diuturnitate: a leone in fortitudine, a ceruo in cursu, ergo beatitudo non consistit in bonis corporis.

Respondeo dicendum, quod impoßibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere propter duo. Primo quidem, quia impoßibile est, quod illius rei, quæ ordinatur ad aliud, sicut ad finem, vltimus finis sit eiusdem conseruatio in esse: vnde gubernator non intendit, sicut vltimum finem conseruationem nauis sibi commissæ, eo quod nauis ad aliud ordinatur, sicut in finem, scilicet ad nauigandum: sicut autem nauis committitur gubernatori ad dirigendum ita homo est suæ voluntati, & rationi commissus secundum illud quod dicitur Ecclesia. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui. Manifestum est autem, quod homo ordinatur ad aliquid, sicut ad finem, non enim est summum bonum: vnde impossibile est, quod vltimus finis rationis, & voluntatis humanæ sit conseruatio sui esse. Secundo, quia dato, quod finis rationis, & voluntatis humanæ esset conseruatio humani esse: non tamen posset dici, quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima, & in corpore, & quamuis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanæ animę non dependet a corpore, vt supra ostensum est: ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, & instrumenta propter motorem, vt per eas suas actiones exerceat. Vnde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ, sicut ad finem: vnde impossibile est, quod in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est vltimus finis.

1. p. q. 75. & 90.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut corpus ordinatur ad animam, sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus, & ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per sensum significantur, sicut & bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum, quod esse simpliciter acceptum secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ, & omnibus sequentibus: sic igitur ipsum esse præhabet in se omnia bona subsequentia, & hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur, prout participatur in hac re, vel in illa, quę nō capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturę, manifestum est, quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius: vnde & Dionysius ibidem dicit: quod viuentia sunt meliora existentibus, & intelligentia viuentibus.

Eod. lo. cit.

Ad tertium dicendum, quod quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur, quod vltimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio: cuius similitudinem appetunt secundum suam perfectionem, quędam quidem secundum esse tantum, quędam secundum esse viuens, quędam secundum viuens, & intelligens & beatum, & hoc paucorum est.

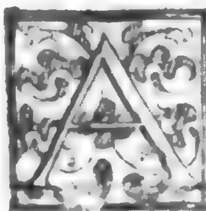
Notatio circa Articulum.

Conclusio est, *Beatitudo nostra non potest consistere in aliquo corporis bono*: intelligenda quoque est, sicut præcedentes de beatitudine obiectiua: cumque bona intrinseca corporis nostri, quædam sint operationes immanentes ipsius, vt sensuum operationes, & appetitus, quædam non sint operationes, sed dispositiones ipsius pertinentes ad esse, Sanctus Doctor, hic solum agit de bonis corporis, quæ non sunt operationes, nam sequenti articulo de operationibus erit sermo. Probat igitur in hoc articulo nullum bonum corporis posse esse obiectū nostræ beatitudinis, eo quod omnia bona corporis, tam esse ipsius corporis, quam quæ pertinent ad esse, & conseruationem eius, non sint finis vltimus ipsius hominis, sed potius ipsa ad animam, sicut materia ad formam, ordinantur, & tanquam instrumenta ad agens principale: tum etiam optime probat idem Sanctus Doctor, neque ipsum esse totius hominis, etiam secundum animam posse esse obiectum beatitudinis, quia obiectum beatitudinis est vltimus finis hominis, esse autem hominis nō est vltimus finis hominis.

Conclusio. *Ratio conclusionis.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum beatitudo hominis consistat in voluptate.



D sextum videtur, quod beatitudo hominis in voluptate cōsistat, beatitudo enim, cum sit vltimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime conuenit delectationi, ridiculum est enim ab aliquo quęrere, propter quid velit delectari: vt dicitur in 10. Ethic. ergo beatitudo maxime in voluptate, & delectatione consistit.

4. d. 44. q. 1. ar. 3. q. 4 ad 3. & 4. & 3. cōtra c. 27. et 33. 3. Et lib. 4. c. 83. & 4. Et opusc. 3. c. 108. Et Ma. 5. co. 3 4. & 5. & 1. Ethi. lec. 5. co. 1. 10. 2 & lec. 10. col. 2. c. 2. tom. 5.

Pręterea. Causa prima vehementius imprimit quam secunda, vt dicitur in lib. de causis, influentia autem finis attenditur secundum eius appetitum, illud ergo videtur habere rationem finis vltimi, quod maxime mouet appetitum, hoc autem est voluptas, cuius signum est, quod delectatio in tantum absorbet hominis voluntatem & rationem, quod alia bona contemnere facit, ergo videtur, quod vltimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

Præterea. Cum appetitus sit boni, illud, quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum, sed delectationem omnia appetunt & sapientes & insipientes, & etiam ratione carentia, ergo delectatio est optimum: consistit ergo in uoluptate beatitudo, quę est summum bonum.

Sed contra est, quod Boet. dicit in 3. de consol. Tristes exitus esse uoluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum uolet, intelliget: quę si beatos efficere possent, nihil causę esset, quin pecudes, quoque beatę esse dicantur.

Respon-

Respondeo dicendum, quod, quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpseurnt sibi nomen voluptatum, vt dicitur 6. Ethicorum, in quibus tamen beatitudo principaliter non consistit: quia in vnaquaque re aliud est, quod pertinet ad essentiam eius, aliud, quod est proprium accidens ipsius, sicut in homine aliud est, quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem: ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conueniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria, bonum autem conueniens, siquidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo, si autem sit imperfectum, beatitudo est quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Vnde manifestum est, quod nec ipsa delectatio, quæ sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens, voluptas autem corporalis, non potest etiam modo prædicto sequi bonum imperfectum, nam sequitur bonum, quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore vtens. Bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ, corporalis pars animæ, quæ est ab organo corporeo absoluta, quandam habet infinitatem respectu ipsius corporis, & partium animæ corpori concreatarum, sicut inuisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quoddamodo contrahitur, & finitur, vnde forma a materia absoluta est quoddamodo infinita, & ideo sensus qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam: intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit vniuersale, quod est abstractum a materia, & continet sub se infinita singularia: vnde patet, quod bonum conueniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ, vnde Sapien. 7. dicitur, quod omne aurum in comparatione sapientiæ, arena est exigua, sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

c. 14. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod eiusdem rationis est quod appetatur bonum, & quod appetatur delectatio, quæ nihil est aliud, quam quietatio appetitus in bono, sicut ex eadem virtute naturæ est, quod graue feratur deorsum, & quod ibi quiescat, vnde sicut bonum per seipsum appetitur, ita & delectatio propter se, & non propter aliud petitur, si ly propter, dicat causam finalem si vero dicat causam formalem, vel potius causam motiuam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, idest, propter bonum, quod est delectationis obiectum, & per consequens est principium eius, & dat ei formam: ex hoc enim delectatio habet, quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad secundum dicendum, quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc, quod operationes sensuum, quia sunt principia nostræ cognitionis sunt magis perceptibiles: vnde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum, quod eo modo omnes appetunt delectationes, sicut & appetunt bonum, & tamen delectationem appetunt ratione boni, & non è conuerso, ut dictum est: unde non sequitur, quod delectatio sit maximum, & per se bonum, sed quod vnaquæque delectatio consequatur aliquod bonum, & aliqua delectatio consequatur id, quod est per se, & maximum bonum.

In cap. ar.

Notationes circa Articulum.

Conclusio.

Conclusio est. *Voluptas corporis nec est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.* Tametsi nullus fuerit ex antiquis Philosophis, aut hæreticis, qui dixerit, beatitudinem nostram consistere in aliquo bono ex ijs, de quibus hactenus in articulis præcedentibus dictum est, tamen aliqui fuerunt, qui in voluptate corporis, aut indolentia eam collocarent. Est autem peruulgata, & satis communis opinio Epicurum in voluptate corporis nostram fœlicitatem posuisse: si tamen credimus Ciceroni libro 1. & 2. de finibus, Epicurus vir sobrius, & modestus fuit, nec in voluptate corporis, sed animi eam constituit: id quod expresse etiam testatur Lactantius lib. 3. diuinarum institutionum, capite 7. hanc vero opinionem, quæ vulgo Epicuro tribuitur, ipse Lactantius adscribit Aristippo, quod felicitatem in voluptate corporis aperte collocaret, affirmatque Diodorum Philosophum in indolentia corporis eam constituisse. Idem de Epicuro testatur Diogenes Laertius, lib. 10. de vitis philosophorum, & Seneca lib. de vita beata capite 13. Porro ex hæreticis Cerinthus cum Diodoro sensit constituens nostram felicitatem per mille annos post hāc vitam in voluptatibus corporis, contra quem disputant ex professo Alfonsus de Castro aduersus hæreses verbo *Beatitudo*, hæresi 2. & Sixtus Senensis lib. 5. annotatione 233. & lib. 6. annotatione vltima, quē quidem errorem ex professo confutare superuacaneū mihi visum est, quod res adeo manifeste falsa sit, vt nulla indigeat impugnatione.

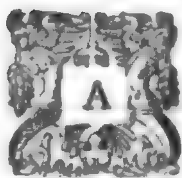
Epicurus in voluptate corporis non ponebat beatitudinem. Cicero. Lactantius. Diogenes. Cerinthi hæresis. Alfonsus a Castro. Sixtus Senensis.

Quare solum libet mentem, & rationem Sancti Thomæ in hoc articulo paucis exponere, vt ostendamus, ipsum etiam in hoc articulo prosecutum fuisse id, quod in hac quæstione proposuit, nempe explicare, in quo, veluti obiecto, nostra beatitudo consistat. Primum igitur in hoc articulo generatim demonstrat, aut supponit nullam delectationem esse nostram beatitudinem, intelligit autem formalem, eo quod ipsa potius delectatio sit de beatitudine, & adeptione summi boni, quæ est nostra felicitas, quod quidem fusius ostendemus disp. 11. cap. 4. quare potius dicendum est obiectum delectationis esse nostram beatitudinem. Porro autem obiectum beatitudinis, in quo ea dicitur consistere, non posse esse id, quod affert nobis delectationem corpoream, probat optime S. Thom. quia id, quod affert delectationem corporeā, est res in materia, & obiectum sensus, nostra autem beatitudo non in sensu, sed in nobiliori parte animæ esse debet. Ex quibus omnibus tandem in calce art. colligit con-

clusionem, quam initio proposuimus, quæ est huiusmodi. *Neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis*: ac si diceret, cum obiectum corporei sensus non possit esse obiectum beatitudinis, & summum bonum, ipsa corporis delectatio non potest esse beatitudo nostra formalis, neque aliquid consequens ipsam: per aliquid vero consequens ipsam, quod appellat accidens per se, intelligit delectationem, quæ de ipsa beatitudine capitur, hæc enim pertinet ad beatitudinem, sicut accidens illius, sed consequitur per se, veluti accidens proprium, quod est in secundo modo dicendi per se, aut sicut effectus ex propria causa, quod est in 4. modo dicendi per se, vt constat ex Arist. 1. posteriorum cap. 4.

ARTICVLVS VII.

Vtrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ.



D septimum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in aliquo bono animæ, beatitudo enim est quoddam hominis bonum: hoc autem per tria diuiditur, quæ sunt bona exteriora, bona corporis, & bona animæ. sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus: neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est: ergo consistit in bonis animæ. ar. 5. & 6. huius q.

Præterea. Illud, cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quam bonum, quod ei appetimus: sicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quam pecuniam, sed vnusquisque quodcunque bonum sibi appetit, amat: ergo seipsum amat, magis quam omnia alia bona, sed beatitudo est, quod maxime amatur, quod patet ex hoc, quod propter ipsam omnia amantur & desiderantur: ergo beatitudo consistit, in aliquo bono ipsius hominis, sed non in bonis corporis, ergo in bonis animæ.

Præterea. Perfectio est aliquid eius, quod perficitur: sed beatitudo est quædam perfectio hominis: ergo beatitudo est aliquid hominis, sed non est aliquid corporis, vt ostensum est, ergo beatitudo est aliquid animæ, & ita consistit in bonis animæ.

Sed contra est, quod, sicut Aug. dicit in lib. de doctor. Christiana. Id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est: sed homo non est propter seipsum diligendus, sed quicquid est in homine est diligendum propter Deum, ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit. Lib. to. 3. & 22. t. 8.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, finis dupliciter dicitur, scilicet, ipsa res, quam adipisci desideramus. & vsus, seu adeptio, vel possessio illius rei, si ergo loquamur de vltimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut vltimum finem, impossibile est, quod vltimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid eius: ipsa enim anima in se considerata est, vt in potentia existens: fit enim de potentia sciente actu sciens. & de potentia virtuosa actu virtuosa, cum autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est, quod id, quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem vltimi finis sui ipsius: similiter etiam, neque aliquid eius siue sit potentia, siue actus, siue habitus: bonum enim, quod est vltimus finis, est bonum perfectum complens boni appetitum: appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni vniuersalis, quodlibet autem bonum inhærens ipsi animæ est bonum participatum & per consequens particulatum: vnde impossibile est quod aliquod eorum sit vltimus finis hominis. Sed si loquamur de vltimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcunque vsum ipsius rei, quæ appetitur vt finis, sic ad vltimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ: quia homo per animam beatitudinem consequitur, res ergo ipsa quæ appetitur vt finis, est id in quo beatitudo consistit, & quod beatum facit: sed huiusmodi adeptio vocatur beatitudo, vnde dicẽdum est quod beatitudo est aliquid extra animã. Q. pra. ar. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod sub illa diuisione comprehenduntur omnia bona, quę homini sunt appetibilia, sic bonum animę dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed & obiectum quod est extrinsecum, & hoc modo nihil prohibet dicere id, in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animæ.

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum: amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum, & sic etiam homo amat seipsum. Vnde non est eadem ratio amoris vtrobique: vtrum autem amore amicitię aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cum de caritate agetur. 2. 2. q. 26. art. 3.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo ipsa cum sit perfectio animæ, est quoddam animę bonum inhærens, sed id, in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, vt dictum est. In corp. art.

Notatio circa articulum.

Conclusio est, *Beatitudo nostra est aliquid animæ, sed non consistit in aliquo animæ.* Obseruandus est maxime modus loquendi Sancti Thomæ in hoc articulo, quo optime confirmatur id, quod initio quęstionis notauimus, nempe, apud Sãctum Thomam aliud esse consistere beatitudinem in hoc, aut illo, aliud autem beatitudinem esse hoc, aut illud: nam cõsistere in hoc, aut illo, est habere hoc, aut illud pro obiecto, quod dicitur res: esse autem hoc, aut illud, est ipsam formã, qua formaliter beamur, esse hoc aut illud: cum igitur in omnibus præcedentibus articulis docet Sanctus Doctor beatitudinem non consistere in diuitijs, in honore, &c. intelligit hæc non esse obiecta nostræ beatitudinis, qui est vltimus finis. Conclusio. Notandũ.

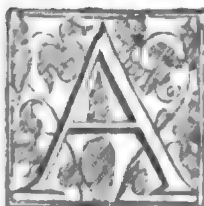
Cæterum, quia finis, *Cuius gratia* duplex est, vt ex eodem Sancto Thoma notauimus disp. 2. ca. 3. & fusius explicauimus, vnus, qui dicitur res, aut pecunia, alter, qui dicitur adeptio rei, vt possessio pecuniæ, ideo vltimus finis, qui dicitur nostra beatitudo, his etiam duobus modis vsurpari potest. Primum quidem pro re, & obiecto beatitudinis, & hoc modo solum dicitur beatitudo obiectiua, nec aliquid animæ nostræ potest esse beatitudo, vt liquet: nõ quidem esse substantiale ipsius: non accidens, aut operatio, vt manifestum est. Deinde sumi potest vltimus

mus finis noster pro adeptione, & hic est nostra beatitudo formalis, qua veluti forma beamur, nimirum adeptio summi boni, & quia hic finis est operatio quædam animæ nostræ, ideo recte colligit Sanctus Thomas in conclusione beatitudinem nostram, nempe, quam vocant formalem, esse aliquid animæ nostræ, quia hęc est operatio aliqua animæ: sed non consistere beatitudinem nostram in aliquo bono nostræ animæ, intelligit autem, tanquam in obiecto, quod est res: & ita in omnibus his articulis iam satis ostendit Sanctus Doctor sigillatim, in quo non consistat nostra felicitas, tanquam obiecto. Verum, ne aliquid prætermittere videretur, in quo non consistat, & vt vniuersum ostendat, quid sit obiectum huius beatitudinis, addidit sequentem articulum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

1.q.12.ar. 1.c. & q. 82. art. 2. cor. Et 2.2. q.85.ar.2. corol. Et 4. contra c.7. & 17. & cap.51. Et opusc.3. ca. 108.et 164 Et opusc.10 li.1.2.8. et 9. Et Psal. 32. cor.8. Cap.4.par. 1.aliquātu lum ante finem. Q.7.ar.7. & 108.ar. 8.& q.111.



AD octauum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius 4. capite de diuinis nomin. quod diuina sapientia coniungit fines primorum principijs secundorum: ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris: sed summum hominis bonum est beatitudo: cum ergo Angelus naturę ordine sit supra hominem, vt in primo habitum est, videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc, quod aliquo modo attingit ad Angelum.

Præterea. Vltimus finis cuiuslibet rei est in suo perfecto: vnde pars est propter totum, sicut propter finem: sed tota vniuersitas creaturarum quæ dicitur maior mundus, comparatur ad hominem, qui in 3 Phis. dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum, ergo beatitudo hominis consistit in tota vniuersitate creaturarum.

Pręterea, Per hoc homo efficitur beatus quod eius naturale desiderium quietatur: sed desiderium hominis non extenditur ad maius bonum quam ipse capere potest: cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturę, videtur quod per aliquod bonum creatum, homo beatus fieri possit: & ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Cap.26. in princ. to.5.

Sed contra est, quod Augustinus dicit 19. de ciuitate Dei. Vt vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est, de quo dicitur Psalmo 143. Beatus populus cuius Dominus Deus eius est.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato, beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset vltimus finis, sed adhuc restaret aliquid appetendum, obiectum autem voluntatis, quę est appetitus humanus est vniuersale bonum, sicut obiectū intellectus est vniuersale verum: ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum vniuersale, quod non inuenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Vnde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundū quod dicitur in Psalm.102. Qui replet in bonis desiderium, &c. in solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod superius hominis attingit quidem infimum Angelicæ naturæ per quandam similitudinem: non tamen ibi sistit sicut in vltimo fine: sed procedit vsque ad ipsum vniuersalem fontem boni: qui est vniuersale subiectum beatitudinis omnium bonorum tanquam infinitum, & perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum, quod si totum aliquod non sit vltimus finis, sed ordinetur ad finem vlteriorem, vltimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud: vniuersitas autem creaturarum ad quam comparatur homo vt pars ad totum, non est vltimus finis sed ordinatur in Deum, sicut in vltimum finem: vnde bonum vniuersi non est vltimus finis, sed ipse Deus.

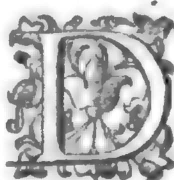
Ad tertium dicendum, quod bonum creatū non est minus quam bonum, cuius est homo capax, vt rei intrinsecę, & inhærētis, est tamen minus quam bonū cuius est capax vt obiecti quod est infinitum: bonum autem quod participatur ab Angelo, & a toto vniuerso, est bonum infinitum, & contractum.

Notatio circa articulum.

COonclusio est, *Impossibile est in obiecto aliquo creato consistere nostram beatitudinem, & ideo necesse est in summo bono increato, nempe Deo, eam collocare.* Ex dictis in articulo præcedenti manifestum est, hic solum loqui S. Thomam de obiecto, in quo iuxta phrasim ipsius nostra beatitudo dicitur consistere, & tandem probat nullum bonum creatū esse, quod satiare queat appetitum nostrum, sed solum Deum ad id sufficere: ac proinde solum Deum esse obiectum nostræ felicitatis, & vltimum finem, qui dicitur res. Quid vero sit adeptio huius finis, nempe Dei, quæ etiam dicitur vltimus finis noster aliqua ratione, vt explicatum est articulo pręcedenti, & quę est nostra beatitudo, quam vocant formalem, quæstione sequenti beatus Thomas inuestigare contendit.

QVÆSTIO III.

Quid sit beatitudo in octo articulos diuisa.



DEinde considerandum est quid sit beatitudo, & quę requirantur ad ipsam.

Circa primū quærūtur octo. Primum, vtrum beatitudo sit aliquid increatum. Secundo, si est aliquid creatum, vtrum sit operatio. Tertio, vtrum sit operatio sensitiuæ partis, an intellectiuæ tantum. Quarto si est operatio intellectiuæ partis, vtrum sit operatio intellectus, an voluntatis. Quinto, si est operatio speculatiui intellectus aut practici.

Sexto,

Sexto, si est operatio intellectus speculatiui, vtrum consistat in speculatione scientiarum speculatiuarum. Septimo, vtrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum. Octauo, vtrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

Iam vero iuxta ea, quæ dicta sunt, disputandum est de ipsa formali beatitudine, quid sit, hoc est, quæ sit adeptio summi boni Dei, qua tanquam forma beamur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum beatitudo, sit aliquid increatum.

1. p. fra q. 6 art. 3 & 4 di. 9. q. 1. art. 2. q. 1. etc.

Prosa 10. circa med.



D primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boethius in 3. de consolatione. Esse Deum ipsam beatitudinem, necesse est confiteri.

Præterea, Beatitudo est summum bonum: sed esse summum bonum conuenit Deo: cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus.

Lib. 1. de doc. Christiana c. 4. 5. & 22. to. 3.

Præterea. Beatitudo est vltimus finis in quem naturaliter humana voluntas tanquam in finem tendit: sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet, nisi in Deum, quo solo fruendum est, vt August. dicit, ergo beatitudo est idem quod Deus.

Lib. 1. c. 3. in princ. to. 3.

Sed contra, Nullum factum est increatum: sed beatitudo hominis est aliquid factum: quia secundum Augustinum primo de doctrina Christiana. Illis rebus fruendum est, quæ nos beatos faciunt. Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

Q. 1. art. 8 & q. præce. art. 7.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, finis dicitur dupliciter. Vno modo ipsa res quã cupimus adipisci, sicut auaro est finis pecunia. Alio modo ipsa adeptio vel possessio, seu vsus aut fruitio eius rei, quæ desideratur: sicut si dicatur, quod possessio pecuniæ est finis auari, & frui re voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo vltimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo vltimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis vltimi: vltimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum: si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est beatitudo per essentiam suam, non enim per adeptionẽ aut participationem alicuius alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines aũt sunt beati, sicut ibidem dicit Boethius, per participationem:

Ead. prosa 10. lib. 3 de consol.

sicut & dij per participationem dicuntur. Ipsa aũt participatio beatitudinis secũdum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo dicitur vltimus finis per modum, quo adeptio finis dicitur finis.

An beatitudo nostra sit aliquid creatum in nobis.

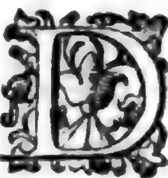
DISPVT. VII.

Homines beari ipsa operatione increata Dei nonnulli existimarunt. cap. 1.

Nullam creaturam beari posse ipsa operatione increata tanquam forma, verior opinio fert. cap. 2.

Homines beari ipsa operatione increata Dei nonnulli existimarunt.

CAPVT I.



Octrina huius articuli omnib. Scholasticis notissima, & indubitata est. Fuerunt nihilominus nonnulli Theologi Parisienses, vt refert Gregorius in 2. distinct. 7. quæst. 2. qui affirmarunt, formalem nostram beatitudinem esse quid increatum, nempe ipsam deitatis operationem, qua ipsum Deum videamus, & eo fruamur. Nam quemadmodum subsistentia increata filij Dei communicata est naturæ humanæ, vt per eam subsistat, sic etiam dicebant operationem ipsam increatam deitatis beatis communicari, vt per eam Deum videant & ipso fruantur. Atque speciatim de humanitate Christi docuit Hugo de Sancto Victore tom. 3. in libro de sapientia, scientiam increatã ei communicatam fuisse, vt defenderet animam Christi scire infinita: idemque facile concederet de dilectione increata, nempe eodem modo eam communicatam fuisse humanitati vt per illam diligeret, & frueretur Deo. Ex Scholasticis vero Ioannes de Ripa, vt referũt Capreol. in 3. distinct. 14. quæst. 1. art. 2. in argumentis contra primam conclusionem, & Caiet. 3. p. quæst. 9. art. 1. circa solutionem 1. asserunt, possibile saltem esse operationem deitatis increatam nobis cõmunicari, vt per eam scire, videre, diligere, & frui Deo possimus. Et primum quidem, nil omnino obstare, quo minus operatio increata nobis possit communicari, probari potest, tum quia essentia diuina vniri potest intellectui beatorum, tanquam species intelligibilis, vt vocant, in actu primo, ergo vniri etiam potest, vt species expressa, quam dicunt in actu secundo, quæ est ipsamet operatio cognoscendi: tum etiam, si subsistentia increata cõmunicari potest naturæ creatæ, vt in Christo, eadem ratione poterit increata operatio naturæ creatæ communicari.

1 Parisiensis quorundam sententia. Gregor.

Hugo.

Ioannes de Ripa. Capreol. Caiet.

Prima ra.

Secunda ratio.

Deinde, nunc beatis talem operationem Dei communicari, per quam sint formaliter beati, probari potest primo, quia, nisi ita dicamus, sequitur aliquã intellectionem nostram esse infinitæ perfectionis: nam si in beatis hominibus esset visio aliqua creata, qua viderent Deum, illa ad Deum terminaretur, ac proinde esset infinite perfecta: eademque ratione posset ad infinita obiecta terminari, sicque etiam infinita esset. Secundo, si beati visione creata viderẽt Deum, sequeretur aliquid infinitum, & increatum, nempe Deum, repræsentari à finito, & creato, nempe à visione illa, quod videtur absurdum. Tertio sequeretur, hanc visionem posse cõseruari in beatis, etiam absente obiecto, nempe Deo, omnis enim cognitio conseruari potest

De facto ita contingere primũ argumentum.

2

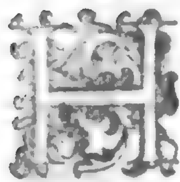
Secundum argumentũ.

Tertiũ argumentum

rest in absentia obiecti, vt 1. parte disputatione 38. c. 2. ostendimus: manente autem illa visione in beatis, etiam absente Deo, illi manerent beati, quia cum illa esset beatitudo formalis, non posset non reddere beatos eos, in quibus esset, hoc autem absurdum videtur, nemo enim esse, aut intelligi potest beatus nisi Dei presentia.

Nullam creaturam beari posse ipsa operatione increata tanquam forma, verior opinio fert.

CAPVT II.



Anc sententiam, quatenus asserit homines esse beatos beatitudine increata, & ipsa operatione diuina, tanquam forma, merito impugnant Gregorius, Capreolus, & Caietanus locis allegatis, & idem Caietanus 1. parte quæstione 2. art. 3. imo, & recentiores Thomistæ existimant, damnatam esse in 6. Synodo generali actione 17. in confessione fidei, & in Concilio Toletano 14. vbi damnatur hæresis Monothelitarum, qui negabant in Christo duas operationes, & duas voluntates, alteram humanam, alteram diuinam, & dicebant diuinã voluntatem, & operationem in Christo esse loco humanæ: si igitur damnantur, qui hoc in Christo asserebant, multo magis damnari debent, qui affirmant homines esse beatos ipsamet operatione diuina tanquam forma. Verum, vt in tertiam partem S. Thom. quæstione 19. art. 1. vberius monstrabo, Monothelitæ, qui vnam dicebant in Christo solum esse voluntatem, & operationem, nunquam dixerunt humanitatem Christi intelligere, aut amare, & beatam esse per diuinam intellectionem, & amorem, neque negarunt Christo facultatem voluntatis, & intellectus creati, nec omnes actiones immanentes, aut transeuntes proprias humanitatis: sed dicebant in Christo esse solum vnam voluntatem, hoc est, vnum velle, illudque diuinum, ex cuius nutu, & imperio pẽderent opera humanitatis, eo quod superfluum videretur constituere aliud velle humanum. Nomine igitur voluntatis intelligebant, non facultatem ipsam, sed operationem volendi: hanc vero appellabant operationem, quia per modum imperij ceterarum actionum humanitatis causa erat: at vero actiones humanitatis, quæ huic voluntati subdebantur, nolebant operationes appellare, sed motum, & opus factum, quia se habebant instar effectus comparatione actionis volũtatis quæ mouet, & ideo ipsam actionem voluntatis operationem vocabãt. Hunc sensum huius erroris colligemus in 3. partem q. 19. art. 1. ex confessione Macharij, qui fuit princeps Monothelitarum, quæ habetur in 6. Synodo actione. 8.

Gregor. Capreol. Caiet.

6. Sinodus. Cõc. Tolet.

Monothelitarũ error.

4 Quocirca Patres illius 6. Synodi cõtra Macharium, & alios Monothelitas definire contendunt, in Christi humanitate non solum esse operationes aliarum facultatum præter voluntatem, quam ipsi hæretici libenter fatebantur (licet eas non vocarent operationes, sed motus, & operata) verum etiã esse actionem humanæ voluntatis, nempe velle, cui parerent ceteræ humanitatis potẽtiæ, & ideo operatio diceretur: quare prædicta sententia, quam ex Parisiensibus retulimus, longe diuersa est a sententia Monothelitarum. Nihilominus ex verbis Leonis 1. quæ habentur in eadem sexta Synodo actione 17. in confessione fidei prædicta opinio Parisiensium confutatur aperte: ait enim Leo. *Agit vtraque forma cum alterius communione, quod proprium est, verbo scilicet operante, quod verbi est, & carne exequente, quod carnis est: neque enim in quoquam vnam dicimus naturalem operationem Dei, & creaturæ, vt neque quod creatum est, in diuinam educamus essentiam; neq; quod eximium est diuinæ naturæ, ad competentem creaturis locum deijciamus.*

Macharius 6. Synodus.

Leo. 1. 6. Synodus

5 Censet igitur Concilium cum Leone, impossibile esse increatam operationem naturæ creatæ conuenire posse, sicut neque potest operatio creata increatæ naturæ tribui: quare impossibile erit creaturam aliquam videre, diligere, & frui Deo per operationem ipsam intellectus, & voluntatis increatæ. Confutari etiam potest prædicta opinio ex decreto Cõcilij Viennensis, quod refertur in clementina *Ad nostrum*, de hæreticis, vbi definit concilium, Beatum non posse videre Deum, nisi lumine gloriæ intellectus ipsius roboretur: nempe supponebat a beatis in patria videri Deum creata visione, alioquin frustra requireret lumen gloriæ ad videndum Deum, si beati ipsa increata visione Deum viderent.

Concil. Viennense.

Præterea rationibus efficacibus præcedens sententia refellitur. Primum, quia operatio videndi, aut diligendi est operatio vitalis, de ratione autem operationis vitalis est, vt procedat ab ipso viuente, quod per illam dicitur operari, ergo nulla creatura potest videre, aut diligere per operationem increatam, cum non sit causa, & principium talis operationis, ac proinde non dicetur per illam beatus: siquidem beatitudo, vt sequenti disputatione videbimus, est operatio ipsius beati, per quam dicitur aut videre, aut diligere. Deinde, ratio Caietani optime demonstrat falsitatem prædictę opinionis, quia actio viuentis secundum suum esse naturale est actus ipsius operantis, actus inquam, vel tanquam a quo procedit, qualis est quæcumque actio transiens, aut etiam actus, tanquam cuius, & in quo, qualis est quæcumque actio immanens. Dixit autem Caietanus, quamcumque actionem viuentis secundum esse suum naturale, esse actum ipsius viuẽtis, quatenus esse naturale alicuius distinguitur ab esse intelligibili: nam essentia Dei, quæ est increata, est actus intellectus creati, est tamen actus, non secundum suum esse naturale, sed secundum esse intelligibile, quatenus, vt ipse, & multi arbitrantur, est actus primus intellectus ad videndum clare ipsum Deum per modum speciei intelligibilis impressæ, vt retulimus 1. parte disput. 43. cap. 2. imo est ipsum verbum visionis claræ, & res intellecta in actu secundo per seipsam, vt alij censent, & memorauimus eadem 1. p. disput. 39. cap. 1. At vero actio viuentis est actus eius, non secundum esse intelligibile, sed secundum suum esse naturale: est inquam actus viuentis, aut tãquam a quo, aut actus viuentis, tanquam in quo, quia aut ab eo procedit: aut ab eo procedit, & simul in eo est, & recipitur, vt videmus in actionibus immanentibus, qualis est visio, & dilectio: cum igitur operatio increata Dei nec sit actus intellectus, aut voluntatis creatæ secundum esse naturale, quia nec ab intellectu, aut volũtate procedere potest, nec in eis recipi, efficitur non posse hominem, aut Angelum per tales operationes operari, hoc est, videre aut diligere, ac proinde neque per eas beari.

Prima ratio ostẽdẽs falsitatem dictæ sententię.

Secunda ratio ex Caie.

6 Caiet.

7 Hæc ratio Caietani sic facile colligi potest, Omnis actio virtutis denominat ipsum aut quia ab eo procedit, & simul in eo recipitur, imo hoc in vniuersum verum est de omni actione, vt alio modo ab eo aliquid denominari non possit, nisi quia, aut ab eo procedit, vt contingit in transeuntibus, aut quia ab eo procedit, & in eo recipitur, vt accidit in immanentibus: cum igitur operationes Dei non procedant ab intellectu, aut voluntate creata, nec in ea recipiantur, non poterit facultas creata ab eis denominari, præsertim cũ hæ operationes sint immanentes, & operationes immanentes hoc pręcipue habeant, vt inhæreant, & ea pręcipue ratione denominent facultatem operantem, vt disp. 9. cap. 4. videbimus: & hinc soluitur prius argumentum, quo nitebantur aduersarij probare, posse facultatem creatam per operationem increatam Dei intelligere, & velle.

In summã ratio Caietani colligitur.

Primi argumenti solutio.

Ad posterius vero, quod ad idem adducebatur ex subsistentia diuina, quæ ita communicatur naturæ humanæ, vt natura ipsa humana per illam subsistere dicatur, respondeo diuersam esse rationem inter subsistentiam, & operationem diuinam, quia subsistentia

Posterioris solutio.

terminare

terminare potest naturam a qua non procedat, & in qua non sit, eo quod terminare naturā, & eam sustentare, est quid extrinsecū ipsi naturæ sustentatæ, & terminatæ: at vero nulla natura, & facultas videre, aut velle potest, nisi saltem per operationem sibi inhærentem. Dixi *saltem*, nam vtrum operatio, per quam facultas dicatur videre, & velle, debeat etiam ab ipsa facultate procedere, in quæstione positum est, de qua disserendum nobis erit infra disputatione illa 9. at ipsam operationem debere inhærere facultati, vt per eam facultas dicatur operari, Scholastici omnes iam sine cōtrouersia docent.

4 Restat, vt diluamus tria argumenta, quibus aduersarij probare nitebantur hominem non posse esse beatum per creatam operationem, sed de facto increatam communicari: ea vero facilia sunt. Ad primum dicimus, minime sequi visionem, aut fruitionem Dei esse infinitam ex eo, quod circa obiectum infinitum per essentiam versentur. Nec solum dico, non sequi has operationes esse infinitas per essentiam, quod genus infinitatis solum conuenit Deo, vt prima parte disputatione 25. dictum est, sed etiam dico, non sequi has operationes esse infinitas secundum intensionem, vt plane colligitur ex iis, quæ diximus 1. parte disputatione 50. capite 5. nihil enim obstare videtur, quo minus operatio finita quidem in se tam secundum essentiam, quam secundū intensionem, versetur circa obiectum infinitum per essentiam, quod ipsi operationi extrinsecum est. Et eodem modo respondetur ad secundum, nempe per finitum aliquid tam secundum essentiam, quam secundum intensionem, posse repræsentari infinitum secundum essentiam vt 1. parte disputatione 38. capite 4. mōstratum est: ibi enim ostendimus nihil omnino obesse, quo minus produci possit species aliqua intelligibilis, quam vocant impressam, quæ repræsentet essentiam diuinam, sicuti est, in actu (vt aiunt) primo, & in actu secundo.

Secūda rationis solutio.

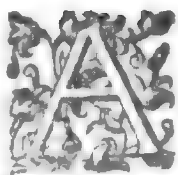
Ad tertium dico, non posse conseruari notitiam illam, quæ est visio essentiæ diuinæ in absentia obiecti. Primum quidem non potest in absentia secundum locum, quia Deus vbique ita præsens est, vt a nullo loco abesse possit, tametsi præsentia Dei secundum locum nihil omnino conferat ad hoc, vt clare videatur, vt ostendimus 1. parte disputatione 1. capite 2. Deinde non posset conseruari visio destructo Deo, secundum esse, quia non potest Deus non esse. Postremo visio conseruari non posset sine præsentia obiecti in ratione repræsentati, cum hæc sit essentia ipsa visionis, vt repræsentet obiectum. Quod si fieri possit, vt maneret visio Dei, sicuti est, aut non manente ipso Deo præsente secundum locum, aut non existente in rerum natura, nihilominus talis visio bearet hominem, quia saltem haberet Deum repræsentatum, & essentia beatitudinis in essentia operationis cōsistit, huius autem essentia est repræsentatio, si sit operatio intellectus: quare talis intellectio in se eodem omnino modo sufficiens esset ad beandum hominem, ac si Deus ipse reuera existeret: quod si beatitudo nostra sit in amore Dei, eadem quoq; ratione bearet, etiā si nō Deus existeret.

Ad tertiū respōdetur.

ARTICVLVS II.

Vtrum beatitudo sit operatio.

1. dist. q. 1. art. 1. & 3. di. 34. q. 1. ar. 5. cor. et 4. di. 49. q. 1. ar. 2. q. 2 & q. 4. ar. 2. Et quod 8. art. 19. co. & 1. Ethic. le. 1. et 9. Metaph. lec. 9. fi.



AD secundum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus Romanorum 6. Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam. Sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viuentium: ergo vltimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

Præterea, Boethius dicit in tertio de consolat. quod beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus: sed status non nominat operationem, ergo beatitudo non est operatio. *Prosa 2. circa princ.*

Præterea, Beatitudo significat aliquid in bono existens: cum sit vltima perfectio hominis, sed operatio non significat vt aliquid existens in operante, sed magis vt ab ipso procedens: ergo beatitudo non est operatio.

Præterea, Beatitudo permanet in beato: operatio autem non permanet, sed transit: ergo beatitudo non est operatio.

Præterea. Vnius hominis est vna beatitudo, operationes autem sunt multæ: ergo beatitudo non est operatio.

Præterea, Beatitudo inest beato absque interruptione: sed operatio humana frequenter interrumpitur, puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete: ergo beatitudo non est operatio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in primo Ethicorum quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.

Respondeo dicendum, quod secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo vltima hominis perfectio. Vnumquodque enim in tantum perfectum est, in quantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in vltimo actu hominis consistere: manifestum est autem quod operatio est vltimus actus operantis, vnde actus secundus a philosopho nominatur in secundo de anima, nam habens formam potest esse in potētia operans, sicut sciens est in potentia considerans, & inde est quod in alijs rebus res vnaquæque dicitur esse propter suam operationem vt dicitur in 2. de cælo: necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse. *Tex. 2. ad sumēto 3. et 6. to. 2.* *Tex. 17. to. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Vno modo ipsum esse viuentis, & sic beatitudo nō est vita, ostensum est enim q̄uod esse vnius hominis qualecumque sit, non est hominis beatitudo: solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viuentis secundum quam principium vitæ in actum reducitur: & sic nominamus vitam actiuam vel contemplatiuam vel voluptuosam: & hoc modo vita æterna dicitur vltimus finis, quod patet per hoc quod dicitur Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te Deum uerum, & unum. *Q. 2. ar. 5.*

Ad secundum dicendum, quod Boethius diffiniendo beatitudinem, considerauit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio, quod sit bonum commune perfectū, & hoc significauit cum dixit; quod est status omnium bonorū cōgregatione perfectus: per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristot. expressit ipsam essentiam beatitudinis ostendens per quid homo sit in huiusmodi statu: quia *Loc in arg. cit.* *Loc in arg. cit.*

tu: quia per operationem quandam. & ideo in 1. Ethicorum ipse etiam ostendit quod beatitudo est bonum perfectum.

cap. 3. 10. 2. *Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur in 9. Metaphy. duplex est actio: vna quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut viuere, & secare, et talis operatio nō potest esse beatitudo. Nam talis operatio non est actio, & perfectio agentis: sed magis patientis, vt ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, vt sentire, intelligere, & velle, & huiusmodi actio est perfectio, & actus agentis: & talis operatio potest esse beatitudo.*

tex. 16. to. Cod. 10. 16.

Ad quartum dicendum, quod cum beatitudo dicat quandam vltimam perfectionem secundū quod diuersæ res beatitudinis capaces, ad diuersos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diuersimode beatitudo dicatur: nam in Deo est beatitudo per essentiam, quia ipsum esse eius est operatio eius: quia non fruitur alio, sed seipso: in Angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem qua coniunguntur bono increato: & hæc operatio est in eis vnica, & sempiterna: in hominibus autem secundum statum præsentis vitæ est vltima perfectio secundum operationem qua homo coniungitur Deo, sed hæc operatio nec continua potest esse, & per consequens nec vnica est: quia operatio intercisione multiplicatur: & propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi nō potest. Vnde Philosophus in 1. Ethicorum ponēs beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludēs, Beatos autem dicimus vt homines: sed promittitur nobis à Deo beatitudo perfecta, quando erimus sicut Angeli in cœlo: sicut dicitur Matthæi 23. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat obiectio: quia vera, & continua, & sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungitur: sed in præsenti vita quātum deficimus ab vnitate, & continuitate talis operationis, tātum deficimus a beatitudinis perfectione, est tamen aliqua participatio beatitudinis: & quanto operatio potest esse magis continua, et vna, tanto plus habet rationem beatitudinis: & ideo in actiua vita, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplatiua quæ versatur circa vnum, id est, circa veritatis contemplationem: etsi aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem: tamen quia in promptu habet eam, semper potest operari. Et quia etiam ipsam cessationem, puta somni vel occupationis alicuius naturalis ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse. Et per hoc patet solutio ad quintum, & ad sextum.

Cap. 10. in fi. 10. 5.

Conclusio est, *Beatitudo, qua creatura rationalis redditur beata tanquam forma, est operatio*: Ratio vero, qua Sanctus Doctor confirmat hanc conclusionem optima est, vt sequenti disputatione videbimus, vbi tota huius articuli materia perspicua fiet.

Vtrum beatitudo nostra sit illapsus Dei in animam, seu perfectio per modum actus primi, an operatio.

DISPVT. VIII.

Opinio Henrici de illapsu Dei in animas beatorum.

CAPVT I.



Celebris est in hac controuersia Henrici opinio de illapsu Dei in animas beatorum, quam quidem Sotus, & Scholastici communiter alio modo referunt, quam ipse Henricus tradiderit, ideoque placuit in hoc capite, quid ipse senserit, exprofesso explicare. Sotus igitur in 4. distin. 49. q. 1. art. 3. in prima opinione, & Scotus eadem distinctione quæstione 2. 6. *Ad quæstionem ergo* dicunt sententiam Henrici fuisse, beatitudinem nostram, quam vocant formalem, esse illapsum essentiæ diuinę in animas nostras, non autem operationem alicuius potentiæ, aut facultatis, ac proinde beatitudine formali primarie perfici essentiam beatorum, & secundarie potentias, aut facultates. 1 Hen. Sotus. Hen.

Hanc sententiam Henrici hoc modo explicatā prędicti Scholastici, & alij facile impugnant, verum, si attente legatur Henricus, longe aliter sensisse videbitur. ille enim quodlib. 13. quæst. 12. docet nostram, & angelorum beatitudinem non solum consistere in operationibus intellectus, & voluntatis, sed etiam præcipue in ipso obiecto, quod est increata beatitudo, nempe in Deo, quatenus est bonum nostræ voluntatis, in quod voluntas ipsa affectu feruentis caritatis transformat amantem, & quodammodo a se exit, & transit in amatum: quod, vt fiat, inquit ille, opus est illabi non animam in diuinitatem, sed diuinitatem in animam, vt ipsa anima nihil aliud esse videatur, quam diuinæ dispositiones, sicut in ferro candenti nihil apparet, nisi ignis: talis autem circuminsessio Dei, vel illapsus, prius fit (inquit ille) in essentiam animæ beati, & inde in potentias ipsius redundat, & deriuatur. Primum igitur ipsa animæ essentia, illuminante increata luce, scilicet ipsa Deitate, per illapsum, lucet, & inflammata ardore caritatis, ita ardet, vt in ipsa appareat nihil nisi Deus, deinde deriuatur in potentias, nempe in intellectum purgando ipsum, vt clarius videat, & in voluntatem, vt ardentius amet.

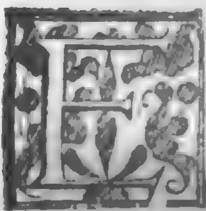
Hęc est sententia Henrici in eo loco eisdē fere verbis recitata. Ex qua quidem colligere licet primum, nunquam Henricum existimasse nostram formalem beatitudinem esse illapsum diuinitatis in animas beatorum, sed potius expresse dixisse, nostram beatitudinem, nempe formalē, consistere in operationib. intellectus, & voluntatis: cum enim dixit, nostram beatitudinē pręcipue cōsistere in obiecto ipso increato, quod est increata beatitudo, plane indicauit se non loqui de ipsa beatitudine formali, qua veluti forma reddimur beati, sed de obiecto nostræ beatitudinis, quod appellamus beatitudinē obiectiuam: in hac vero ait pręcipue consistere nostram felicitatem, quia est ipsum summum bonum, & finis, cuius cōsequutione, & possessione sumus beati: nam consequutio, & possessio ideo est nostra felicitas, & vltima perfectio, quia in se conclusum habet ipsum Deum, vt summum bonum nostrum, Hen.

strum. Est enim consequutio ipsa Dei finis, quam vocamus finem *quo*, ipse autem Deus est finis, quem dicimus finem *qui*, vt supra disputatione 2. capite vltimo notatum est.

3 *Illatio secunda.* Deinde ex his, quæ retulimus, constat, Henricum nunquam dixisse, illapsum diuinitatis in animam esse ipsam beatitudinem formalem nostram, sed solum dixisse, obiectum nostræ beatitudinis, qui est Deus, primarie quidem illabi animæ beatorum: deinde deriuari in potentias, & facultates animæ. Illapsum autem fieri arbitratur ita, vt ipsa essentia, & substantia Dei intret substantiam animæ, & eam penetret: an vero hoc fiat proxime per essentiam absque vllo effectu producto in ipsam essentiam animæ beati, nõ explicat Henricus: præterea an hic illapsus sit alius ab eo, quo Deus est in omnibus rebus ratione immensitatis suæ per suam substantiam, ipse etiam non explicat. Nihilominus ex doctrina ipsius plane colligitur, esse diuersum: ea enim, quæ dicit de illo illapsu, non videntur vllo modo conuenire in illapsum Dei, qui fit in omnes res ratione immensitatis. Inquit enim ratione illius animam ita esse veluti igne quodam penetratam, vt nihil esse videatur nisi diuinæ quædam dispositiones, sicut ferrum candens nihil aliud esse videtur, nisi ignis: & ratione huius illapsus inquit Deum deriuari in animæ potentias, & facultates. Si autem hæc omnia conuenirent illapsui, quo Deus est in anima, & in omnibus rebus ratione immensitatis suæ, homo etiam existens in peccato, eodem modo se haberet, quo Beati, vt totus esset igne diuinitatis accensus, &c. quod nulla ratione dici potest.

Quid de illapsu deitatis in animas beatorum sentiendum sit.

CAPVT II.



4 EX his, quæ superiori capite dicta sunt, manifeste constat, nullum Scholasticorum hactenus docuisse, nostram formalem beatitudinem esse illapsum aliquem deitatis in animas beatorum: id quod ego quoque verissimum esse existimo, & sequenti capite rationibus confirmabo: ostendam enim nostram beatitudinem necessario esse operationem, non autem aliã dispositionem, quantumuis perfectam animæ nostræ. Ceterum, antequam ad id demõstrandum accedamus, operæpretium erit in hoc capite explicare, quid de illapsu deitatis in animas beatorum sentiendum sit.

Primum notabile. Atque primum quidem supponẽda est doctrina a nobis tradita 1. part. disput. 27. nempe Deum immensitate sua esse in omnibus rebus per substantiã suam, siue id ei conueniat ratione operationis, qua in ipsis rebus aliquid operatur, siue proxime ei conueniat ratione suæ immensitatis, de quo in ea disputatione satis nobis dictum est. Conuenit autẽ Deo, quatenus immensus est, esse in omnibus rebus siue corporeis, siue spiritualibus: quare non tantum in res corporeas, sed etiã intra spiritus ipsos Deus illabi dicitur, imo cum Angeli esse possint in corporibus, ac proinde in ipsa illabi; tamen proprium Dei est in spiritus etiam illabi, vt 1. parte disput. 193. ca. 2. & 205. cap. 2. fusius dictum est.

5 *Secundum notabile.* Deinde notandum est id, quod diximus 1. parte disput. 30. cap. 3. nempe, si Deus alias immensus nõ esset, & in omnibus rebus intime esset per suam essentiam, etiamsi nobis communicaret dona gratiæ sue, fore, vt non diceretur esse in nobis secundum essentiam ratione illorum: nam huiusmodi dona præter communem rationem effectus diuinæ prouidentiæ hoc habent, vt nos coniungant Deo per affectum, & quasi regulæ, cui dicimur adæquari, & iusti esse, quæ quidẽ adæquatio solum est per affectum, aut per ordinem ad affectum, ita vt inter absentes, & distitos secundũ locum esse possit: nam gratia, & amicitia apud aliquem non postulat præsentiã eius: qua vero ratione per hæc dona dicatur tota Trinitas ad nos venire, & Spiritus sanctus nobis donari, ibidem paucis explicauimus.

Postremo obseruandum est, vt in eadem disp. & c. notauimus, vnionem hypostaticam talis esse naturæ, vt si Deus alias immensus non esset, nec in omnibus rebus esset per suam ipsius essentiam, nihilominus ratione solius vnionis hypostaticæ intime esset in natura assumpta: quia impossibile est huiusmodi arctissimam vnionem fieri inter absentes, cum non solo affectu, sed re ipsa fieri debeat. Ex ea vero vnione talis effectus prouenit, vt absque dono alio, & habitu creato natura humana, aut angelica assumpta ita deificetur, & sanctificetur ipsa deitate, tanquam forma sanctificante, & tanquam vnguento vngente, vt eius sanctificatio infinita sit vt maior esse non possit, nec bonis operibus augeri, vt disputat. posteriori contra Elipandum ex duabus, quas addidimus ad libros de adoratione cap. 8. & lib. 1. de adoratione disp. 4. cap. 3. par. quæst. 7. art. 1. ostendemus. Quo fit, vt sancti Patres, quos locis citatis allegauimus, iure optimo compararẽt humanitatem Christi delibutam, & penetratam deitate ipsa carboni ardenti, in quo nihil aliud apparere videtur, quam ignis: & ita Nicetas in orationem 51. Nazianze. in illa verba, *quo circa, &c.* comparans humanitatẽ Christi grano cuidam ferri in ignem coniecto, qui ita igne ipso penetratur, vt nihil aliud quam ignis appareat, subiungit, *Eodem modo humana natura diuinæ copulata, vsque ad eo superata est, vt hominis natura ne manere quidem videatur, tametsi alioqui proprietates suas retineat:* eodem exemplo vtitur Damas. lib. 4. de fide c. 3. Patres vero hunc effectũ tribuunt diuinitati, non quia illabatur per essentiam in humanitatem assumptã ratione immensitatis, nam, & eũdem effectum in nobis præstaret, sed quia vnio hypostatica nõ solum est causa, vt diuinitas illabatur secundum suam essentiam in humanitatem, etiamsi alias in ea non esset, sed etiam, vt ipsam humanitatem sanctificet, & ipsa sanctificatione dicatur eã penetrare, sicut ignis penetrat ferrum.

His positis, existimo, non solum nostram beatitudinem, quam vocant formalem, non esse illapsum aliquem diuinæ essentiæ in animas nostras, sed etiam re ipsa nullum esse peculiarem aliquem illapsum Dei in animas beatorum, præter illapsum, quo Deus in illis erat, dum viuerent in hac vita. Et primum quidẽ, beatitudinem nostram nõ esse illapsum aliquem, sequenti capite patebit. Deinde, nullum peculiarẽ illapsum esse in patria, qui non fuerit in via, ex ijs, quæ præmisimus, facile comprobari potest. Primo, nam si aliquis illapsus peculiaris esset in patria præter communem, quo Deus immensitate sua est intra res omnes creatas, esset ratione donorũ gratiæ, quæ Deus beatis conferat: at vero, vt in secunda notatione diximus, si Deus alias non esset immensus, & alia ratione intime non esset in omnibus rebus ratione donorum gratiæ, non esset in nobis secundum essentiam, quia hæc dona solo affectu coniungunt, etiam alias absentes. Secundo, si hæc dona coniungerent nos cum Deo secundum rem, & efficerent, vt Deus in nobis secundum essentiam haberet, etiamsi alias immensus non esset, in sententia Sancti Thomæ, qui constituit gratiam gratum facientem, & habitualem proxime in essentia animæ, possemus quidem concedere illapsum aliquem peculiarem diuinæ essentiæ in animas beatorũ, etiam iuxta sententiam Henrici in quodlib. 4. quæst. 10. Nam quamuis ibi asserat gratiam, & charitatem non distingui ex natura rei, sed esse eũdem habitum, tamen eodem modo decernit essentiam animæ non distingui a potentijs, & facultatibus suis, & ita affirmat donũ gratiæ perfici essentiã, & potentiam animæ: nã quatenus donum gratiã gratũ facit, perficit essentiã, quatenus vero est principium operandi, perficit potentiam: & ita

Tertiũ notabile. 6 *Liber de adorat.* *Christi humanitas igni ardẽti cõparatur.* *Nicetas.* *Damasce.* 7 *Beatitudo nostra non est peculiaris illapsus.* *Prima* ... *Secunda ra* *S. Thom.* *Henricus.* 8

quodlib. 13. quæst. 12. docet illapsum in essentiam animæ, & potentias esse vnum, & eundem, diuersum tamen secundum rationem, sicut gratia, quæ in patria est gloria consumata, prius est in essentia. Dicit autem proprium illapsum in potẽtias esse per operationem, ita vt hoc genere illapsus Deus solum sit præsens per modum obiecti, ac proinde posterior sit hic illapsus illapsu in essentiam, in quam Deus secundum suam substantiam illabitur.

Tertia ratio. Verum, quanuis dona gratiæ essent sufficiens ratio, ob quam Deus secũdum essentiam in animas nostras illaberetur, dici tamẽ non posset peculiarem aliquem illapsum diuinæ essentiæ secundum suam substãtiam in animas beatorum esse in patria, qui nõ esset in via, nam talis illapsus non deberet esse per visionem ipsam, & amorẽ, hic enim posterior esset, aut simul cum ipsis operationibus: at vero Henricus loquitur de illapsu in essentiam animæ nostræ, qui prior sit illapsu in potentias, & hunc illapsum in essentiam dicit esse secundum substantiã deitatis, illapsum vero in poten-
9 tias dicit solum esse in ratione obiecti, ergo illapsus peculiaris, qui esset in patria, non deberet esse per operationem, sed per dona gratiæ in essentiam animæ: at in essentia animæ contingit non esse nouum donum gratię in patria, qui non fuerit in via, vt in paruulis, in quibus eadem gratia habitualis in eadem intensione manet in patria, quæ erat in via. Præterea etiã in adultis, si vera est sententia, quæ asserit omne augmentum gratiæ, quod meremur, dari statim in hac vita, nullum donum gratiæ erit in patria, quod non fuisset in via, aut si omne augmentum, quod meremur, non statim confertur in via, nisi mereamur illud per actus intensiores, accidere potest, vt aliquis adultus, aut discedat solum cum gratia sacramenti absque vllo merito, & ita non habebit augmentum gratiæ in patria, aut decedat solum cum meritis intensioribus, quibus statim conferatur augmentum gratiæ, & ita quacumque via probatur accidere posse, vt in patria non sit peculiaris illapsus, qui non fuerit in via. Adde, quod augmẽtum donorum secundum intensionem non potest esse causa nouæ missionis alicuius personæ in animam iusti, vt 1. parte quæstione 43. art. 6. ostẽdimus: ergo multo
10 minus noui illapsus diuinitatis secundum substantiam suam in animas nostras: nam missio non requirit nouum modum illapsus in rem, ad quam persona mittitur, sed nouum aliquem effectũ, quo aliqua persona ibi appareat, vt 1. parte disputatione 170. notauimus.

Gratia consummata qua. Quanuis autem negare non possimus, gratiam gratum facientem in beatitudine esse in statu gratię consumatæ, in quacumque intensione sit, quem statum non habebat in via, ex hoc tamen non assignaretur causa noui illapsus, nam gratiæ consumatio non est aliqua noua entitas in ipsa, sed est solum respectus quidam ex cõsortio cum visione clara Dei, & dilectione illius: ex quibus prouenit ipsi gratiæ, vt nunquam amittatur, nec amitti possit proprio merito, perseuerante visione, vt infra disputatione 18. monstrabimus. hic autem respectus non potest esse causa noui illapsus diuinitatis secundum essentiam: porro nihil aliud in patria habere gratiam consumatam, manifestum est:

S. Thom. Hinc fit, vt secundum opinionem S. Thomæ, qui distinguit gratiam habitualem a caritate, & gratiam dicit esse in essentia animæ, caritatem autem in potentia, recte dici possit gloriam esse in essentia animę, beatitudinem autem in potentia, & facultate animę, quia gratia consummata, quam aliqui vocant gloriam, est in essentia, operatio vero, quæ est nostra beatitudo, est
11 in potentia animæ. Quæ tamen opinio non probatur *Bonauent.* Bonauenturæ in 4. distinct. 49. 1. parte distinctionis, quæstione 4. eo quod existimat ille gratiam, & caritatem non distingui, sed esse eandem qualitatẽ, & eam *Henricus.* esse in potentia, & facultate animæ. Henricus vero, licet asserat in quodlib. 4. quæst. 10. gratiam, & caritatem esse eandem qualitatem, tamen quia idem docet de essentia, & potentia animę, ideo in quodlib. 13. q. 12 affirmat esse eundem illapsum in animam, & in potentiam, sicut gratia, quæ in patria consummata dicitur gloria, prius est in essentia, quam in potentia, vt supra retulimus.

Cęterum, quanuis concederemus, Deum secũdum essentiam illabi in animas beatorum ratione gratiæ habitualis, quam in ipsis operatur, nihilominus non esset asserendum, ipso illapsu diuinæ essentiæ in substantiam animæ beatæ animam deificari, sanctificari, & accendi ipsa deitate, sed solum animam sanctificari gratia habituali, aliter quidem quam anima Christi sanctificatur, in hanc enim ratione vnionis ita illabitur diuinitas, vt eam deificet, & quasi ignis qui iam accendat: vnio enim hypostatica talis naturæ est, vt ipsa diuinitas habeat rationem vnguentis, & formæ sanctificantis, quanuis non inhæreat vt accidens: at diuinitas, quæ in nobis est per essentiam suam, hanc rationem habere non potest, sed solum potest sanctificare animas nostras per formam creatam inhærẽtem, qua reddamur iusti: frustra igitur cõminiscitur Henricus nouum modum illapsus diuinæ essentię in animas beatorum, quæ veluti igne quodam ipsa diuinitate ardeant, cum solum habeant sanctificationem gratiæ inhærentis, quam etiam habeant in via.

Beatitudinem nostram, quam uocant formalem, esse operationem.

CAPVT III.



12 Communis cõsensus Scholasticorum est, beatitudinem nostram, quam vocant formalem, esse operationẽ aliquam nostram. Ita docent cum Sancto Thoma in præsenti articulo Cõradus, & recentiores Thomistæ, Ricardus in 4. distinctione 49. articulo primo quæstione quarta, Scotus eadem distinctione quæstione secunda, supplementum Gab. quęst. 1. ar. 2. conclusione prima, Sotus quæst. 1. art. 2. conclusione prima, adde etiam Hẽricum loco citato, & Ægidium, quem inferius, allegabimus. *S. Thom. Conrad. Ricard. Scotus. Supple. Gabr. Sotus. Henric. Ægidius.* Quæ sententia probatur in primis authoritate Arist. 1. Ethicorum cap. 8. & 1. magnorum moralium cap. 4. & 2. lib. Magnorum moralium cap. 10. 7. Ethicorum ad Eudemum cap. 1. & 7. Politicorum cap. 3. his enim locis aperte docet beatitudinem nostram nõ esse habitum, sed operationem. *Arist.* Ratione vero hæc sententia confirmatur: primũ, quia si beatitudo non esset operatio, sequeretur hominem in somno, & nihil omnino operantem posse esse beatum, quod merito putauit absurdum Aristot. 12. metaphy. cap. 9. tex. 51. *Rõne probatur primo. Arist.* Deinde, quia cum Deus per suam substantiam sit beatus, nihilominus non intelligitur a nobis beatus, nisi quatenus concipitur, vt operans per intellectũ, aut voluntatem: signum igitur est beatitudinem nostram formaliter esse aliquam operationem. *Secunda ratio.* Postremo hæc sententia ratione a priori confirmari potest sumpta ex natura operationis, & actus secundi: quam Ricardus loco allegato ita deducit secundum Arist. 3. Topicorum cap. 1. & 2. & lib. 1. magnorum moralium cap. 1. *Tertia rõ. Arist.* Finis præstat iis, quæ sunt ad finem, habitus autem, & omnis actus primus ordinatur ad operationem, & ad actum secundum, tanquam ad finem, ergo operatio, & actus secundus præstat actui primo, & habitui: cum igitur beatitudo nostra debeat esse perfectissimus actus, efficitur eã debere esse operationem, nõ aũt habitum, seu actum primũ.

Non probatur tertia ratio. Verum hæc ratio mihi nõ probatur: primum, quia ex ea sequeretur, tum substantiam ipsam esse minus perfectam operatione, siquidem substantia ad operationem ordinem habet: tum etiam omnem causam efficientem esse minus perfectam suo effectu, quia ad illum etiam refertur: hoc autem constat esse falsum, 13

nam

nam causa, quam appellant æquiuocam, est semper perfectior suo effectu, ad quem ordinem habet. Doctrina vero illa, *Finis præstat ijs, quæ sunt ad finem*, intelligenda est hoc modo, vt media, quæ assumũtur, ad consequutionem alicuius, tanquam finis, sint minus perfecta ipso fine respectu ipsius appetentis, de quo nullus hactenus dubitauit, quia quæ assumũtur ad finem non assumuntur vt grata sui appetibilia: ex hoc tamen non fit, vt causa, quæ refertur ad effectum, sit secundum se minus nobilis ipso effectu.

Optima ex natura operationis cõclusio ostenditur.

Optima igitur ratio ex natura ipsius operationis sic colligitur: Vltima nostra perfectio est operatio, quã vocamus actum secundum: non dico maximam nostram perfectionem, sed vltimam nostram perfectionem, post quam nihil aliud superest, quod ad nostram perfectionem pertineat: nam ex duobus, quibus natura nostra perficitur, nempe ex actu primo, qui est forma seu habitus, & ex actu secundo, qui est operatio, vltimus actus est operatio, & vltimo perficiens naturam: cum igitur nostra beatitudo sit nostra vltima perfectio, sequitur, debere esse operationem nostram. Hac ratione, quæ meo iudicio optima est, vsus est Sanctus Thomas in hoc articulo secundo, ad probandum beatitudinem nostram esse operationem: porro autem beatitudinem nostram debere esse vltimam nostram perfectionem, nec opus esse, vt sit maxima, facile probari potest ratione, & exemplo. *S.Thom.*

14 *Beatitudo est vltima perfectio.*

Primum quidem ratione: quoniam post beatitudinem nostram nihil superest, quo natura nostra perficiatur, ergo beatitudine vltimo perficitur. Deinde id constat exemplo: nam in Christo domino maior perfectio humanitatis erat vnio hypostatica, quam ipsa visio, & fruitio, qua diuina essentia fruebatur, & tamẽ humanitas Christi beata non erat vnione ipsa hypostatica, sed visione, aut fruitione, qua essentiam diuinam videbat, aut ea fruebatur. Maximam autem perfectionem in Christo esse vnionem, manifestum est: nam humanitas ipsa vnione ita sanctificatur ratione deitatis, cui est vnita, vt deificata sit, & infinite sancta apud Deum, vt 3. parte q. 7. artic. 1. ex professo ostendemus, & in hac disputatione præcedenti capite 2. tetigimus. Porro autem sola vnione hypostatica, siue operatione animam Christi non beari, absque controuersia esse videtur: nemo enim dixerit, animam Christi, aut aliquam aliam absque vlla operatione beatam esse. Quocirca, si concedendus esset aliquis illapsus peculiaris essentiæ diuinæ in animas beatorum, ratione cuius animæ peculiari modo sanctificarentur: quod vtrum ita sit, an non, præcedenti capite dictum est: nihilominus non possemus dicere beatitudinẽ nostram esse illapsum illum, id quod contendit Scotus in 4. distinctione 49. quæstione 2. §. *Ad istam secundam quæstionem*, & in 3. dist. 2. quæst. 1. §. *Ad argumenta principalia* in solutione 1. Primum quidem ea ratione, quia illapsus in essentiam animæ est generalis quidam illapsus, in potentias autem est peculiaris, & ideo beatitudo animæ non potest esse illapsus ille in essentiã animę. Verum licet illapsus Dei in essentiam animę beata esset peculiaris, tamẽ non posset esse beatitudo animæ, sicut neque illapsus diuinę essentiæ in essentiam animæ Christi est illius beatitudo, cum tamen sit peculiaris quidam illapsus maxime perficiẽs essentiam animæ Christi, vt inferius ostendemus. Adhibet deinde Scotus in 3. distinctione 2. quæstione 1. §. *Ad argumenta principalia*, in solutione 1. aliam rationem ob quam illapsus non sit beatitudo nostra, quia licet illapsus in essentiam sit perfectior in ratione actus primi, tamen non est perfectior in ratione actus secũdi: inquit enim hæc duo inter se non comparari absolute, vt vnum dicatur altero absolute perfectius, quia quæ sunt diuersi generis, nõ possunt inter se absolute comparari: & ita non satis probatur beatitudinẽ nostram esse illapsum. *S.Thom.* *Scotus.* 15

Illapsus vnionis est perfectior in Christo omni alio.

Cęterum, ego quidem existimo, illapsum diuinitatis in essentiam animæ Christi maiorem, & perfectiorem esse, quam illapsum in potentias media operatione; nihilominus beatitudinem humanitatis non esse illapsum illum diuinitatis in essentiam animæ Christi, sed esse operationem. Quia quanuis negare nõ possimus perfectiorem esse illapsum in essentiam animæ Christi, vt plane fatetur Sãctus Thomas 3. parte quæstione 2. articulo 9. & 10. ad primum, & quæstione 4. artic. 1. ad secũdum, nihilominus, quia beatitudo non est maxima perfectio animæ beatæ, sed vltima, & vltima perfectio solum est operatio, cõsequitur, nullam aliam perfectionem præter operationem esse beatitudinem animæ. Quare licet in essentiam animæ nostræ esset illapsus peculiaris diuinitatis, nihilominus talis illapsus esse nõ posset beatitudo nostra. Et hinc etiam efficitur, nullum habitum, qui perficiat essentiam animæ, aut potentiam illius esse beatitudinem eius, licet dicamus habitum perfectiorem esse, quam operationem, quia habitus non est vltima perfectio, beatitudo autem, vt dictum est, debet esse vltima perfectio. *S.Thom.* 16

Operatio cũ obiecto simul est beatitudo.

Postremo obseruandum est, cum dicimus beatitudinem nostram esse operationem, ita intelligendum esse, vt in ipsa operatione includatur etiam obiectum, quod media operatione nobis coniungitur: ex operatione igitur circa Deum, & ex ipso Deo cõstat nostra integra beatitudo, & vnum sine alio non potest nos beare. Quare non placet nobis, quod ait Ægidius in 2. distinct. 5. quæst. 2. artic. 2. & Thomas de Argentina quæst. 1. artic. 4. nostram beatitudinem, & præmium præcipue esse ipsum Deum, ipsam vero operationem esse minus pręcipue nostram beatitudinem: siquidem ex vtroque fit vna integra nostra beatitudo, & vnum sine altero non est nostra beatitudo: tametsi in hoc toto cõposito merito nos distinguamus aliquid, quod vocamus beatitudinem formalem, nempe ipsam operationem, & aliquid, quod vocamus beatitudinem obiectiuam, nẽpe ipsum Deum. Quod vero ait Ægidius, operationem ipsam, qua Deus nobis coniungitur, posse esse meritum ipsius Dei, quem tanquã obiectum consequimur ipsa operatione, 1. parte disputatione 229. capite 5. impugnatum est. *Ægidius Argentina* *Ægidius*

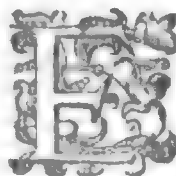
An Beatitudo nostra sit operatio a nobis procedens.

DISPVT. VIIII.

Nostram beatitudinem esse operationem a solo Deo procedentem, sentiunt Nominales, cap. 1.
Nostram beatitudinem posse a solo Deo produci, nunc tamen a beatis etiam procedere, alij Theologi docent. cap. 2.
Prior pars verioris sententiæ. cap. 3.
Notationes pro posteriori parte verioris sententiæ. cap. 4.
Posterior pars nostræ sententiæ probatur. cap. 5.
Diluuntur argumenta primæ sententiæ. cap. 6.
Fundamentum secundæ opinionis euertitur. cap. 7.

Nostram beatitudinem esse operationem a solo Deo procedentem, sentiunt Nominales.

CAPVT I.



1 EX disputatione præcedenti non solum constat beatitudinem nostram esse operationem, sed etiam manifestum est debere esse operationem immanẽtem: nam operatio, quę in nobis non manet, non poterit nos formaliter beare. Immanentes autem operationes, quæ nobis inhærent vt formæ, aut sunt operationes appetendi, aut cognoscendi: de quibus non

non leuis controuersia est, vtrum talis naturæ sint, vt a solo Deo in nobis fieri possint, an vero ab ipsa anima, & potentia vitali necessario debeant procedere. Porro, si tale genus operationis a solo Deo in nobis produci potest, controuersia etiam est, vtrum operatio, quæ est nostra beatitudo, a solo Deo, an ab ipsa facultate, & potentia beati de facto procedat.

Prima sententia dicit beatitudinem esse a solo Deo productã. In qua quidem controuersia prima sententia sit, operationes immanentes cognoscẽdi, & appetendi nõ tantum fieri posse in nobis a solo Deo, nihil nobis ad eas cooperantibus, verum & beatitudinẽ, qua nũc omnes beati sunt, esse operationem immanentem a solo Deo productam. Ita docuerunt *Ocam.* Ocam in primo distinctione prima quæst. secunda, concl. 2. & in secundum *Gabriel.* q. 12. & 19. *Supplem.* Gab. in primum distinctione prima quæstione secunda, articulo secundo, conclusione quarta, *Gab.* & Supplemẽtum ipsius in quartum distinctione 49. *Alliacen.* quæstione secunda articulo tertio dub. 1. quorum sententiam probabilem putat Petrus Alliacensis in primum quæstione secunda articulo primo, post quartã conclusionem. *Paludan.* Consentit etiam Paludanus in 4. distinctio. 49. quæst. 1. artic. 2. in confirmatione 3. conclusionis, & art. 3. in responsione ad tertiam instantiam.

2 Loquuntur autem prædicti doctores tam de visione clara Dei, quam de fruitione, & affirmant vtranque operationem a solo Deo in ipsis beatis produci. Eandem sententiam, quod attinet ad visionem Dei, defendit vt probabiliorem *Ricard.* Ricardus in 4. distinctione 49. artic. 3. quæst. 1. nam de fruitione in eodem articulo quæstione 4. docet procedere ab ipsa voluntate beati vt ab efficiente. *Marsilius.* Idem sensit Marsilius in 3. quæst. 10. articulo secundo in prima parte in dubio incidenti, & existi*Maior.*mat probabile Maior in 3. distinct. 14. quæst. 2. nempe, visionem procedere a solo Deo, vt ab efficienti, fruitionem vero a voluntate beati. Refertur etiam a nonnullis Scotus pro hac sententia: quid tamen ipse sentiat, inferius videbimus.

Primum argumen. Hæc sententia probatur primo. Quoties duo aliqua ita sunt inter se ordinata, vt id, quod ex illis imperfectius est, postulet a solo Deo produci, & non a creatura, sequitur, id, quod magis perfectum est, debere ẽt a solo Deo produci, & non a creatura: si enim imperfectum tantæ perfectionis est, vt nullam aliam causam habeat sui præter Deum, multo maiori rõne id, quod perfectius est, postulabit a solo Deo produci: atqui habitus luminis gloriæ, & habitus caritatis, qui est multo minus perfectus, quã ipsa operatio visionis, & fruitionis, postulat a solo Deo produci, tanquã a causa, ergo maiori ratione hoc ipsum postulabit visio, & fruitio.

3 Hæc ratio, si alicuius momenti est, non solũ probat visionem claram Dei, sed etiam fruitionem ipsam Dei procedere a solo Deo, vt ab efficienti: & de fruitione ipsa hoc modo cõfirmari potest, quia fruitio perfectior est ipsa visione, eo quod visio refertur ad fruitionem, tanquam ad finem: ergo si visio, quæ imperfectior est, fit a solo Deo, fruitio ẽt ab eo solo fieri dẽt.

Secundum argum. Secundo eadem opinio confirmatur: omnis creatura libera cessare põt ab operatione, cuius ipsa est causa: ergo si visio, & fruitio procedunt a beato, vt a causa efficienti, sequitur posse beatũ a visione, & fruitione cessare: quia beatus, si est causa, erit causa libera harũ operationũ. Hac eadem rõne Ocam, & aliqui alij con*Illatio Ocami.*tendunt probare, odium, quo damnati Deum prosequuntur, & tristitiam, qua de pœnis tristantur: esse actiones non elicitas ab ipsis damnatis, sed infusas a solo Deo, ne cogatur asserere, posse dãnatos ab his operationibus, prout ipsis libuerit, cessare.

Tertium argum. Tertio, si visio, & fruitio procedũt a beato, vt ab efficiẽti causa, sequitur eũ qui perfectiori intellectu, & voluntate præditus est, cum æquali lumine, & habitu caritatis perfectius Deũ videre, & ipso frui, quã eũ, qui minus perfectum intellectũ, & voluntatẽ habet: cum que iuxta mensuram meritorũ detur beatis in alia vita lumen gloriæ, & habitus caritatis, cõtingere posset aliquãdo, vt duo, quorũ alter sit perfectiori intellectu & voluntate præditus, habeant æqualia merita, & ita æqualem consequantur a Deo habitum luminis, & caritatis: ex quo fiet, vt ille, qui perfectiorẽ haberet intellectũ, & voluntatẽ, perfectius Deũ videret, & perfectius Deo frueretur: quod tamẽ videtur absurdũ, quia mensura visionis, & fruitionis, in quib. præmiũ meritorũ consistit, respõdere dẽt meritis, & qui æqualia habuerũt merita, æquale ẽt præmiũ visionis, & fruitionis consequi debent: hoc aũt absurdum nõ sequitur, si dicamus visionem, & fruitionẽ non procedere a beatis, vt ab efficientibus, sed a solo Deo produci. 4

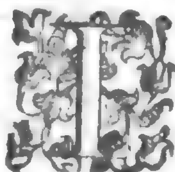
Quartum argum. Quarto denique eadẽ snia sic suaderi põt: si Deus omnipotentia sua potest sine nostro concursu producere in nobis visionem, & fruitionem, multo melius videtur asserere, beatis omnibus sine ipsorum concursu has operationes a solo Deo cõmunicari, & in præmium concedi: posse autem a solo Deo sine nostro concursu has operationes produci, ex eo facile colligi potest, quia nulla videtur manifesta contradictio, si id dicamus, vt sequenti capite videbimus: ergo multo melius erit asserere, non solum posse a solo Deo has operationes immanentes produci, verum etiam de facto a solo Deo beatis ita communicari.

Quintum argum. Quinto, quia nisi dicamus a solo Deo produci beatitudinem nostram, dicere deberemus, vnumquenq; beatum seipsum beare, & beatum efficere, quod videtur absurdum, siquidem quicunque beatus in seipso produceret suam beatitudinem.

5 *Ocam. Alliacẽsis.* Porro ex doctoribus pro hac sententia superius allegatis Ocam, & Petrus Alliacensis existimant, in beatis esse duplicem visionem Dei, & duplicem fruitionẽ, alteram ab ipsis beatis productam, alteram vero a solo Deo, sed eam, quæ a solo Deo producitur, censent esse nostram beatitudinem: idem etiam putat probabile Gab. & Maior locis citatis: ideo autem arbitrantur, beatitudinem esse operationem illam a solo Deo productam, quia multo perfectius, & nobilius fit a solo Deo, quam ab ipso etiam beato produci. *Gab. Maior.*

Nostram beatitudinem posse a solo Deo produci, nunc tamen a beatis etiam procedere, alij Theologi docent.

CAPVT II.



INter Scholasticos Doctores non desunt, qui putent, actiones seu operationes immanentes cognoscendi, & appetẽdi talis esse naturę, vt possint a solo Deo in nobis produci, ita vt per illas a solo Deo nobis infusas non minus videre, cognoscere, & appetere dicamur, quam si a nobis efficientibus procederent. *Explicatur secũda sententia.* Hi vero consentaneæ suis principijs docent, posse quidẽm hominem a Deo beari absque vlla ipsius hominis cooperatione: nunc tamen nullum hoc modo beatum fieri, sed multo magis rationi consentaneum esse, hominem beari operatione ab ipso procedente, quam a solo Deo infusa. Hanc sententiam sequuntur recentiores nonnulli, partim consentientes *Recẽtiores.* cum auctoribus præcedentis opinionis, partim vero ab eis dissentientes. Primũ.n. cum eis cõcordant in eo, quod dicunt posse operationes vitales a solo Deo pro 6 duci ita vt per illas homo non minus cognoscere, & appetere dicatur, quam si ab eo efficiẽte procederent: deinde vero discordant ab eis, quod magis consentaneum rõni arbitrantur, vt homines, & creaturæ rõnales, quæ in hac vita ad suam iustificationem Deo cooperatæ sunt, in alia ẽt per operationes ab ipsis elicitas beentur. Ex Scholasticis pro hac sententia, quod attinet ad priorẽ partẽ, ꝓter Theologos allegatos c. præc. citari solẽt *Capreol.* Capreo. in secundũ dist. 37. q. 1. art. 2. *Soncinas.* Soncinas 9. metaphy. quæst. 20. & 21. *Iauellus.* Iauellus eodem lib. metaphy. quæst. 7. *Sotus.* Sotus in 4. distinctione 49. quæst. 2. artic. 4. *Victoria.* refertur etiam pro hac sententia Franciscus Vi*Vega.*ctoria,

7 ctoria, denique Vega.6.lib. in Conciliũ Tridentinum cap.8. citari etiam potest Greg. in 1.distin.42. quæst.1. art.2. ad primum argumentum contra secundã conclusionem. Postremo denique huic sententiæ fauet Scotus in primum distinctione 3.quæst.8.§. *Respondeo* tametsi ibi nihil definiat, id tamen aperte docet in 3. dist.13.§. *Ad tertiam quæstionem.*

Greg. *Scotus.*

Ex his tamen doctoribus non omnes hanc sententiam aperte docent; nam licet Capreolus loco allegato ad quintum argumentum Gregorii cõcedat actum peccati posse a solo Deo in voluntate creata produci non cum deformitate peccati, tamen in 4. distinct.49. quæst.4. art.3. ad primum Scoti contra secundã conclusionem plane affirmat, non posse intellectum nostrum intelligere, nisi per operationem, quæ ab ipso efficiatur. Iauellus autem solum docet intellectionem esse operationem de genere qualitatis, non de genere actionis. Denique Dominicus Sotus ita concedit posse a solo Deo qualitatem illam produci, quæ est intellectio, vt ea nõ maneat in ratione operationis, sed cuiusdã qualitatis: id quod expresse dixerunt Hieronym. Angestus in moral. c.14. filio 94. Maior in 4.dist.12.q.1. ad 5.argumentum, & dist. 49.q.9. in fine, Capreolus in 4.dist.49. quæst.4.art.3. ad quartum ex dubiis, quæ quarto loco adducta sunt, & Ferrariens.3. contra gent.c.54. §. *Ad primum dicitur* in solut. refertur etiam Holcot in quodlib.8 artic.3. Eiusdem sententiæ meminit Gregorius in primũ distinct.42. artic.2. ad primum contra secundam conclusionem, sed eam non probat. Ceteri autem expresse docent, posse operationem intellectionis, aut appetitionis ita a Deo produci, vt vera maneat in ratione operationis immanentis, & per eam homo vere dicatur

Capreol. *Angestus.* *Maior.* *Capreol.* *Ferrariens.* *Holcot.* *Gregorius.*

8 videre, & appetere: imo Andreas de Vega censet omnem cogitationem in nobis, quæ dicitur esse gratia operans, aut præueniens, a solo Deo sine nostra efficacitate, & virtute produci.

Vt autem, quòd attinet ad priorem partem, hanc sententiam confirmemus, nempe produci posse a solo Deo qualitatem illam, quæ est operatio intelligendi, aut appetendi, notandum est in omni intellectione, et appetitione duo esse: alterum est, qualitas quędã inhęrens potentiæ: alterum est fieri, & produci huius qualitatis, siue ipsa productio qualitatis aliquo modo ex natura rei distinguatur ab ipsa qualitate producta, siue solum ratione ab ea differat. Quamuis autem nonnulli philosophi existiment intellectionem, & appetitionem formaliter esse ipsam productionem illius qualitatis, & intelligere, & appetere nihil aliud esse formaliter, quam producere qualitatem illam, multo tamẽ probabilior sententia est, ipsammet qualitatem receptam in potentia esse formaliter operationem intelligendi aut appetendi, & ita intelligere, aut appetere nihil aliud esse, quam talem in se qualitatẽ habere, ideoque has actiones intelligendi, & appetendi esse actiones, quas vocãt grammaticales quę nihil producant, sed quatenus circa obiectum ipsum versantur,

9 quasi actiones significentur. Huius sententiæ sunt, quotquot affirmant posse nos intelligere, & appetere qualitate quadã a solo Deo producta, quos in hoc capite, & precedenti memorauimus: nam si intelligere, & appetere formaliter esset producere aliquid, quis obsecro, existimaret posse hominem intelligere, & appetere per aliquid in se a solo Deo productum? Porro ex doctoribus in hoc cap. allegatis Scotus in 4. d.49. q.2.§. *Ad argumenta*, in solut. Iauellus, & Sõcinas locis citatis, & omnium optimè Caiet. 1.p.q.79.art.3.§. *Quoad secundum*, non longe a fine, & eadem 1.parte quæst 34.artic.1. in fine commentarij, docent intellectionem, & appetitionem esse actiones nõ de genere actionis, sed de genere qualitatis: quam sententiã nos confirmauimus ex Arist. 1. parte disputat.141. cap.4.

Scotus. *Iauellus.* *Soncinas.* *Caietan.*

Probatur a solo Deo beatitudinem nostrã posse produci.

Hac supposita doctrina vt magis probabili, prior pars prædictæ opinionis, nempe posse beatitudinem nostram a solo Deo produci, hac ratione probatur. Deus potest sola sua efficacitate sine concursu nostro

producere omne genus qualitatis, et effectus, quod nobiscum, & cum alijs causis efficientibus producit, quia 10

potest supplere omne genus causæ efficientis: ergo potest infundere intellectui nostro, & voluntati qualitates huiusmodi absq; eo, quod nos aliquid efficiamus: effectus autẽ formalis harum qualitatum est reddere nos intelligentes, & appetentes: ergo posset Deus in nobis sine nostro concursu producere intellectionem & appetitionem, & efficere nos intelligẽtes, & appetentes absque vlla nostra cooperatione: nam quod aliqui ex citatis doctoribus dicebant, posse quidem a solo Deo produci qualitatẽ illam intellectionis, & appetitionis solum in ratione cuiusdam qualitatis, quæ non redderet nos intelligentes, aut appetentes, nihil habet probabilitatis, si semel concedant has actiones intelligendi, & appetendi non esse formaliter productiones, sed actiones grãmaticales de genere qualitatum. Sic enim, quemadmodũ impossibile est in nobis produci albedinem, quin ea reddamur albi, quia nõ potest inesse alicui subiecto forma aliqua, quę nõ tribuat ei effectum suum formalem, sic etiam impossibile est, in nobis produci qualitatem, quæ formaliter est intellectio, & appetitio, quin reddat nos intelligentes, & appetentes.

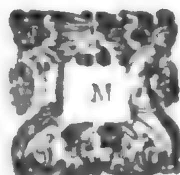
De facto à nobis producis beatitudinem.

Posterior autem pars eiusdẽ sententiæ, nempe nostram beatitudinem formalem, quæ est visio, aut fruitio Dei, non produci in nobis a solo Deo, sed a nobis etiam efficientibus procedere, facile suaderi potest. Nam licet posset a solo Deo ita produci, vt nos redderet intelligentes, et appetentes, nihilominus, cũ modus naturalis videndi, & appetendi fit a principio intrinseco efficiẽti, quãuis possent a solo Deo produci in nobis hę operationes, multo magis cõsentaneũ est asserere, operationem, qua in alia vita beamur, a nobis etiam effici, quam dicere a solo Deo in nobis produci.

Prior pars verioris sententiæ.

CAPVT III. 11

Proponitur integre vera sententia.



Multo probabilior sententia, & principijs Theologiæ multo magis cõsentanea in duobus cõsistit: vnum est, beatitudinem, quam vocant formalem, esse operationem procedẽtem a potentijs, & facultatibus ipsius beati, tametsi adiutis peculiari gratia, & concursu Dei. Alterũ est, tales operationes non posse a solo Deo produci, ac proinde cum beatitudo nostra sit operatio immanens, non posse animam nostram a solo Deo beari, si ipsa nihil operetur. Vtramq; partem huius sentẽtiæ tradunt Capreolus, Ferrariens. Sotus locis allegatis, tametsi, vt inferius videbimus in modo eam defendendi eorum sententia nobis omnino non probetur.

Capreolus. *Ferrarien.* *Sotus.*

Beatitudo formalis à nobis procedit efficienter.

Quod vero ad priorẽ partẽ attinet, nempe beatitudinẽ nostram esse operationem procedentẽ a nobis efficientib. nonnulli recentiores adeò verã existimant, vt putent ab ecclesia esse definitã in Clementina *Ad nostrum*, de hæreticis, vbi definitur necessarium esse lumen gloriæ in beatis ad videndũ Deum, & ipso fruendum: cum.n. hoc lumen gloriæ detur ad roborandum

intellectũ, vt eliciat visionẽ, plane sequitur visionem 12

ipsam, et fruitionem esse operationes a nobis elicitas: hoc ipso, quod definitur concedi beatis lumen gloriæ: quam rõnem amplectitur Caietanus 1.p.q.12. art.5. & Ferrariensis loco allegato. Ego vero existimo, hac Ecclesiæ definitione nõ confutari opinionem eorum, qui dicunt visionẽ, & fruitionem Dei in patria a solo Deo in beatis produci, vt ostendi 1.parte disp.43.c.2. ibi enim probaui solum confutari errorem Beguardorum, & Beguinarum, qui dicebant propria virtute nostri intellectus Deum a nobis videri posse: ad quem errorem cõfutandum non fuit necesse definire, beatis

Caietan. *Ferrarien.*

com-

communicari habitum luminis ad eliciendam visionem: quare, vt ibidem notaui, non minus distant ab errore prædicto, quem concilium confutare contēdit, Scholastici allegati, qui dicunt visionem, & fruitionem a solo Deo produci, quam alij, qui affirmant visionem, & fruitionem a nobis efficientibus, adiutis tamen, & corroboratis, lumine gloriæ procedere.

Ex Tridentino nō probari. Deinde iidem recentiores hanc priorem partem nostræ sententiæ colligere contendunt ex concilio Tridentino sess. 6. canone 4. vbi damnantur, qui dixerint in iustificatione nostra liberum nostrum arbitrium nihil cooperari, sed veluti quoddam inanimatum instrumentum moueri: verum, cum testimonium hoc solum intelligatur de viatoribus: ad suā iustificationem tendentibus, frustra adducitur ad probandum, beatos in patria etiam ad beatitudinem suam cooperari.

13 *Ratio vera id esse demonstr.* Quare multo melius cōfirmari potest prædicta pars nostræ sententiæ: primum quia licet visio, & fruitio Dei possent a solo Deo in beatis produci, tamen naturę ipsarum actionum, & modo operandi secundarum causarum multo magis cōsentaneum est, asserere, has operationes ab ipsis beatis efficientibus procedere, quam a solo Deo infundi: cū hoc postulare videatur natura talium operationum, nec vllum ex eo incommodum sequatur, vt cap. sequenti ostendemus. Deinde confirmari potest hæc prior pars nostræ sententiæ argumentis, quæ statim afferemus pro posteriori parte ipsius: cum enim probatum fuerit has vitales operationes nō posse a solo Deo in nobis produci, satis manifestum erit de facto a solo Deo nunc non produci: iam igitur ad posteriorem partem gradum faciamus.

Notationes pro posteriori parte verioris sententiæ.

CAPVT IIII.



Primum notabile. PRo confirmatione autem posterioris partis huius sententiæ duo in primis præmittenda sunt: alterum est, duo esse genera operationum vitaliū: quædam enim operationes sunt communes omnibus viuentibus, vt nutriri, augeri, & generare: aliæ vero sunt

14 peculiares animantibus, vt sentire, appetere: de priori genere operationum certum apud omnes est, eas non posse fieri a solo Deo, terminum tamen, & effectum ipsarum a solo Deo in viuentibus posse produci: posset enim Deus alimentum sumptum a viuenti conuertere in substantiam ipsius, nihil ipso viuente cooperante, vt hac etiam ratione viuens ipsum fieret maius, eodē prorsus modo, quo maior fieret, & nutriretur substantia ipsius, si a principio, intrinseco suo conuerteret alimentum in suam substantiam, & maiorē suam quantitatem. Verum, si a solo Deo terminus harum actionum produceretur, non diceretur viuens nutrire, & augere seipsum. Idem de generatione dicēdum est: Deus enim sola sua virtute posset efficere semen in ipso viuente, & illud decidere ad generandum, vt ita idem omnino generaretur ac si ipsum viuens a principio suo intrinseco naturali ordine semen decideret: ceterum tunc non diceretur ipsum viuens generare.

Ratio doctrinæ. Ratio vero est manifesta, quoniam hæ operationes vitales sunt veræ productiones, aut nouæ substantiæ, aut quantitatis, aut alicuius viuentis separati: quare, vt viuens hoc genere operationum dicatur operari, opus est, vt sit principium efficiens earum: quia nihil denominatur agens ab hoc genere operationum, nisi

15 id, quod est earum principium efficiens: quare, si a solo Deo hi effectus producerentur, ipsum viuens non diceretur eo genere operationum operari: & hæc de priori genere operationum vitalium.

Posterius genus est vitalium operationum, quas vocamus immanentes, quales sunt cognoscere, & appetere, sub quo comprehendimus tā spirituales, quam corporeas operationes: nam earum omnium eadem est ratio, nempe cognitionis, sensus, & intellectus, & appetitionis appetitus sentientis, & voluntatis. De his autem duplex est opinio inter Scholasticos: altera est, has operationes esse formaliter productiones quarundam qualitatum, ita vt cognoscere formaliter sit producere in facultate cognoscente speciem quādam expressam, appetere autem sit producere in appetitu, aut voluntate qualitatem aliquam. Hæc sententia modo apud recentiores philosophiæ professores est satis communis, & plausibilis, quam docuit Episcopus Canariensis prima parte quæst. 27 articulo 1. disputat. 4. parte prima, & secunda, & postea sequuti sunt aliqui Sancti Thomæ expositores. Iuxta hanc vero sententiam facile defendi posset, non posse hominem intelligere, aut velle aliqua re: aut qualitate a solo Deo producta, quia si cognoscere, & appetere formaliter est aliquid in se producere, ille solum dicetur cognoscere, & appetere, qui in seipso aliquid producit, ac proinde nullus dicetur cognoscere, aut appetere, qui a solo Deo aliquid in se recipit. *Prima sententia asserens cognoscere, et appetere, esse productiones qualitatum.* *Canarien.*

Cęterum multo verior sententia est, has operationes immanentes esse de genere qualitatum, & ideo dici actiones grammaticales, quia nō sunt formaliter productio alicuius rei, sed potius sunt qualitates, quæ natura sua versantur circa obiectum, per modū actionum, significatæ, ratione quarum potentię ipsæ dicuntur ferri in obiecta ipsa. Cuius sententiæ sunt Scholastici omnes in primo capite memorati, qui affirmant posse a solo Deo huiusmodi actiones immanentes produci: deinde ex schola Sancti Thomę omnes ipsius antiquiores discipuli ita sentiunt, Caietanus, Sōcinas, & Iauellus locis præcedenti capite allegatis: quibus etiam adde Scotum citatum a nobis eodem capite, quam sententiam, vt probabiliorem, amplexi sumus prima parte disp. 141. capite quarto, vbi diximus cognoscere, & intelligere nihil aliud esse, quam intellectum in se habere expressam similitudinem repræsentantem obiectum, quam vocant actualem repræsentationē obiecti, eo quod impossibile sit alicui obiectum actu representari, quin etiam hoc ipso intelligat, & cognoscat: eodem modo, proportione quadam, dicēdum est de affectu appetitionis. Iuxta hāc vero sententiam difficilius multo est ostendere, qua ratione impossibile sit aliquē cognoscere per speciem, & qualitatem, quam ipse in se ipso non producat, sed a solo Deo, vt ab efficienti infusam accipiat. Ratio vero difficultatis est, quia cum cognitio in sola qualitate consistat, & eatenus dicatur quis cognoscere, quatenus habet in se qualitatem illam, quæ actu obiectum repræsentat, & quidquid Deus producit cum causa secunda, possit solus ipse producere, fieri videtur, vt intellectus cognoscere possit, per cognitionem a solo Deo effectam productam. 16 *Secunda sententia asserens operationes vitales immanentes esse qualitates.* *Caietan. Soncinas. Iauellus. Scotus. Author.* 17

Alterum notandum est, in hac re sic nobis philosophandum esse, vt non dicamus posse produci qualitatem illam cognitionis secundum rationem cuiusdam qualitatis, & non secundum rationem cognitionis, ita vt producta in anima, & in intellectu non reddat ipsum intelligentem impossibile enim est qualitatē aliquam in subiecto produci: quin etiā tribuat subiecto effectum suum formalem: vel ergo qualitas illa, quæ a solo Deo produceretur in intellectu, esset eadē omnino qualitas quę produceretur a Deo simul cum intellectu, & anima, aut esset alia qualitas, si esset eadē qualitas, non posset non subiecto tribuere eundē effectum, quem tribueret, si ab anima, & intellectu produceretur, quia eadem forma in subiecto, a quacunq; causa efficienti producatur semper tribuit eundē formalē effectum, nam formalis effectus solum procedit a forma, sicut a propria causa: cumque effectus formalis illius qualitatis, si produceretur ab anima, & intellectu, esset reddere intelligētē eum, in quo est, eodem *Secundum notabile.* 18

modo id præstaret, si a solo Deo produceretur, & ita non solum a Deo produceretur secundum rationem cuiusdam qualitatis, sed etiam secundum rationem cognitionis. Si vero illa qualitas producta a Deo nõ esset eadem qualitas, quæ ab anima, & intellectu produceretur, frustra diceremus, intellectionem, & cognitionem secundum rationem qualitatis a solo Deo posse produci, non autem secundum rationem cognitionis: siquidem illa qualitas, quæ a solo Deo produceretur, non esset qualitas, quæ est cognitio, sed alia qualitas diuersa: quare dicendum esset simpliciter, qualitatem illam, quæ est cognitio, non posse a solo Deo produci.

Quare sententia, quam retulimus capite secundo, eorum, qui dicunt, posse qualitatem cognitionis produci in subiecto secũdum rationem qualitatis, & non secundum rationem cognitionis, ac proinde non reddere subiectũ intelligens, mihi nullo modo probatur.

19 Et sane illi, qui dicunt cognitionem, & appetitionem non esse productionem formaliter, sed actionẽ grammaticalem, quæ reuera est qualitas, vt a nobis explicatum est, nescio, qua ratione defendere queant, posse produci qualitatem illam a solo Deo secundum rationem qualitatis, & non secundum rationem cognitionis, & appetitionis, vt argumentum factum cõtra eos conuincit. Illi vero, qui dicunt cognoscere, & appetere formaliter esse productiones, facile dicent, eandem qualitatẽ, quæ est terminus huius actionis, posse produci a solo Deo, & per hanc non posse nos cognoscere, aut intelligere. Nunc autẽ supponimus has actiones immanentes, nempe cognitionis, & appetitionis esse qualitates, & non productiones, ac proinde supponendum est, fore quidem, vt intellectus redderetur intelligens, si qualitas illa a solo Deo produceretur, sed fieri nulla ratione posse, vt a solo Deo producatur, & infundatur intellectui.

Verum, anteaquam proprijs fundamentis id confirmemus, memorari oportet rationem, qua nonnulli recentiores Theologi docent, qualitatem quidem cognitionis produci posse a solo Deo extra subiectum: in subiecto autem produci non posse sine concursu efficienti ipsius intellectus.

20 Dicunt igitur, primum quidem, posse Deum extra subiectum producere cognitionem, & appetitionem, non solum secundum rationem qualitatis, sed etiam secundum propriam rationem cognitionis, & appetitionis: quia non videtur eis negandum, diuinam omnipotentiam posse supplere omnem efficacitatem causæ creatæ, quando ex modo producendi aliquem effectum nulla sequitur contradictio: ex eo autem, quod dicimus, posse Deum intellectionem, & appetitionem extra subiectũ producere secundum rationem intellectionis, & appetitionis, nulla videtur sequi contradictio, ergo id non est diuinæ omnipotentiæ denegandum.

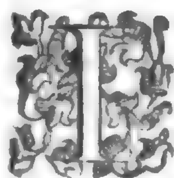
Fieri non posse cognitionem in subiecto sine eius conatu. Deinde affirmant, hanc intellectionem, & appetitionem non posse a solo Deo produci in subiecto suo, hoc est, in intellectu, & appetitu, quia ex tali modo has qualitates producendi sequitur manifesta contradictio. Primum quidem sequitur, intellectum per talem qualitatem intelligere, & appetitum appetere, quia cum hæ qualitates essentialiter sint operationes immanentes, nempe cognitio, & appetitio, non possunt subiectum, in quo recipiuntur, nõ reddere cognoscens, aut appetens, quia, vt proxime dicebamus, non potest qualitas aliqua in subiecto suo recipi, quin ipsum reddat tale, tribuens ei suum proprium effectum formalem. Deinde sequitur etiam oppositum, nempe, per illas qualitates nec intellectum intelligere, nec appetitum appetere, quia impossibile videtur aliquam facultatem viuentis sine conatu, & efficacitate propria solum passiue se habentem cognoscere, & appetere: nulla igitur est contradictio, si dicamus has qualitates a solo Deo produci extra subiectum: si vero dicamus in subiecto eas produci, contradictionem aliquam implicamus.

21 *Impugnatur prædicta opinio.* Horum tamen sententia facilè potest redargui, & eo contradictionis, quam ipsi euitare contendunt, conuinci: quoniam, si semel concedant totam essentiam cognitionis extra subiectum a solo Deo produci posse, fateri etiam debent, in subiecto quoque posse produci, ac proinde incidere coguntur in contradictionem, quam ipsi euitare conabantur. *Prima ra[tio].* Nam si semel concedant formam aliquam secundum totam suam essentiam productam a solo Deo, nec vllam aliam causam efficientem exposcere, vt fiat, fateri quoque debent, sine noua efficacitate alterius causæ, aut subiecti posse ipsi subiecto coniungi. Etenim, vt forma aliqua secundum totam suam naturam, & rationem formalẽ producta coniungatur subiecto, solus videtur necessarius concursus subiecti in genere causæ materialis, nempe, vt eam recipiat, siquidem in ipsa forma nihil nouiter producendum est, quod ad essentiam, & rationem formalem ipsius pertineat. Quodsi forma illa separata a subiecto est formaliter, & essentialiter cognitio: coniuncta subiecto, erit etiam cognitio: ac proinde subiectum, in quo recipietur, reddet cognoscens sine ipsius subiecti efficacitate, quod Doctores huius sententiæ refugiebant concedere.

Porro autem cognitionem productam a solo Deo extra subiectum posse coniungi subiecto sola etiam Dei efficacitate, & concursu materiali subiecti ad recipiendum, probatur etiam alia ratione: quia omnis forma accidentaria extra subiectum producta suapte natura exigit subiectum, cui inhæreat, ita vt contra suum internum impetum (vt ita dicam) formalem maneat extra subiectum, cum suapte natura appetat informare subiectum aliquod: ergo eadem causa efficiens, quæ sola sua virtute effectiue produxit formam extra subiectum contra internum impetum formalem ipsius, poterit absque alia causa efficienti adiutrice coniungere eam subiecto, accedente solo concursu materiali subiecti, siquidem forma extra subiectũ præter naturam suam producitur, cum ex se non sit apta subsistere, in subiecto autem secũdum suam naturam fit. 22 *Secunda ratio.* Quodsi censeant impossibile esse, talem formam coniungi subiecto sine efficacitate subiecti, quia sequeretur subiectum per illam formam intelligere, non dicant extra subiectum a solo Deo formam illam secundum totam suam essentiam produci posse: hoc enim semel concesso, negare non possunt, a solo etiam Deo coniungi posse subiecto sine concursu, & efficacitate ipsius subiecti, siquidem hoc euidenti consequentia colligitur, quam si aduersarij attente considerassent, cognouissent plane, non minus contradictionem implicari in eo, quod dicunt, posse cognitionem extra subiectum a solo Deo produci, quam si dicerent in subiecto etiam a solo Deo effici posse. 23

Posterior pars nostræ sententiæ probatur.

CAPVT V.



IAm vero, his præmissis, nostra sententia haud difficulter probari poterit, nempe, non posse cognitionem, aut appetitionem, quæ sunt de genere qualitatis, in nobis sine efficacitate nostri intellectus, & voluntatis, produci, quia impossibile sit sine nostra efficacitate nos aliquid intelligere, aut appetere. *Cognitionis qualitas sine conatu nostro produci nõ potest.* Pro qua sententia retulimus supra Capreolum, Ferrariensem, & Sotum locis allegatis, atque in primis ex Sancto Thoma non obscure deduci potest. *S. Thom.* Nam prima parte quæstione 34. articulo primo in corpore inquit, *Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet, quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis:* nam si conceptus noster posset a solo Deo produci, non recte diceretur, esse de rõne illius procedere a notitia concipientis. Præterea idem S. Tho. 2. 2. q. 23. ar. 1. *S. Thom.* vbi probat affectũ caritatis ita procedere a Spiritu sancto, vt ab eo solo nõ procedat, & volũtas, seu mẽs creata solum

ta solum moueatur, sed ita, vt ipsa mens, seu voluntas creata etiam operetur, ostendit voluntatem non posse moueri affectu caritatis absque vlla sua efficacitate, his verbis, *Hoc enim est contra rationem voluntarij, cuius oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est, unde sequeretur, quod diligere non esset voluntarium,*
24 *quod implicat contradictionem cum amor de sui ratione importet, quod sit actus voluntarius*. Ex quo testimonio Sancti Thomæ ita colligo. Eadem omnino ratio esse videtur cognitionis, & appetitionis, vt si vna operatio non possit in nobis a solo Deo fieri, & produci, neque altera possit, & contra, quod nemo hactenus negauit: atqui ex sententia Sancti Thomæ loco citato impossibile est amorem, quo nos diligimus, a nobis non produci, quia hoc manifestam implicat contradictionem: ergo eodem modo contradictionem implicabit, cognitionem, qua cognoscimus, a nobis efficientibus non procedere, sed a solo Deo.

Ratione cō firmatur. Deinde eadem sententia ratione confirmari potest, & primum quidem illa, quam idem Sanctus Doctor expressit in prædicto testimonio, quæ talis est. Impossibile est, amorem, quo nos aliquid diligimus, a nobis non produci: ergo impossibile est, cognitionem, qua aliquid cognoscimus, a nobis efficientibus non procedere: vtriusque enim eadem esse rationem absque vlla controuersia omnes fatentur. Porro aūt amorem, quo aliquid diligimus, non posse a nobis nō produci, recte probat Sanctus Thomas hoc modo: De ratione amoris est, vt sit voluntarius, imo nihil magis ad rationem amoris pertinere videtur, quam ratio
25 voluntarij, voluntarium autem est, quod procedit a principio intrinseco cognoscente singula, in quibus est actio, vt infra disputatione 23. capite tertio, ex doctrina Aristotelis, dicemus: ergo ad rationem essentialem amoris pertinet esse voluntarium ac proinde impossibile est a solo Deo in nobis produci, sic enim non procederet a principio intrinseco cognoscente singula. *Arist.*

Effugium aliquorū. Quod vero aliqui recentiores Theologi respondēt posse in nobis esse duplicem affectum amoris, alterū a solo Deo productum, & hunc vere esse amorem, sed non voluntarium: alterum autem, qui a nobis etiam efficientibus procedit, & hunc esse vere amorem, & voluntarium, friuolum est, & contra ipsum Sanctum Thomam aperte: ipse enim ait, implicare contradictionem, dilectionem non esse voluntariam, cum de ratione amoris sit esse voluntarium, & quidem nihil videtur magis voluntarium, quam voluntate diligere, in hoc enim primaria ratio voluntarij consistere videtur.

Hæc nostra confirmatio desumpta est ex ratione voluntarij, quæ est de ratione intrinseca omnis actionis immanentis appetitus, & voluntatis, non aūt ex ratione liberi, quæ solum consistit in respectu quodā rationis, quem habet operatio comparatione causæ, a qua procedit, vt statim explicabitur. Quare ratio, qua alij etiam recentiores Theologi vtuntur in confirmationem huius sententiæ, mihi non probatur, quæ talis est. Operatio bona, aut mala moraliter, quam consequitur ratio meriti, & demeriti, non potest in nobis fieri a solo Deo, vt per eam bene, aut male operemur: ergo nec affectus amoris in vniuersum: atque adeo
26 nec cognitionis a solo Deo in nobis produci poterit. Hæc igitur ratio nobis non probatur, quia facile quisque ad eam respondere posset, ad rationem bonæ, & malæ operationis requiri non solum voluntarium, sed etiam liberum, tanquam necessarium fundamentum bonitatis, & malitiæ moralis: liberum autem consistit in respectu quodam actionis procedentis a voluntate humana, non quomodocunque, sed cum sufficienti attentione intellectus, sine qua libertas nō esset in operando, etiam si eadem secundum substantiam operatio maneret: cum igitur Deus non possit supplere talem respectum, & ipse solus illum producere nequeat, vt constat, non poterit solus producere operationē bonam, aut malam moraliter. Tum etiam, cū actio libera, hoc ipso dicatur libera, quod sit in potestate operantis, necessario postulat esse ab ipso, vt ab efficienti, ac proinde mirum non est, si concedant aduersarij, posse quidem produci à solo Deo amorem non liberum, per quem amemus, non autem amorem liberum capacem bonitatis, & malitiæ.

Deinde eadem opinio non minus perspicue proba- 27
Alia ratio. tur, quia de ratione tam amoris, quā cognitionis est, vt per has operationes homo, aut Angelus feratur, & tendat in obiectum: & de cognitione hoc peculiare pronunciamus, vt per illam homo, aut Angelus attendere dicatur ad rem cognitam: attentio autem manifeste indicat conatum eius, qui attendit: ergo tales operationes necessario postulant procedere ab ipso operante, hoc est, ab ipso cognoscente, & intelligente: nā asserere attentionem aliquam esse posse sine conatu attendentis, est manifeste abuti significatione ipsa vocis. Nam quis vnquam antea, quam controuersia hæc inter Scholasticos & philosophos excitaretur, excogitare potuit, verbum *Attendere*, non significare conatum attendentis?

Vltima ratio. Postremo denique, si opinio contraria vera esset, sequeretur solum intellectum separatum sine anima intelligere, & beari posse. Hæc ratio vim habet nō paruam in sententia eorum, qui putant facultatem intellectus distingui re ipsa a substantia animæ, ac proinde per diuinā potētiam posse eam ab anima separari. Cū enim intellectus sit proximum subiectū, in quo recipitur intellectio, sicut albedo proxime in quātitate recipitur, quemadmodum in quantitate separata a substātia potest manere, & nouiter produci albedo, eodem modo in intellectu ab animæ substantia separato poterit intellectio manere, & nouiter a solo Deo produci: & quemadmodum albedo manens in quantitate facit albam quantitatem, ita intellectio in intellectu separato a solo Deo producta reddet ipsum intellectū intelligentem, ac proinde beatum etiam efficere posset, si intellectio producta in eo a solo Deo esset visio ipsius Dei summi boni, quod videtur plane absurdū. Hoc autem non sequitur, si dicamus cognitionem nō posse a solo Deo produci sine efficacitate innata ip- 28 sius cognoscentis, sic enim asserere debemus non solum procedere ab intellectu, sed etiam ab ipsa substantia, & vita cognoscentis, ac proinde intellectum a substantia separatum non posse vllo modo cognoscere. Idem argumentum, quod fecimus de intellectione, de amore etiam, eadem proportione, fieri potest, & idē etiam incommodum inferri.

Recentiorū opinio. Ceterum nonnulli recentiores Theologi, qui nobiscum docent, non posse a Deo solo in nobis fieri cognitionem, & amorem, ea ratione id defendunt, vt dicāt terminum, & qualitatem in nobis productam posse etiam a solo Deo produci, quia videtur eis hoc non posse denegari diuinæ omnipotentiæ, sed non posse in nobis a solo Deo produci cognitionem, non, vt alij, quos supra memorauimus, dicebant, quia producatur in nobis a solo Deo qualitas illa secundum rationem cuiusdam qualitatis, & non secundum rationem cognitionis: sed, quia de ratione cognitionis, & dile- ctionis non solum est qualitas illa producta, sed etiam 29 ipsa productio, & fieri ipsius qualitatis, ita vt formaliter intelligere, & velle sit productio vitalis simul cū qualitate producta: concedunt enim in expressa qualitate intellectus esse etiam expressam, & actualem repræsentationem obiecti, & eam a solo Deo produci posse, sed ratione illius nō posse fieri intellectum per modum cognoscentis in rem intellectam, quia deest illi influxus vitæ, nempe productio a principio vitæ, quę videtur necessaria, vt viuens ratione illius dicatur operari circa obiectum, & ipsum cognoscere. Hi sane Theologi non dicunt totam rationē formalem cognitionis esse ipsam productionem qualitatis expressæ, sicut alij, quos supra allegauimus, docuerunt: sed affirmant, neque qualitatem solā, neque productionem solam, *Rationem formalē in intellectione in productione, & qualitate consistere.*

solam, sed vtrumque requiri ad rationem formalem cognitionis, quia neque per qualitatem solam (inquiunt) quæ est repræsentatio, & similitudo actualis, & expressa obiecti, neque per solam productionem eius tendit potentia vitali modo in obiectum, quod requiritur ad rationem cognitionis: atque eadem omnino proportione philosophantur de operatione appetitus, & voluntatis.

Exploditur Horum tamen sententia, & modus defendēdi prædictam communem opinionem singularis est, nec firmo nixus fundamento: hactenus enim nullus Theologus, aut philosophus, docuit, intelligere formaliter, & directe esse productionem qualitatis, & qualitatem ipsam productam simul, sed aut esse solam productio-

30 nem qualitatis, aut solam qualitatem. Nam intelligere, & appetere significantur vt actiones: vel igitur formaliter sunt actiones de prædicamento actionis, quæ vere sunt productiones, vel solum sunt productiones *Prima ra.* significatæ vt productiones, cum reuera nihil producant, sed circa obiectum per modum actionis versentur, non producendo ipsum, quæ quidem dicuntur actiones grammaticales de genere qualitatis: at mixtum quid ex vtroque genere actionis certe non potest esse cognitio, quia nulla operatio in se formaliter vtrunque includit, quatenus operatio est. *Confirmatio.* Adde, quod cum intellectio, cognitio, & appetitio solum significentur per modum actionis circa obiectum, quod reuera nō producitur, sed cognoscitur, & appetitur, multo probabilius est, vt diximus prima parte disputatione 141. cap. 4. has omnes operationes non esse formaliter productiones, nec formaliter productionem in suo conceptu includere, sed esse actiones de genere qualitatis, quæ solum circa obiectum significantur vt actiones: quodsi in sua ratione includerent rationem aliquam productionis, vere diceretur cognitione produci id, quod cognoscitur, quia idem esset produci, & cognosci, cum cognitio esset productio.

Secunda ratio. Præterea terminus actionis, quæ est productio, nempe species expressa, quam prædicti Theologi dicunt a solo Deo produci posse, sed non sufficere solam, vt reddat intellectum intelligentem, aut esset eadem qualitas producta a solo Deo, & producta a Deo cum concursu nostri intellectus, vel non esset eadem: si nō esset eadem, ergo iam habemus id, quod contendimus, nempe qualitatem illam, & terminum productum ab intellectu non posse a solo Deo produci: si autem esset eadem, ergo cum talis qualitas producta a nobis sit formaliter expressa, & (vt aiunt) actualis, & expressa similitudo obiecti, eodem modo erit expressa similitudo, & repræsentatio obiecti producta a solo Deo, ac proinde non poterit intellectui actu non repræsenta-

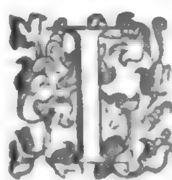
31 re obiectum, cuius est, & ita non poterit non reddere intellectum intelligentem, quia impossibile est in aliquo intellectu esse actualem, & expressam repræsentationem, & per eam non repræsentari actu obiectum ipsi intellectui, in quo est repræsentatio. Quodsi intellectus habet in se repræsentatum actu obiectum, non potest nō videre, & cognoscere illud: quid enim aliud est cognoscere obiectum, quam habere actu sibi præsens per sui actualem similitudinem expressum: vel dicant nobis, in quo differet actualis illa, & expressa repræsentatio obiecti ab ea, quam vocamus habitualem, & in actu primo in specie impressa? Cum igitur nulla alia differentia assignari possit, dicendū est, expressam, & actualem repræsentationem idem esse cum cogni-

32 tione obiecti repræsentati. Ex dictis sequitur aperte productionem speciei expressæ nō pertinere ad rationem formalem cognitionis, sed in sola qualitate illa speciei expressæ veram, & integram rationem cognitionis cōsistere: ac proinde si Deus solus posset terminum productum per nostrum intellectum producere, fore, vt posset etiam ipse solus efficere nos cognoscentes producens in nobis integram rationē cognitionis: quod quidem cum falsum sit dicendum est in sola illa expressa qualitate, & termino consistere totam rationem cognitionis, & illam a solo Deo sine concursu nostro produci nullo modo.

Ex quibus omnibus licet etiam colligere, non parum decipi viros aliquos spirituales, qui assiduæ contemplationi vacantes ex istimantes se in contemplatione intellectus, & affectu voluntatis omnino pati, & nihil agere: hi ergo grauiter decipiuntur, tum quia impossibile est huiusmodi operationes a solo Deo in nobis produci, tum etiam, quia licet a solo Deo fieri possent, multo nobilius esset etiam a nobis fieri: cumque suprema omnium contemplatio, qualis est beatitudinis a nobis ēt efficientib. procedat secūdum veriorem sententiam Theologorum, cur id negabimus contemplationi viæ? Adde etiam, quod contemplatio in via, quo excellentior est, eo magis apud Deum meretur: mereri autem non posset, nisi a nobis efficiētibus procederet, quia libera esse non posset. *Contemplatio actiuissima non est sine actiuitate nostra.*

Diluuntur argumenta primæ sententiæ.

CAPVT VI.



Iam vero argumēta primę, & secundæ opinionis diluere necesse est. Ad primum primæ opinionis respōdeo primum, habitum, qui est causa alicuius operationis secundū substantiā, quales sunt habitus luminis gloriæ, & caritatis, suapte natura perfectiorem esse operatione ipsa cuius est causa, nempe visione, & fruitione, vt disputatione precedēti diximus, & ita falsum est id, quod assumunt in argumento, ex quo nihil contra nos inferri potest. Quamuis igitur recte sequeretur, si id, quod minus perfectum est, posset a solo Deo produci, fore, vt id, quod minus perfectum est, posset etiam a solo Deo procedere, & habitus luminis glorię, & caritatis postularet a solo Deo produci, inde non sequitur, visionem, & fruitionem posse etiam fieri a solo Deo: quia visio, & fruitio non sunt perfectioris naturæ, sed potius habitus, qui sunt causa ipsarum. Deinde dico, consequentiam prædicti argumenti nullius momenti esse, nam licet id, quod suapte natura imperfectius esset, postularet a solo Deo produci, inde non consequeretur, fore, vt id, quod suapte natura perfectius est, postularet etiam a solo Deo produci, quia id quod perfectius est, posset in sua ratione aliquid habere peculiare, ratione cuius exigeret etiā ad sui productionem creatam aliquam causam, & tales esse possent visio, & fruitio, licet suapte natura perfectiores essent. 33 *Solutio primi argum.* *Alius modus respondendi.*

34 Postremo dico, si argumentum alicuius momenti est, probare etiam, nō solum visionem, & fruitionem posse a solo Deo produci, sed etiam non posse ab alio, quam a Deo produci, & ita non posse a naturalibus facultatib. ipsius beati vllo modo procedere, id quod aliqui ex Doctoribus primæ opinionis fortassis senserunt. Porro autem hoc recte colligi, si prædictum argumentum aliquid habet momēti, manifestum est, quoniam, si ex eo, quod forma natura sua inferior postulat a solo Deo produci, forma etiam natura sua excellentior id debet postulare, quia a solo Deo produci maioris excellentiæ est, ac proinde excellētiori formæ conuenire debet; si visio, & fruitio sint nobilioris naturæ, quam habitus: consequitur non solum posse fruitionem, & visionē a solo Deo produci, quia habitus, qui sunt minus nobilis naturæ, a solo Deo produci possunt: sed etiam visionem, & fruitionē propter sui excellentiam hoc postulare natura sua, vt a solo Deo, & non ab vlla alia causa creata produci queant: quia habitus, qui sunt minus nobiles a solo Deo produci possunt, & non ab vlla alia causa creata: hoc autē esse absurdū, facile ostendi potest. Primum quidē, quia nulla est ratio, ob quam negemus posse eleuari virtutem nostri intellectus ad videndū clare Deum, & nostræ voluntatis *Inconueniens quod sequitur ex illo argumento.*

luntatis ad fruendum ipso: deinde, quia eiusdem naturæ est dilectio Dei ex caritate in via, & in patria, ergo
35 eodem modo comparatur cum habitu caritatis viæ, & patriæ, quia idem est habitus vtriusque status: constat autem dilectionem Dei ex caritate in via non procedere a solo Deo, sed etiam a nostra voluntate, ergo in via etiam aut procedit, aut saltem procedere potest, sicut a causa, quam vocant partialem, natiua sua virtute operante, sicut de intellectu ad videndum Deum ostendi prima parte disputatione 43. cap. 6. cũ tamen habitus caritatis non possit procedere a causa creata, sicut a causa partiali virtute propria ipsius. *Ratio.*

Concludamus igitur, ideo visionem, & fruitionem non posse procedere a solo Deo, cum tamen habitus a solo Deo fiant, nõ quia visio, & fruitio nobiliores sint habitibus, vel quia sint minus nobiles, sed quia in sua formali ratione aliquid includunt, quod essentialem habet ordinem ad vitam, sicut ad causam propriam, nempe esse operationes viuentis, per quas viuens circa obiectum operatur.

Secũ in argumenti solutio. Ad secundum rationem concedimus, omnem causam liberam cessare posse, prout ipsi placuerit, a quacunque operatione ab ipsa, prout libera est, procedente: at vero visionem, & fruitionem in patria non procedere libere, sed necessario, alteram ab intellectu, alteram a voluntate de fruitione autem, de qua maior difficultas esse poterat, id probabitur ex professo infra disputatione 16. cap. 2. quare licet dicamus fruitionem, & visionem procedere ab ipso beato, vt a causa efficienti, non sequitur, beatũ ab eis cessare posse. Adde, quod quamuis beatus harum operationum esset causa libera, posset Deus ita eius disponere intellectũ
36 & voluntatẽ, vt perpetuo maneret in eis, & nũquam ab ipsis cessaret: quare autem dæmon cessare non possit a tristitia, quã patitur in inferno, &, an cessare possit ab odio Dei, diximus prima parte, disp. 242. cap. 4.

Tertij argumenti solutio. Ad tertium argumentum dicimus primum, licet ex eo, quod intellectus esset causa visionis cum lumine, sequeretur fore, vt perfectior intellectus cum æquali lumine perfectius Deum videret, quam intellectus minus perfectus: nihilominus non fore, vt posset colligi illud absurdum, quod argumẽtum contendit, nempe aliquem, qui pauciora merita habuisset in via, perfectius visurũ Deum, si perfectiori intellectu præditus esset: posset enim Deus aliquid minus de lumine cõferre, vt ita seruata proportione vnusquisque acciperet æquale præmium suorum operum, & nihil supra
37 virtutem illorum consequeretur. Præterea, non posse a perfectiori intellectu perfectius Deũ videri, etiamsi intellectus intima, & natiua sua efficacitate ad visionem concurrat, fusius ostendimus prima parte disputatione 47. capite sexto.

Quarti solutio. Ad quartum respondeo, Deum solum non posse producere in nobis actiones vitales cognitionis, & appetitionis, vt ostensum est: imo, etiamsi eas solus Deus posset facere, magis consentaneum rebus ipsis esset, eas a Deo cum nostra facultate produci, siquidem nostra facultas vim habet inchoatam, vt perfecta per donum aliquod Dei, & concursu eius concurrat ad operationes supernaturales, vt monstraui prima parte disputatione 43. cap. 3. & sequentibus.

Quinti solutio. Ad quintum respondeo, modum illum loquendi, *Homo beat se ipsum*, absolute non esse concedendũ, quia absque vllo alio additamento significare videtur hominem esse causam præcipuam suæ beatitudinis, sicut etiam non dicere possumus, homo sanctificat se ipsum, ob eandem rationẽ: sed sicut dicimus recte cum Ioanne in prima Epistola capite tertio, *Omnis, qui habet hanc spem in eo, sanctificat se*: in quo modo loquendi denotatur iam initium gratiæ Dei, virtute cuius homo operatur ad suam sanctificationem, eodem modo dicere possumus, Omnis, qui habet lumẽ gloriæ, beat se ipsum. *Quomodo possit concedi hominẽ beare se ipsum.* Quod vero Nominales in fine primi capitis citati asserunt duplicem in nobis esse visionem, alteram a solo Deo productam, alteram a Deo cum nostra facultate, & ea nos solũ beari, quæ est a solo Deo, friuolum sane est: nam si semel concedant visionem, & fruitionem aliquam nõ a solo Deo, sed simul cum nostra facultate produci, nullum sane est incommodum, si dicamus ea nos operatione beari, quæ a Deo, 38
& facultate nostra producitur: & hactenus dissoluta manent argumenta primæ sententiæ, quæ in primo capite a nobis allata sunt:

Fundamentum secundæ opinionis euertitur.

CAPVT VII.



Reliquum est, vt vnicũ fundamentum euertamus, quo nixi Doctores secundæ opinionis affirmant, nostram beatitudinem posse a solo Deo, produci, quia nimirum nõ videatur aliquid obstare, quo minus Deus possit solus efficere id quod efficit cum causa secũda, supplendo per seipsum concursum secundæ causę.

Huic autem rationi ex dictis in præcedenti capite facile responderi potest, nempe qualitatem illam intellectus, quæ est species expressa, & qua homo redditur formaliter cognoscens, non posse a solo Deo produci, & ad productionem illius suppleri a solo Deo concursum creatæ causæ: idemque iudicium est de qualitate, quæ reddit voluntatem volentem, vel appetitum appetentẽ: quia hæ qualitates talis naturæ sunt, vt cum sint operationes circa obiecta, essentialiter postulent conatum potentiæ, quæ per ipsas debet operari, vt præcedenti capite declarauimus, & propter essentialem ordinem huius qualitatis cum potentia, in qua est tanquam cum causa efficiente, non poterit Deus solus producere id, quod per facultatem creatam viuentis efficere potest. Propositio autem illa communis, *Deus potest supplere omnem concursum causæ efficientis*, intelligenda est, quando res producta talis naturæ est, vt non pendeat essentialiter a causa efficiente creata, qualis est operatio immanens vitæ, propter rationes prædictas. *Solutio fundamenti.* 39

Cęterum, vt defendamus hunc ordinem essentialis connexionis ex parte qualitatis, quæ est operatio immanens, cum facultate creata, tanquam cum principio efficiente essentialiter requisito, nonnulli arbitrantur, necessarium esse asserere, qualitatem illam, quam diximus esse operationem vitalem cognoscẽdi, & appetendi, per suam essentiam proxime pẽdere a facultate creata, vt ab efficiente: hoc est, pendere ab ea non media aliqua via, & productione distincta ex natura rei ab ipsa, sicut actio, & productio in alijs rebus, quæ non pendent in sui conseruatione a causa efficiente, distinguitur ex natura rei ab ipsis rebus productis, quia res productæ sine illa productione manere possunt. Dicunt igitur eodem genere actionis, & productionis medio pendere qualitates, quę dicuntur actiones immanentes, a facultatibus vitalibus, quo pendet quæuis res, quæ creatur, a Deo, nempe media creatione; quæ non est productio distincta ex natura rei a re ipsa creata, sed idem realiter cum ipsa, vt prima parte disputatione 173. cap. 3. probatum est: & hac sola ratione intelligi posse, effectum aliquem essentialiter pendere in genere causę efficientis a causa aliqua creata: nam si productio distinguitur ex natura rei a re producta, non videtur, qua ratione effectus a tali causa efficiente essentialiter pendeat, cum non per suam substantiam proxime, sed media aliqua actione ex natura rei distincta pendeat. *Opinio asserens qualitatem vitalem pendere sine via media ab efficiẽte.* 40

Hæc tamen sententia, & modus defendendi essentialem connexionem actionum vitalium cum facultatibus, & potentijs viuentium difficultate non caret, quia difficile videtur qualitates, quas dicimus esse *Non placet dicta opin.*

esse operationes inuenientes, non pendere a facultatibus media productione non distincta ex natura rei ab ipsis, eo quod videtur, eandem qualitatem visionis, & amoris posse produci a Deo, & facultatibus duobus modis, vel medio habitu, & specie impressa, vel supplente ipso Deo vicem speciei impressæ, & habitus, vt prima parte, disputat. 6. probauimus. Variato autem principio producente, necesse est variari ipsam productionem, vt omnes fatentur, quoniam impossibile est eandem numero productionem respicere diuersas causas efficientes: mutato enim termino relationis, & respectus, necesse est, & ipsam relationem mutari. Posset nihilominus aliquis respondere eandem qualitatem, quæ est cognitio, vel amor, non posse produci tum a potentia vitali cũ solo concursu Dei supplente vicem speciei, & habitus, tum etiã a potentia vitali cum specie, vel habitu: sed quoties variatur principium aliquod productionis, variari etiam eandem qualitatem, & operationem vitalẽ, vt sit alia diuersa numero diuersa qualitas, & operatio vitalis. Quod vero dicitur, Deum posse supplere vicem cuiuscunque formæ habitus vel speciei, vt cum intellectu, & voluntate ipse solus producat cognitionem, aut amorẽ, quæ medio habitu, aut specie producere etiam potest: iuxta hanc opinionem intelligendum erit, non de eadẽ numero cognitione, & operatione, sed de alia numero diuersa, eiusdem tamen secundum specificam rationem. Sic igitur facile posset defendi, quamlibet qualitatem, quæ est operatio vitalis cognitionis, aut amoris, non distingui realiter a productione, quæ pendet a potentia vitali, & ita huiusmodi qualitatem essentialiter pẽdere a potentia vitæ, sicut creatura pendet a Deo, vt sine concursu potentiæ vitalis produci non possit.

Ratio.

Euasio probabilis.

41

Verum sine fundamẽto diceremus esse diuersas cognitiones secundum numerum, & eam, quæ produceretur a Deo, & ab intellectu sine specie, & habitu, & eam, quæ produceretur a Deo, & ab intellectu cũ habitu, vel cum specie, nisi in ipsis cognitionibus diuersum modum cognoscendi obiectum, aut in claritate, aut in re cognita, & visa assignare possemus: ac proinde, nisi assignaremus hanc diuersitatem, sine fundamento diceremus, non posse Deum sine specie, & habitu in intellectu solo suo concursu, & ipsius intellectus, conseruare eandem beatitudinem in homine: nã si mutata productione, & causa, necesse erat mutari etiam visionem, vt fieret clarior, vel aliquid magis in obiecto videretur, non posset mutata productione eadem beatitudo perseuerare. Adde, quod cum in ipso Deo non appareat, aut videatur aliquid per vnam visionem, quod non appareat, & videatur per aliam, solum possunt visiones claræ Dei variari penes magis & minus intensum, & clarum: hanc autem variationem ex eo, quod variatur modus producendi, ratione aliqua probabili affirmare non possumus. Quis enim neget, posse Deum cum nostro intellectu conseruare in nobis sine lumine habituali gloriæ, & specie visionem Dei in eadem intensione, in qua eam antea produxerit cum habitu luminis, seu specie? Cumque ex alia parte non possimus assignare diuersitatem in his visionibus, non habemus fundamentum, vt dicamus fore diuersas numero, si mutetur modus eas producẽdi, quod enim aut diuersis temporibus, aut in diuersis intellectibus, & subiectis possint esse diuersæ numero visiones circa idem obiectum eodẽ modo visum, hoc est, secundum eandem intensionem, & claritatem, & secundum idem omnino ex parte rei visæ, nõ satis est, vt dicamus in eodem subiecto, & in eodem tempore posse esse diuersas visiones absque vlla diuersitate, vel secundum intensionem, vel ex parte rei visæ.

Reijcitur tandem.

42

Confirmatur.

Occluditur effugium.

43

Quare multo probabilius videtur, eandem numero qualitatem, quæ est cognitio, posse diuerso illo modo produci, nempe ab intellectu cum specie, seu habitu cum concursu Dei tanquam primæ causæ, & ab intellectu sine specie, & habitu cum concursu Dei supplentis vicem speciei, aut habitus: ac proinde fatendum est qualitatem, quæ est cognitio, non pendere proxime per suam substantiam ab intellectu, hoc est, per productionem non distinctam a sua substantia ex natura rei, idemque de qualitatibus vitalibus quæ sunt operationes immanentes voluntatis sentiendum est. Nihilominus ad argumentum, quo id sibi debant aduersarij probare, omnem qualitatem, quæ est cognitio, aut operatio immanens, seu appetitionis, posse a solo Deo produci, alia via facile respondere possumus.

Qualitas vitalis pendet media actione à suo principio.

Dicimus itaque, has omnes qualitates essentialiter pendere ab efficacitate facultatis vitalis, & ipsius substantiæ viuentis, eo quod natura sua sint operationes vitales, per quas substantia viuens debitam operari, & attendere, quæ necessario debet esse a natura ipsius viuentis procedere: vt autem dicantur essentialiter pendere a facultate viuentis, & ab efficacitate ipsius vitæ, non opus est, vt a modo, quo ... tur pendere, sit idem secundum rem cum ipsis qualitatibus: sed licet ex natura rei ab ipsis distinguatur, sicut modus a re, cuius est modus, nihilo aliunde possunt tales qualitates essentialiter pendere a facultatibus vitalibus, & ab ipsa vita, vt ab efficientibus, hac ratione, vt non sine concursu harum causarum procedere possint, siue Deo cum ipsis concurrente, siue alio principio inhærente, quod ab ipso Deo suppleatur, siue concurrente solum ipso Deo, vt vniuersali, & communi causa.

Cur qualitates vitales à Deo solo produci non possint.

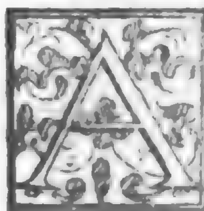
44

Reliquum est, vt notemus contra Vegam, qui cum aliis Doctoribus vt magis probabile supponit, posse a solo Deo in nobis produci cognitionem, fundamentum, quo ipse nititur, infirmum esse. hinc enim opinionem videtur sequutus ea ratione duntaxat, quia Concil. Arausicanum, Augustinus, & alij Patres sæpe numero affirmant, Deum multa in nobis sine nobis operari, nempe ea, quæ pertinent ad gratiam operantem, & antecedentem, quæ quidem gratia est sancta quædam cogitatio, qua præparatur voluntas a Domino. Verum hic modus loquendi Concilij, & Patrũ non significat Deum operari in nobis sanctam cogitationem sine nostro physico concursu, sed sine nostra libertate, vt vberius explicaui. 1. parte, disputatione 88. cap. 3. & 9.

Conc. Arau. August.

ARTICVLVS III.

Vtrum Beatitudo sit operatio sensitiuæ partis, aut intellectiuæ tantum.



AD tertium sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus: nulla enim operatio inuenitur in homine nobilior operatione sensitiua, nisi intellectiua. Sed operatio intellectiua dependet in nobis ab operatione sensitiua: quia non possumus intelligere sine phantasmate, vt dicitur in tertio de anima: ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiua.

3. contra g. 31. & 37. prin. Et op. 3. c. 26. & 1. Eth. lect. 10. col. 2.

Præterea. Boethius dicit in 3. de consolatione, quod beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Sed quædam bona sunt sensitiua, quæ attingimus per sensus operationem: ergo videtur, quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

tex. 30. to. 2. cir. prin.

Præterea, beatitudo est bonum perfectum: vt probatur in primo Ethicorum, quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas, sed per operationes sensitiuas quædam partes animæ

c. 7. to. 5.

animæ perficiuntur: ergo operatio sensitiua requiritur ad beatitudinem.

Sed contra. In operatione sensitiua communicāt nobis bruta animalia, non autem in beatitudine: ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiua.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter. Vno modo essentialiter: alio modo antecedenter: tertio modo consequenter. Essentialiter quidem non potest pertinere sensus ad beatitudinem: nam beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione ipsius ad bonum increatum, quod est vltimus finis, vt supra ostensum est, cui homo coniungi non potest per sensus operationem. Similiter etiam quia (sicut ostensum est) in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit: quæ tamen sola per sensus operationem attingimus: possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter & consequenter, antecedenter quidem secundum beatitudinem imperfectam: qualis in præsenti vita haberi potest: nam operatio intellectus præexigit operationē sensus, consequenter autem in illa perfecta beatitudine, quæ expectatur in cælo: quia post resurrectionem ex ipsa beatitudine animæ, (vt Augustinus dicit in Epistola ad Dioscorum) fiet quædam refluentia in corpus & in sensus corporeos, vt in suis operationibus perficiantur: vt infra magis patebit cum de resurrectione agetur: non autem tunc operatio, qua mens humana Deo coniungitur, a sensu dependebit.

art. 1. huius q. — *q. 2. art. 5.* — *aliquātulū ante med. ep. est epist. 56. to. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa probat quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum quod beatitudo perfecta, qualem Angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per coniunctionem ad vniuersalem fontem totius boni: non quod indigeat singulis particularibus bonis, sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem huius vitæ.

Ad tertium dicendum, quod imperfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori: in beatitudine autē imperfecta præsentis vitæ e conuerso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

Notatio circa Articulum.

45

Conclusio. COnclusio est. *Ad beatitudinem huius vitæ requiritur sensus operatio, vt quid præuium, & antecedens: beatitudini vero alterius vitæ comparatur, vt quid consequens.* Circa hunc vero articulum notandum est, longe diuersum esse, quod docet Sanctus Doctor in hac conclusione ab eo, quod docuerat in quæst. 2. art. 5. ibi enim solum docuit in nullo corporis bono consistere nostram beatitudinem: qui modus loquendi, iuxta id, quod notauimus in tota ea quæstione, significat nihil corporeum esse obiectum beatitudinis nostræ: illud enim, in quo inquit Sanctus Thomas consistere beatitudinem nostram, est obiectū eius. Hic vero docet, ipsam beatitudinem, quam vocant formalem, non esse operationē sensus, id quod plane sequitur ex doctrina illius articuli 5. Nam si obiectum beatitudinis non est aliquid corporeum, vt ibi dictum est, & beatitudo nostra, quam vocant formalem, est aliqua operatio, vt præcedēti articulo Sanctus Thomas probauit, efficitur, non posse nostram formalem beatitudinem esse operationem aliquam sensus: quia sensus operatio circa aliquid sensibile, & corporeum semper versatur: occasione cuius doctrinæ hic disputant nonnulli Thomistæ, An Deus oculo corporeo videri possit: de qua re satis a nobis dictum est 1. parte, disput. 40.

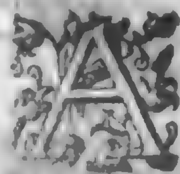
Primum notabile. — *Ratio Sancti Thomæ.*

46 Alij vero tractant de operationibus, quas sensus noster in alia vita habituri sunt, quæ quidem, vt inquit Sanctus Thomas in conclusione, cōparantur, vt quid consequens, cum beatitudine nostra. Verum Sanctus Doctor hic solum vniuersim ostendit, operationes sensuum consequi in alia vita nostram beatitudinē: quales vero, & quorum sensuum sint futuræ operationes tractant Scholastici in 4. distinctione 44. & 49. & 50. & de hac re disputaturus erat Sanctus Thomas in fine 3. partis, si eam perfecisset, nosque ibidem de illa disseremus: interim legatur. Bartholomæus Sibyllæ in Speculo peregrinarum quæstionum decade 1. cap. 3. quæstio. 8. & Sotus in 4. distinct. 49. quæst. 4. art. 5. *Scholastici.* *Bar. Sybil.* *Sotus.*

Præterea obseruandum est, cum ait Sanctus Thomas, operationem sensus esse aliquid requisitum, tanquam præmium ad beatitudinem huius vitæ, intelligendum esse de ea beatitudine, quæ in hac vita haberi potest: quæ autem sit illa, & an sit vera beatitudo, ostendemus infra disput. 12. *Secundum notabile.*

ARTICVLVS IV.

Vtrum, si beatitudo est intellectiuæ partis, sit operatio intellectus, an voluntatis.



AD quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus 9. de Ciuitate Dei, quod beatitudo hominis in pace consistit, vnde in Psalm. 147 Qui posuit fines tuos pacem, sed pax ad voluntatem pertinet, ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

1. q. 26. ar. 2. & ar. 3. Et 2. cont. c. 25. & 26 & 27. & 2. Et mal. q. 16. a. 2. ad 6. Et veri. q. 1. art. 5. ad .. Et quodl. 8. ar. 19. Et opu. 3. c. 107. c. 10. & 11 tom. 5.

Præterea, beatitudo est summum bonum, sed bonum est obiectum voluntatis, ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

Præterea. Primo mouenti respondet vltimus finis: sicut vltimus finis totius exercitus est victoria, quæ est finis ducis, qui omnes mouet; sed primum mouens ad operandum, est voluntas quia mouet alias uires, ut infra dicetur; ergo beatitudo ad uoluntatem pertinet.

Præterea. Si beatitudo est aliqua operatio, oportet, quod sit nobilissima operatio hominis; sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus uoluntatis quam cognitio quæ est operatio intellectus, ut patet per Apostolum 1. ad Corinth. 13. ergo uidetur quod beatitudo consistat in actu uoluntatis.

Præterea Aug. dicit in 13. de Trinit. quod beatus est, qui habet omnia, quæ uult, & nihil uult male, & post pauca subdit. Et appropinquat beatitudo, quæ bene uult, quodcunque uult: bona enim beatum faciunt, quorum bonorum iam habet aliquid ipsam, scilicet bonam uoluntatem, ergo beatitudo in actu uoluntatis consistit.

c. 5. .. 5. ... soliloq. c. 6 ... 10. 3.

Sed contra est, quod Dominus dicit Ioann 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te Deum verum vnum: vita autem æterna est vltimus finis, vt dictum est. ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectus.

q. 2. art. 6

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem, (sicut supra dictum est) duo requiruntur: vnum, quod est esse beatitudinis: aliud, quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adiuncta. Dico ergo, quod quantum ad id, quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est, quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex præmissis, quod beatitudo est consecutio finis vltimi: consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis: voluntas autem fertur in finem & absentem, cum ipsum desiderat: & præsentem, cum in ipso requiescens delectatur, manifestum est autem, quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem: delectatio autem aduenit voluntati ex hoc, quod finis est præsens, non autem è conuerso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso: oportet igitur aliquid aliud esse, quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse præsens voluntati: & hoc manifeste apparet circa fines sensibiles: si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quia vult eam habere, sed a principio quidem est absens ei: consequitur autem ipsam per hoc, quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi, & tunc iam delectatur in pecunia habita. sic igitur, & circa intelligibilem finem contingit: nam a principio volumus consequi finem intelligibilem: consequimur autem ipsum per hoc, quod fit præsens nobis per actum intellectus, & tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto, sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Aug. dicit 10. confess. quod beatitudo est gaudium de veritate: quia supra ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

ar. 1 huius q. & q. 2.

c. 23. antè, 20. 5. & 20.

Ad primum ergo dicendum, quod pax pertinet ad vltimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo: sed quia antecedenter & consequenter habet se ad ipsam, antecedenter quidem, inquantum iam sunt remota omnia perturbantia, & impedientia ab vltimo fine, consequenter vero inquantum iam homo adepto vltimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.

Ad secundum dicendum quod primum obiectum voluntatis non est actus eius: sicut nec primum obiectum visus est visio, sed visibile, vnde ex hoc ipso, quod beatitudo pertinet ad voluntatem tanquam primum obiectum eius, sequitur quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.

Ad tertium dicendum, quod finem primo apprehendit intellectus, quam voluntas: tamen motus ad finem incipit in voluntate: & ideo voluntati debetur id, quod vltimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio, vel fruitio.

Ad quartum dicendum, quod delectatio præeminet cognitioni in mouendo. Sed cognitio præuia est dilectioni in attingendo. Non enim diligitur nisi cognitum: vt dicit Aug. in 10. de Trin. & ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, sicut & finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

c. 1. & 2. nu. 3.

Ad quintum dicendum, quod ille, qui habet omnia, quæ vult, ex hoc est beatus, quod habet ea quæ vult. Quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem, sicut quædam debita dispositio ad ipsam: voluntas autem bona ponitur in numero bonorum, quæ beatum faciunt, prout est inclinatio quædam in ipsa: sicut motus reducitur ad genus sui termini, vt alteratio ad qualitatem.

Notatio circa Articulum.

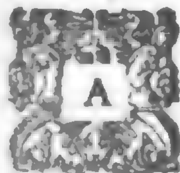
Conclusio.

Conclusio est: *Essentia beatitudinis est actio intellectus: delectatio autem est quid consequens beatitudinem.* Cum in præcedenti art. probatum sit, beatitudinem nostram non esse operationem sensuum, sed operationem intellectiuæ partis, quia nulla alia superest operatio in nobis, quæ versari possit circa obiectum beatitudinis, nempe circa Deum: in hoc art. non quęrit Sanctus Thomas, an beatitudo sit operatio intellectiuæ partis, sed id supponit, vt patet ex titulo, qui articulo præfixus est, tametsi hic titulus sub his expressis verbis non sit Sancti Thomæ, nam priora verba articuli, ex quibus desumi solent tituli, sic habent, *Ad quartum sic proceditur, videtur, quod beatitudo consistat in actu voluntatis*: ex quibus hic titulus deberet inscribi hoc modo, *Vtrum beatitudo consistit in actu voluntatis*. Nihilominus, cum reuera artic. præcedenti probatum sit, beatitudinem esse operationem partis intellectiuæ, non inepte inscriptus est titulus eo modo, quo communiter circunfertur, & nos etiam præmisimus. Ea autem conditione, *Si beatitudo est intellectiuæ partis*, non quęrit aliquid nouiter probandum, sed supponit id quod iam probatum est: doctrina vero conclusionis, & articuli sequenti disputatione examinanda est.

Quis titulus præfigendus esset huic artic.

ARTICVLVS V.

Vtrum Beatitudo sit operatio intellectus speculatiui, an practici.



AD quintum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim vltimus cuiuslibet creaturę consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, quæ est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculatiuum, cuius scientia accipitur a rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam speculatiui.

1. q. 20. ar. 8. & 4. di. 49. q. 1. ar. 1. q. 3. Et opusc. 3. cap. 262. & 1. Ethic. lect. 10. cor. 2.

Præterea. Beatitudo est perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum, quam speculatiuus, qui ordinatur ad verum.

verum. Unde & secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni, non autem secundum perfectionem speculatiui intellectus, sed secundum eã dicimur scientes, vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici quàm speculatiui.

Præterea. Beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculatiuus intellectus occupatur magis circa ea, quæ sunt extra hominem, practicus autem intellectus occupatur circa ea, quæ sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes, & passiones eius. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici, quam intellectus speculatiui.

Cap. 10. in princ. & c. 8. parũ ante medio. 3.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in primo de Trinitate quod contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque ęterna perfectio gaudiorum.

Respondeo dicendum, quod beatitudo magis consistit in operatione speculatiui intellectus quam practici: quod patet ex tribus. Primo quidem ex hoc quod si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis: optima autem operatio hominis est, quæ est optimæ potentiæ respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius obiectum optimum est bonum diuinum quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculatiui. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione diuinorum maxime consistit beatitudo, & quia vnusquisque videtur esse id quod est optimum in eo, vt dicitur in 9. & 10. Ethic. ideo talis operatio est maxime propria homini, & maxime delectabilis. Secundo, apparet idem ex hoc, quod contemplatio maxime quæritur propter seipsam, actus autem intellectus practici non quæritur propter seipsum, sed propter actionem: ipsæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem, vnde manifestum est quod vltimus finis non potest consistere in vita actiua, quæ pertinet ad intellectum practicum. Tertio idem apparet ex hoc, quod in vita contemplatiua homo communicat cũ superioribus, scilicet cum Deo & Angelis, quibus per similitudinem assimilatur. Sed in his quę pertinent ad vitam actiuam etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte. Et ideo vltima & perfecta beatitudo quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione, secundario in operatione practici intellectus ordinantis actiones & passiones humanas: vt dicitur in 10. Ethicorum.

Lib 9. c. 4. & 8. li. 10. c. 7. ad finẽ 5.

Cap. 7. & 8. 10. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo prędicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem: quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum: sed assimilatio intellectus speculatiui ad Deum est secundum vnionem vel informationem, quæ est multo maior assimilatio: & tamen dici potest quod respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculatiuam tantum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus practicus habet bonum quod est extra ipsum. Sed intellectus speculatiuus habet bonum in seipso scilicet contemplationem veritatis: & si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur et fit bonus, quod quidem intellectus practicus non habet: sed ad illud ordinat.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsemet homo esset vltimus finis. Tunc enim consideratio & ordinatio actuum, & passionum eius esset beatitudo. Sed quia vltimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus ad quem per operationem intellectus speculatiui attingimus, ideo magis beatitudo hominis in perfectione intellectus speculatiui consistit, quam in operatione intellectus practici.

Notatio circa Articulum.

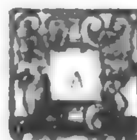
PRior conclusio est, *Vltima, & perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione*. Posterior conclusio, *Beatitudo imperfecta, qualis hic haberi potest, primarie quidem, & principaliter consistit in contemplatione, secundarie vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones, & passiones humanas*. His duabus conclusionibus, quas sub his verbis habet Doctor Sanctus in fine articuli, continetur tota doctrina illius, quæ disput. seq. examinabitur. Nunc vero solum notandum est, in priori conclusione per illam particulam, *Principaliter*, non denotare S. Thom. beatitudinem alterius vitæ esse contemplationem Dei præcipue, & simul etiam aliam operationem essentialiter ad eam pertinere, quasi secundarie, & non æque præcipue: sed nihil aliud spectare ad essentiam beatitudinis, ait enim, *Tota principaliter consistit, &c.* cum inquit *tota*, denotat nihil aliud essentialiter requiri, per particulam autem *Principaliter* solum videtur significare hanc operationem esse ipsam essentiam beatitudinis, cætera vero accidentarie ei conuenire. Præterea obserua, in hac conclusione vti S. Thom. verbo illo *Consistit*, ad significandum, quid sit beatitudo, quam vocant formalem, cum tamẽ tota præcedenti quæstione eo solum vtatur ad denotandum, quodnam sit obiectum beatitudinis: nam apud doctorem Sanctum præc. q. idem est in aliquo consistere beatitudinem, atque illud esse obiectum beatitudinis, hic autem idem est in actione speculatiui intellectus consistere beatitudinem, atque beatitudinem ipsam esse actionem speculatiui intellectus, quo etiam modo loquendi ad hoc ipsum significandum vtitur art. seq.

Notabile primum.

Notabile secundum.

ARTICVLVS VI.

Vtrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculatiuarum.



AD sextum sic proceditũr. Videtur quod beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculatiuarum Philosophus enim dicit in lib. Ethic. quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem: & distinguens virtutes non ponit nisi tres, scientiam, sapientiam, intellectum, quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum

2. 2. q. 167. ar. 1. ad 1. Et opusc. 3. c. 104, 208 & 266.

specu-

speculatiuarum. Ergo vltima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculatiuarum consistit.

Præterea. Illud videtur esse vltima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. Sed huiusmodi est consideratio speculatiuarum scientiarum: quia vt dicitur in 1. Metaph. Omnes natura scire desiderant: & post pauca subditur quod speculatiuæ scientiæ propter seipsas quæruntur. Ergo in consideratione scientiarum speculatiuarum consistit beatitudo.

In princ. li. 1. to. 3. eod. lib. 1. c. non procul a prin. to. 3.

Præterea. Beatitudo est vltima hominis perfectio. Vnumquodque autem perficitur secundum quod reducitur in actum per considerationem scientiarum speculatiuarum. Ergo videtur quod in huiusmodi consideratione vltima hominis beatitudo consistat.

Sed contra est quod dicitur Hier. 9. Non glorietur sapiens in sapientia sua, & loquitur de scientia speculatiuarum scientiarum: non ergo consistit in harum consideratione vltima hominis beatitudo.

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, duplex est hominis beatitudo, vna perfecta & alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem quæ attingit ad veram beatitudinis rationem: beatitudinem autem imperfectam quæ non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem, sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium, imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ. Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculatiuarum essentialiter consistere non potest. Ad cuius euidentiã considerandum est, quod consideratio speculatiuæ scientiæ non se extendit vltra virtutem principiorum illius scientiæ, quia in principijs scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculatiuarum sunt per sensum accepta, vt patet per philosophum in principio Metaph. & in fine. Poster. Vnde tota consideratio scientiarum speculatiuarum non potest vltra extendi, quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere vltima hominis beatitudo, quæ est vltima eius perfectio: non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Vnde per formam lapidis non perficitur intellectus inquantum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliquid simile alicui, quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Vnde patet quod vltima perfectio hominis sit per cognitionem alicuius rei, quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem quod per sensibilia non potest deueniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum: vnde relinquitur quod hominis vltima beatitudo non possit esse in consideratione speculatiuarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum, ita consideratio scientiarum speculatiuarum est quædam participatio veræ, & perfectæ beatitudinis.

Art. 2. huius q. ad 4. arg.

Et. 1. Met. non procul a prin. to. 2. Et li. 2. post tex. vlt. parum ante med. to. 1.

1. p. q. 88. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod philosophus loquitur in lib. Ethic. de felicitate imperfecta qualiter in hac vita haberi potest: vt supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscunque similitudo vel participatio ipsius.

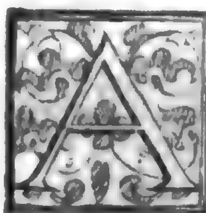
Notatio circa Articulum.

Prior conclusio est, *Vltima, & perfecta hominis beatitudo non potest esse in consideratione scientiarum speculatiuarum.* Posterior conclusio, *Consideratio scientiarum speculatiuarum est quædam participatio, & similitudo vera, & perfecta beatitudinis.* Per scientias speculatiuas, vt colligitur ex ipso articulo, intelligit S. Thomas scientias rerum sensibilium, id quod optime obseruauit Conradus: constat etiam, quia statim sequenti articulo quærit, an beatitudo sit cognitio substantiarum separatarum nempe, Angelorum, vt ita complectatur omne genus scientiæ rerum creatarum: doctrinæ vtriusque articuli eadem omnino ratio est.

49 Prima conclusio. Secunda conclusio.

ARTICVLVS VII.

Vtrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.



AD septimum sic proceditur. Videtur quod Beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, id est Angelorum. Dicit enim Gregorius in quadam homilia. Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis Angelorum: per quod finalem beatitudinem designat: sed festis Angelorum interesse possumus per eorum contemplationem: ergo videtur quod in contemplatione Angelorum vltima hominis beatitudo consistat.

1. q. 64. art. 1. ad 2. & q. 89. ar. 2. ad 3. Et 3. cõtra c. 44. & ver. q. 20. arti. 3. ad 5. & opus. 2. cap. 108. et 164. In hom. 16 Euang. post med. illius.

Præterea. Vltima perfectio vniuscuiusque rei est, vt coniungatur suo principio: vnde & circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium & finem: sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis Angelis, per quos homines illuminantur: vt dicit Dion. 4. cap. de cælesti hierar. ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione Angelorum.

Cap. 4. non procul à prin. illius.

Præterea. Vnaquæque natura perfecta est quando coniungitur superiori naturæ, sicut vltima perfectio corporis est, vt coniungatur naturæ spirituali. Sed supra intellectum humanum ordine naturæ

sunt

sunt Angeli. Ergo vltima perfectio humani intellectus est, vt coniungatur per contemplationem ipsis Angelis.

Sed contra est quod dicitur Ierem. 9. In hoc glorietur, qui gloriatur, scire & nosse me, ergo vltima hominis gloria vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei.

Art. praec.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, perfecta hominis beatitudo non consistit in eo, quod est perfectio intellectus secundum alicuius participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem quod vnumquodque in tantum est perfectio alicuius potentiae in quantum ad ipsum pertinet ratio proprij obiecti illius potentiae, proprium autem obiectum intellectus est verum. Quicquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum vltima perfectione: cum autem eadē sit dispositio rerum in esse sicut in veritate, vt dicitur in 2. Metaphysicae, (Tex. 4. & 3.) *sunt vera per participationem quaecunque sunt entia per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, vt in primo ostensum est:* (1. p. q. 3. artic. 4. & q. 61. ar. 1.) *vnde relinquitur quod solus Deus sit veritas per essentiam, & quod eius contemplatio faciat perfecte beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum: & etiam altiorem quam in consideratione scientiarum speculatiuarum.*

Ad primum dicendum, quod festis Angelorum intererimus, non solum contemplantes Angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad secundum dicendum, quod secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab Angelis creatas, satis conueniens videtur, quod beatitudo hominis sit in contemplatione Angelorum quasi in coniunctione ad suum principium: sed hoc est erroneū, vt in primo dictum est. (1. p. q. 90. art. 3.) *Vnde vltima perfectio intellectus humani est per coniunctionem ad Deum, qui est principium & creationis animae & illuminationis eius. Angelus autem illuminat tanquam minister, vt in primo habitum est.* (1. p. q. 111.) *Unde suo ministerio adiuuat hominem, vt ad beatitudinem perueniat, non autem est humanae beatitudinis obiectum.*

Ad tertium dicendum, quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Vno modo secundum gradum potentiae participantis, & sic vltima perfectio hominis erit in hoc quod homo attinget ad contemplandum sicut Angeli contemplantur. Alio modo sicut obiectum attingitur a potentia: & hoc modo vltima perfectio cuiuslibet potentiae est, vt attingat ad id, in quo plene inuenitur ratio sui obiecti.

Notatio circa Articulum.

50 *Prima conclusio.*

EOdem modo respondet huic quaestioni, sicut & praecedenti, duabus conclusionibus, quarum prior est: *Vltima, & perfecta hominis beatitudo non est cognitio aliqua substantiarum separatarum, nempe Angelorum.* Posterior conclusio, *Consideratio substantiarum separatarum, & earum contemplatio est quadam imperfecta beatitudo.* (*Secunda conclusio.*) Obseruandum autem est, per beatitudinem vltimam, & perfectam in hoc articulo & praecedenti intelligere Sanctum Thomam veram beatitudinem: huic enim, & opposuit participatam beatitudinem, quae non est vera beatitudo, sed similitudo quaedam illius, sicut omnis creatura est participatio Dei, & non Deus verus: & opposuit etiam beatitudinem, quam ipse vocauit aliqualē, seu imperfectam, quia solum similitudinem habet beatitudinis. (*Obseruandum.*) Praeterea vtriusque art. doctrina, & conclusiones probari possunt ex eo, quod praec. q. art. vlt. conclusum est, nēpe nostram beatitudinem non consistere in bono aliquo creato, sed increato, scilicet Deo, hoc est, nullam rem creatam posse esse obiectum nostrae verae beatitudinis, sed solum Deum: hinc enim optime colligitur, etiamsi beatitudo nostra sit operatio non sensitiuae, sed intellectiuae partis, speculatiuae, & non practicae, eam non esse de rebus sensibilibus, neque de spiritualibus creatis.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum beatitudo hominis sit in visione diuinae essentiae.



AD octauum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius diuinae essentiae: dicit enim Dionys. in 1. c. mysticae Theologiae. Quod per id, quod est supremum intellectus, homo Deo coniungitur, sicut omnino ignoto: sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum: ergo vltima intellectus perfectio, seu beatitudo, non consistit in hoc quod Deus per essentiam videtur.

(Supra ar. 4. Et 1. q. 12. ar. 4. & q. 26. ar. 2. et 3. & 1. d. 1. q. 1. art. 1. Et 2. di. 4. ar. 1. Et 4. d. 49. q. 1. art. 2. q. 1. Et q. 4. artic. 9. q. 1. Cap 1. in fi. illius.)

Praeterea. Altiores naturae perfectio altior est: sed haec est perfectio diuini intellectus propria, vt suam essentiam videat ergo vltima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit: sed infra subsistit.

Sed contra est quod dicitur 1. Joann. 3. Cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum, sicuti est ipse.

Respondeo dicendum, quod vltima & perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione diuinae essentiae. Ad cuius euidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum, & quaerendum. Secundum est, quod vniuscuiusque perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est, quod quid est, id est, essentia rei: vt dicitur in 3. de anima. (Tex. 26. tomo 2.) *Vnde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicuius rei, si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus per quā non possit cognosci essentia causae, vt scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter: quamuis per effectum cognoscere possit de causa an sit, & ideo remanet naturaliter homini desiderium cum cognoscit effectum,*

ctum & scit eum habere causam: vt etiam sciat de causa quid est, & illud desiderium est admirationis. & causat inquisitionem: vt dicitur in principio Metaphysicæ: puta si aliquis cognoscens ecclipsim solis, considerat, quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, & admirando inquirit nec ista inquisitio quiescit quousque perueniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicuius effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam: vnde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ: & sic perfectionem suam habebit per vnionem ad Deum, sicut ad obiectum in quo solo beatitudo hominis consistit: vt supra dictum est. (Cap. 2. circ. med. to. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod Dionys. loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictũ est, finis potest accipi dupliciter. Vno modo quantũ ad rem ipsam quæ desideratur: & hoc modo idem est finis & superioris & inferioris naturæ: imo omnium rerum: vt supra dictum est. Alio modo quantum ad consecutionem huius rei: & sic diuersus est finis superioris & inferioris naturæ secundum diuersam habitudinem ad rem talem. sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis vel Angeli videntis, & non comprehendentis. (Art. 1. huius q.) (Q. 1. art. 8.)

Notatio circa Articulum.

(Conclusio.) Conclusio est, *Beatitudo nostra non potest aliud esse, quam visio clara ipsius essentiæ Dei, sicuti est:* Per beatitudinem hoc loco positam absque vllo alio additamento intelligit S. Thomas veram beatitudinem, quam hactenus vltimã, & perfectam vocauit. In hac vero conclusione vnum supponit tanquam ex præcedentibus satis confirmatum, nempe beatitudinem nostram debere esse cognitionem ipsius Dei, qui est vnicum obiectum nostræ beatitudinis: eam vero debere esse claram, & quam vocant intuitiuam, facili, & efficaci ratione cõfirmat in hoc art. quam habet in textu, & apud Scholasticos omnes indubitatum est, hominem nõ posse esse vere beatum, quandiu Deum viderit per ænigmata, & non clare, sicut in se est. Ceterum, cum in statu claræ visionis Dei duæ sint operationes, & visio clara ipsius Dei, sicuti est, & affectus voluntatis circa ipsum clare visum, grauis inter eos dissensio est, vtrum beatitudo nostra sit vtraque operatio simul, an altera tantum: præterea, si altera tantum, vtrum sit visio Dei, an affectus circa ipsum, quas duas controuersias sigillatim tractare operæpretium erit.

Vtrum beatitudo nostra sit operatio intellectus, & voluntatis circa Deum clare visum, an altera tantum.

DISPVT. X.

Varia Scholasticorum placita. cap. 1.
Probabilior sententia. cap. 2.

Varia Scholasticorum placita.

CAPVT I.



Qvanquam Scholastici omnes vno ore fateantur, neminem beari posse, donec Deum summum bonum clare intueantur, quia tamen circa Deum duplex genus operationum versatur in alia vita, nempe intellectus, & voluntatis, controuersia inter eos est, vtrũ alterum genus tantum operationis pertineat ad rationem veræ beatitudinis, an vtrumque simul: in quaquidem controuersia varia sunt Scholasticorum placita, quæ sigillatim recensebimus. Primum sit, ad beatitudinem æque essentialiter pertinere operationem intellectus, & voluntatis circa Deum: quam quidem sententiam tradiderunt Bonauent. in 4. dist. 49. 1. part. distin. quæst. 5. Ricard. art. 1. quæst. 6. supplementum Gab. quæst. 2. art. 3. dub. 3. Marsilius in 4. quæst. vltima. Alfonsus Toletus in 1. distin. 1. quæstione 2. art. 2. & 3. Vega 7. lib. super Concilium capite 3. in principio, & Cordu. lib. 1. quæst. 42. in 1. & 2. conclusione, atque eidem opinioni adstipulatur Hugo de S. Victore in 7. cap. Dionysij de cœlesti Hierarchia explicans illa verba, *Multas quidem, & beatas videns pure contemplationes*, vbi postquam fusius docuit ad gaudium, & vitam beatam requiri visionem, & fruitionem, subdit, *Duo sunt enim, cognitio & amor, alterum ad illuminationem pertinet, alterum ad refectionem: cognitio illuminat, dilectio satiat, cognitio veritatis, & amor bonitatis, in his beatitudo constat, cognoscere & amare bonum.* Pro hac sententia referunt recentiores aliqui Durandum, & Paludanum, hi tamen longe aliter docuerunt. (1 Status quæstionis.) (Bonauent. Ricard. Gab. Marsil. Alfon. Tolet. Vega. Corduba. Hugo Vic.) (2 Durand. Palud.)

Ceterum, cum hi omnes dicant pluribus operationibus constare essentiam nostræ beatitudinis, non eodem modo explicant, quæ nam sint hæ operationes, quas ad essentiam beatitudinis asserunt pertinere. Ricard. Gab. & Corduba dicunt essentiam beatitudinis esse visionem, & fruitionem Dei, per fruitionem intelligentes non delectationem de ipso Deo, sed amorẽ eius, quibus etiam concordare videtur Hugo, & fortassis etiam Vega in hoc sensu loquitur, solum enim inquit visionem, & fruitionem Dei ad essentiam beatitudinis pertinere. Schola autem Scoti nomine fruitionis intelligit solum dilectionem caritatis. at vero Marsilius putat quidem beatitudinis essentiam constitui visione, & fruitione Dei, sed fruitionis nomine intelligit delectationem, quæ sane magis proprie hoc nomine denotatur, quam dilectio. Bonau. autem non solum duas, sed etiam tres operationes inquit pertinere ad essentiam beatitudinis, nempe visionem, amorem, & fruitionem seu delectationem: idem cum Bonauentura docuit Alfonsus a Toleto loco allegato, ait enim articulo 2. beatitudinem nostram essentialiter constare visione, & fruitione: fruitionem autem essentialiter esse delectationem, & amorem. (Ricard. Gab. Cordub.) (Hugo. Vega. Marsil.) (3 Alfon. To.)

Hæc sententia sic explicata probatur primo auctoritate Benedicti 12. in quadam extrauagante, quam referunt Marsil. & supplementum Gabrielis, inquit enim Pontifex, *Nec non, quod ex tali visione, & fruitione prius animæ, quæ iam decesserunt, sunt vere beatæ, & erũt & æternitate.* (Benedictus 12.) (Probatur primo auct.)

illorum,

illorum, qui postea decedent, cum tandem videbunt essentiam, ipsaque perfruentur ante generale iudicium: quibus verbis Alfonsus a Toleto, & Vega putant hanc opinionem esse definitam.

Prima ra. Secundo, quia quamuis de ratione status beatitudinis non sit omnis perfectio, quæ desiderari potest, si comprehendas etiam perfectiones pertinentes ad statum corporis, nihilominus omnis operatio animæ, quæ versatur circa Deum, ad statum beatitudinis essentialiter spectare debet. Ratio vero huius assertionis est, quia cum beatitudo sit summa hominis perfectio, debet esse summa coniunctio cum Deo summo bono, qui est obiectum beatitudinis nostræ; quare donec ei omni modo, quo potest, adhæreat, non erit perfecta summo modo, ac proinde non erit beata: quod autem careat aliqua perfectione corporis, nihil obstat, quo minus vere beata sit, quia beatitudinis obiectum, ac proinde beatitudo ipsa formalis, non est posita in aliqua re corporea. Hæc ratio non modo videtur probare, ad beatitudinem essentialiter pertinere non solum duas operationes, nempe visionis, & amoris, sed etiam delectationem, siue hanc solam velis appellare fruitionem, siue hanc simul cum dilectione, siue solam dilectionem ipsam.

Secunda ratio. Tertio, non tantum intellectui, sed etiam voluntati dantur dotes in alia vita, quæ sunt signa, & effectus matrimonij spiritualis cum Deo, ergo vtraque potentia animæ beatur in alia vita: nostra enim beatitudo formalis nihil aliud est, quam coniunctio hæc matrimonij cum Deo.

Præter hanc opinionem sunt aliæ etiam variæ doctorum sententiæ, quæ non videntur alio peculiari fundamento niti, quam varijs acceptionibus, quibus vnusquisque vsurpare vult beatitudinem. Sit igitur

Palud. secunda opinio Paludani in 4. distin. 49. quæstione 5. art. 2. vbi asserit in via, & in patria duplicem esse beatitudinem, alteram positam in contemplatione, alteram in actione, priorem vocat contemplatiuam, posteriorem vero vocat actiuam. Hac præmissa distinctione, docet beatitudinem, quæ est in contemplatione, ad solum intellectum ita pertinere, vt nulla operatio voluntatis ad eam non solum essentialiter non sit requisita, sed neque accidentarie ipsam consequatur, eo quod existimat actionem voluntatis, nempe delectationem, & amorem non oriri ex operatione intellectus, quatenus contemplatio, sed quatenus cognitio practica est: at vero beatitudinem, quæ est in actione, quam vocat actiuam, inquit essentialiter esse dilectionem, quæ est actio voluntatis: actionem vero intellectus, quæ est visio, ad eam non pertinere essentialiter, sed esse quid antecedens: denique delectationem de Deo viso esse quid consequens. Ex cuius sententia quodcumque genus beatitudinis per se sumptum vna tantum operatione essentialiter constat, eo quod contemplatio essentialiter sit solum operatio intellectus, nec eam amor vllo modo consequatur: actio vero, quæ distinguitur a contemplatione sit operatio voluntatis. Deinde docet, posse vsurpari beatitudinem pro statu perfecto omnium bonorum simul, & ita in omnibus simul collectis, atque aggregatis essentialiter positam esse beatitudinem.

5

Tertia opinio Scoti. Tertio Scotus in 4. distinctione 49. quæstione 3. in alia sententia est, inquit enim, etiamsi sermo sit de eo solum, quod ad essentiam beatitudinis pertinet, nempe de operatione solum, quæ attingit verum obiectũ beatitudinis, & amittamus reliqua bona, quæ comitantur statum veræ beatitudinis, quibus dicitur compleri beatitudo, quatenus est status omnium bonorũ

Boethius. aggregatione perfectus, vt dixit Boetius, ad huc dupliciter de illa nos loqui posse. Primum quidem de beatitudine, quatenus est beatitudo ipsius naturæ,

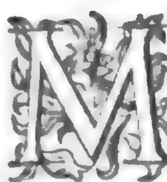
6 quæ dicitur beata, nempe naturæ hominis, aut angeli, deinde de beatitudine ipsius potentiæ, & facultatis huius naturæ, nam & potentia etiam Deum attingens, beari dicitur. Si sermo sit de beatitudine, quatenus est naturæ beatitudo, inquit Scotus non esse beatitudinem nostram duas, aut plures operationes simul, etiam quæ versentur circa Deum, sed vnam tantum, eam nimirum, qua natura simpliciter perfecte se habet, hoc est, illa quæ perfectissima est: ex qua quidem operatione ita se habet natura, vt nihil illi deesse dicatur, non quia illa operatio sit omnis perfectio formaliter, sed quia est perfectissimum omnium bonorum complementum, cui cætera quasi debentur, & naturaliter consequuntur. Si vero loquamur de beatitudine, quatenus est beatitudo ipsarum potentiarũ, & facultatum animæ (nam & facultates ipsæ, quæ circa Deum operantur, ex eius sententia beari possunt) inquit Scotus, beatitudinem non esse vnam operationem solum, quæ perfectissime Deum attingit, sed plures operationes. Nam cum duæ animæ facultates, intellectus nimirum, & voluntas suis operationibus attingat Deum, & eis beentur, sequitur operationem vtriusuis illarum esse beatitudinem, & ita beatitudinem non esse vnam tantum operationem, sed plures.

Quarto Durandi in 4. distinct. 49. q. 4. cum proponit quæstionem, & inquirit, quid sit beatitudo nostra, inquit, bifariam etiam vsurpari beatitudinem, sed aliter, quam dixit Scotus. Primum quidem pro cumulo omnium bonorum, quatenus homo dicitur esse beatus, quia habet, quidquid vult: & sic dubium non esse, beatitudinem complecti plures operationes, quia etiam bona corporis complectitur: sed inquit Durandus de ea hoc modo non esse quæstionem: deinde ait vsurpari beatitudinem pro eo, quod inter reliqua optimum est; & hoc modo de illa quæstionem esse examinandam: vtrum vero hoc posteriori modo tantum vsurpetur beatitudo essentialiter, an priori etiam, non decernit Durandus. *Quarta opinio.*

Postremo denique Holcot in 4. quæst. 8. art. 2. postquam in primo adduxerat plures beatitudinis acceptiones, quas apud diuersos auctores inquit inueniri, docet hominem non esse beatum ex eo solum quod Deum videt, quia potest Deum odio habere, & sic nõ erit beatus. Neque esse beatum ex eo solum, quod Deum videat, & ipso fruatur, nam cum hoc potest, & multorum aliorum bonorum indigentiam habere. Quocirca conclusione 6. concludit beatum esse, qui videt Deum, & fruitur ipso cum omnium bonorum animæ, & corporis collectione: asserit igitur ad essentiam beatitudinis non vnam solum, nec plures tantum operationes pertinere, sed plura alia bona, quibus homo bene se habet. Hæ sunt opiniones, quę mihi minus probabiles videntur. Iam vero sequenti capite probabiliorem sententiam proferamus, & obiter superius memoratas impugnemus. 7

Probabilior sententia.

CAPVT II.



MVlto probabilior sententia est, essentiam beatitudinis in vna tantum operatione positam esse, quam quidem amplectuntur Sanctus Thomas in artic. 4. & vltimo huius quęstionis vbi affirmat, beatitudinem esse operationem solius intellectus, & hanc esse solam visionem claram Dei: idem docent cum eo Caietanus, Conradus, & recẽtiores Thomistæ ibidem, Sotus in 4. dist. 49. quæst. 1. artic. 3. Canus 12. lib. de locis cap. 14. & Ferrariens. 3. contra gẽt. cap. 25. & 26. Verum, anteaquam hãc sententiam cõfirmemus, supponendum in primis est, quamuis dissensio hæc vocum sit, & non rerum, vt notarunt Ocã in dubitationibus, quas addidit ad quartum sententiarum dubit. 3. & Maior in 4. d. 49. quæst. 3. & 5. nihilominus licitum non esse nomine beatitudinis vti, 1 *In vna operatione sitam esse beatitudinem. S. Thom. Caietan. Conrad. Sotus. Canus. Ferrarien. Ocam. Maior.*

prout

pro ut libet, sed habendam esse rationem impositionis, & primariæ, atq; communis significationis. Hoc autem supposito, primum quidem nostra sententia confirmanda est: deinde singulæ opiniones, quas retulimus, & variæ acceptiones beatitudinis, quibus, vt auctoribus placuit, vtitur, facile impugnari possunt.

9 Nostra igitur sententia hac vnica ratione nititur. Nostra beatitudo secundum omnium Scholasticorũ sententiam duplex est, altera, quam vocant obiectiuam, nempe obiectum operationis, quâ beamur, alteram, quam dicunt formalem, nempe operationem, quę circa tale obiectum versatur. Porro autem nostra formalis beatitudo, quæ in operatione posita est, debet esse adeptio, & consequutio summi boni, nempe Dei, qui est nostra beatitudo obiectiua: an vero debeat esse perfectissima operatio, & coniunctio cum Deo, sequenti disputatione videbimus; hoc tamen certum est, debere esse consequutionem, & possessionem ipsius Dei: atqui vna tantum in nobis est operatio, quæ sit adeptio, & consequutio Dei, ergo vna tantum operatio potest esse beatitudo nostra essentialiter. Porro autem vnam tantum operationem esse consequutionem summi boni, sequenti disputatione etiam probandum est. Quare, si plures operationes esse possent, quibus vere Deum consequeremur, plures, etiam ad essentiam nostræ beatitudinis pertinerent. Quod enim vna sola operatio debeat esse perfectissima, parum refert, vt docamus, nostram beatitudinem essentialiter in vna tantum operatione positam esse: eo quod, licet nostra beatitudo sit perfectissima operatio, nihilominus non ideo est nostra beatitudo, quia perfectissima est, sed quia consequutio, & adeptio Dei est, vt loco citato ostendemus: & hac sola ratione sufficienter refutata manet prima sententia,

10 quatenus asserit ad essentiam beatitudinis nostræ plures operationes pertinere.

Refellitur secūda opinio. Reliquæ vero opiniones, quæ varijs acceptionibus beatitudinis vtuntur, vt libet, non minus facile refelli possunt. Primo quidem quod Palud. distinguat beatitudinem in beatitudinem contemplationis, & actionis, nescio, quo fundamento niti possit. Nam quamuis verum sit, beatitudinem alterius vitæ in contemplatione Dei positam esse, beatitudinem vero huius, si qua est, in exercitio omnium virtutum, potissime vero caritatis, cuius differentiæ rationem assignabimus infra disputatione 12. tamẽ nemo est, qui in alia vita distinguat hoc duplex genus beatitudinis, nec video, quo pacto distingui possit. Præterea, etiamsi admitteremus duplex illud genus beatitudinis in alia vita, nihilominus negari nõ potest, dilectionem Dei, in qua Paludanus constituit beatitudinem actionis, oriri ex visione, & contemplatione: ac proinde falso asserit, amorem non pertinere ad beatitudinem contemplationis, vt quid consequens, eo quod non oriatur ex contemplatione ipsius Dei: hoc igitur falsum est, & falso nixum fundamento. Nam, vt infra disputatione 12. cap. 1. ostendemus, quamuis visio Dei nõ sit practica, sed speculatiua intellectus operatio, recte potest mouere affectum ad amorem Dei visi: quare, sicut Paludanus dixit, ad beatitudinem actionis, quæ est dilectio, pertinere visionem, vt quid antecedens, eodem modo dicere debuit, ad beatitudinem contemplationis pertinere dilectionem, vt quid consequens.

11 Secundo, quod Scotus distinguat beatitudinem naturæ, quæ dicitur beari, & potentiæ, seu facultatis, quæ etiam dicatur beari, ridiculum sane est: quis enim vnquam dixit, præter Scotum accidens aliquod nostrum, qualis est intellectus, beari? Hæc enim perfectio totius naturæ hominis, aut angeli, non accidentium est: at de beatitudine totius naturæ, quæ est vere beatitudo, certe Philosophatur Scotus, cum ait in vna tantum operatione sitam esse.

Reijcitur tertia opinio.

Quarta explod tur opinio. Tertio, id quod Durandus dicit, duobus illis modis vsurpari beatitudinem, & pro cumulo omnium bonorum, & pro operatione perfectissima, si vtroquo modo existimet esse veram beatitudinem, falsum est, quia beatitudo vera vna tantum esse potest, ad hanc autem essentialiter non pertinere cumulum omnium bonorum, statim ostendemus.

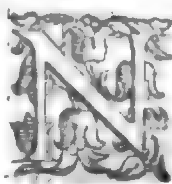
Quarto denique, sententia Holcot duo continet absurda, alterum est, neminem esse beatum ex eo solum, quod videat Deum, eo quod possit ipsum odio habere, & ita beatus non esse: hoc igitur falsum est, quia, vt sequenti disputatione videbimus, sola visio est vera, & tota essentia beatitudinis: id vero, quod assumit adhoc probandum, absurdum est, nempe posse Deum odio haberi ab eo, qui ipsum clare intuetur, vt ex professo monstrabimus disputatione 16. capite

Quinta sententia confutatur.

2. Alterum absurdum in opinione Holcot est, veram beatitudinem essentialiter in se complecti visionem, amorem, & delectationem de Deo, & reliqua omnia bona: ex hoc enim sequeretur primum, animas iustorum ante diem iudicij non esse vere beatas, quod est absurdum vt infra disputat. 19. videbimus: deinde Christum dominum in hac vita mortali non fuisse vere beatum, nam quamuis viderit Deum, & ipsum clare visum dilexerit, & de ipso clare viso delectationem cepe it, nihilominus multa ei bona defuerunt, quæ post resurrectionem ipsi concessa sunt, & ob id multis in hac vita indiguit. 12

Diluuntur argumenta aliarum opinionum.

CAPVT III.



NVllum aliud est argumentum, quod difficultatem aliquam ingerere possit, nisi pauca pro prima, & vltima sententia capite 1. a nobis allata, quæ quidem sigillatim in hoc capite dissoluenda sunt. Ad primum, quod pro prima opinione allatum est, respondetur Benedictum 12. noluisse in ea extrauagante definire vtranque operationem ad essentiam beatitudinis pertinere, neque enim hoc ad suum institutum quidquam spectabat, ibi enim solum voluit definire animas beatorum ante diem iudicij vere esse beatas: vtrum autem in hac, an in illa operatione nostra beatitudo posita sit, non curat. Dicit autem animas iustorum esse beatas visione essentię diuinæ, & fruitione, accipiens id, quod certius est, omissis varijs de hac re opinionibus. Nam quamuis varie Doctores sentiant de vna, aut de altera tantum, tamen omnes Scholastici communiter docent vna, aut altera vel vtraque simul hominem beari: quod enim præter has operationes Holcot requirat etiam bona corporis, improbabile sane est, vt vidimus. Tum etiam Benedictus 12. eo modo loquutus est, vt complecteretur & id, in quo beatitudo consistit, & id, quod ipsam consequitur: & ita Canus loco allegato existimat Benedictum non definiisse beatitudinem in duabus operationibus sitam esse, sed enumerasse operationes, quæ circa ad statum accidentarium ipsius conueniunt.

Interpretatur testimonium Benedicti.

13

Canus.

Cæterum sunt duo parum testimonia, quę primę sententię fauere videntur: prius testimonium est Augustini in lib. de moribus ecclesiæ cap. 3. vbi ita scribit, *Quantum existimo, nec ille dici potest* (scilicet beatus) *qui non habet, quod amat, qualecumque sit, neque qui habet, quod amat, si noxium sit, neque qui non habet, quod amat, etiamsi optimum sit: quartum restat vt video, ubi beata uita inueniri queat, cum id, quod est hominis optimum, & amatur, & habetur.* Respondeo tamen, primum quidem hic non loqui Augustinum de amore amicitię, & caritatis erga id, quod est obiectum nostræ beatitudinis, sed de amore concupiscentię, quo illud nobis desideramus, vt constat: quare, si hoc testimonium alicuius esset momenti, eorum solum sententię faueret, qui dicunt essentiam beatitudinis consistere in visione clara Dei, & delectatione de ipso, nõ autem

August.

14

Solutio.

autem in amore caritatis ergo Deum. Deinde dico, etiam de amore concupiscentiæ non affirmare Augustinum ad essentiam beatitudinis pertinere, sed describens rem illam, qua vt obiecto beamur, dicit talem debere esse, quæ non solum ametur, & habeatur, sed etiam optima sit, quia multa amantur, quæ cum habentur, non possunt nos beare, vt patet ex testimonio ipso Augustini: inquit igitur eam rem esse, qua vt obiecto beamur, non quæ noxia, sed quæ optima est, & amatur, & habetur, & non nocet: quare in ea re constituit nostram felicitatem, tanquam obiecto, quę hæc tria suapte natura habet: vtrum autem formalis ipsa beatitudo sit visio, an dilectio, vel vtraque simul, operatio, non curat Augustinus.

Secundo obijcitur ex Bernardo. Posterius testimonium est Bernardi in Epistola 18. vbi dicit. *Sicut initiat in hac vita fides, & desiderium, sic etiam in alia consummat visio, & amor.* Verum, quis non videat hic non asserere Bern. his duabus operationibus simul nos essentialiter beari, sed his initia

15 *Solutio.* huius vitæ nempe fidei, & desiderij perfici, & consummari? & fortasse Bernardus per amorem non intelligit dilectionem caritatis, sed concupiscentiæ, qui repetitur in delectatione de Deo viso, & respondet desiderio videndi Deum, quod habemus in hac vita, sicut visio respondet fidei.

Solutio primæ rationis pro prima sent. Ad secundum fundamentum primæ sententiæ respondeo, beatitudinem nostram, quam vocant formalem, non esse summam cum Deo coniunctionem, vt disputatione 8. cap. 3. diximus: alioquin, vt ibi inferebamus, Christus non esset beatus visione, sed vnione, quia vnio est maxima, & optima omnium coniunctio, quæ excogitari possunt: sed beatitudinē nostram esse vltimam nostram perfectionem, quæ in operatione posita est, eam vero operationem inter reliquas esse vltimam perfectionem, & beatitudinem, quæ est consequutio summi boni, nēpe Dei: quare licet cōiunctio cum Deo, quę fit per visionem simul, & amorem, & delectationē, sit maior, quam per solam visionem, aut alteram earum tantum, tamen inde non fit, vt nostra beatitudo ex his omnibus simul conflетur, sed ea solum erit vnica operatio, si vnica tantum est adeptio summi boni, nempe Dei.

16 *Secundæ rationis solutio.* Ad tertium concedimus quidem, non tantum intellectui in alia vita dari dotes, sed etiam voluntati, & eas dari propter matrimoniū spirituale inter Deum, & creaturam, quod in iustitia, & sanctitate spirituali celebratum est: ob id tamen non efficitur, his omnib. dotibus beari animam formaliter, et essentialiter: nam licet vna tantum operatione intellectus beetur, cetera dona intellectus, & voluntatis dantur in dotes propter perfectionem, quam secum postulat beatitudo: et ita diluи possunt fundamenta primæ sententiæ.

Pro reliquis vero opinionibus nullum adduximus peculiare fundamentum præter commune illud de varijs acceptionibus beatitudinis, quas omnes absque ratione de suo tantum cerebro comminiscuntur prædicti Scholastici, vt capite præcedenti probatum est. Ceterum pro vltima opinione, quæ erat Holcot, adduci possunt duo testimonia: alterum est Boethij 3. de consolat. prosa 2. vbi ait, *Beatitudo est status, omnium bonorum aggregatione perfectus:* ex quo videtur colligi nō solam visionem, nec solum operationes intellectus, & voluntatis simul, sed cętera etiam bona ad beatitudinem pertinere. *Obijcitur ex Boethio pro sententia Holcot.* Alterum testimonium est Ans. in lib. de similitudinibus, & lib. 2. de concordia liberi arbitrij & prædestinationis cap. 18. vbi inquit, beatitudinem esse sufficientiam competentium commodorum sine vlla indigentia, cum sola autem visione, & fruitione, etiamsi dilectionem charitatis, & delectationē de Deo includas, non habet homo sufficientiam omnium bonorum. sed indigere potest aliquibus bonis, ergo omnibus illis bonis constat essentia beatitudinis. *Secunda ex Anselmo obijcitur.*

17 *Ad testimonium Boethij respondetur.* Respondeo primum, Boethium loqui non de beatitudine formali. sed de obiecto beatitudinis, de cuius ratione inquit esse omnia in se bona continere, quod quidem Deo concedimus: loquitur asit de bonis, quæ nullam imperfectionem secū patiuntur hęc. n. in Deo formaliter sunt, reliqua vero virtute, & eminenter, vt Scholastici loquuntur: inquit. n. Boet. ibidem, ad beatitudinem, quam ipse dixerat esse cumulum bonorum oium, pertinere summam potētiam: atqui summa potentia non pertinet ad rōnē formalis beatitudinis, sed obiectiuæ; & hoc sensu vt interpretari Boeth. Sanctus Doctor in q. 4. art. 7. ad 2. Aut Boethius loquitur non de sola essentia beatitudinis, sed de oibus quæ ad statum eius accidentarium pertinent: essentia. n. beatitudinis, quanuis in se non includat cumulum oium bonorum, ex se tñ, tanquam aliquid consequens, illum postulat: & in hoc sensu explicari debet Ansel. neque enim negaret ipse Christū dominum in hac vita mortali vere, & essentialiter fuisse beatum, & tñ optime sciebat multis in hac vita bonis ipsum indiguisse, nec sufficientiam competentium commodorum habuisse.

Vtrum beatitudo nostra sit operatio intellectus, an voluntatis.

DISPVT. II.

Beatitudinem nostram esse amorem caritatis erga Deum clare visum, censent Scotus & alij.

CAPVT I.



CVm ex superioribus iam constet, beatitudinem nostram debere esse operationem circa Deū nec in duabus operationibus simul, sed in vna tñ essentiam ipsius positam esse, præsens controuersia est, cuiusnam potentiæ operatio circa Deum, & qualis sit nostra beatitudo: nam cum in voluntate duplex operatio circa Deum versetur, nempe dilectio caritatis, & delectatio de Deo viso, difficultas etiam est inter has operationes, vtra earum sit nostra beatitudo, 1 *Status quæstionis.*

In qua quidem controuersia Scotus in 4. d. 49. q. 5. pro viribus defendit, totam essentiam beatitudinis naturæ humanæ, & angelicæ non esse visionem Dei, sed fruitionem: cumque difficultas esse posset, quid nomine fruitionis ipse intelligeret, in ea quæstione explicans mentem suam inquit, duplicem esse affectū amoris, alterum, quo quis amat aliquem propter ipsum, alterū vero, quo quis amat aliquid, non gratia ipsius, sed tanquam bonum suum: fruitionem igitur ait esse amorem amicitiæ erga aliquem, & ita fruitionē Dei in patria putat esse dilectionē ipsam caritatis: an vero hic affectus amoris, prout est amicitiæ, debeat vocari fruitio, inferius quæst. 11. videbimus. Et quanuis nullus sit ex scriptoribus, qui cū ipso sentiat, solum affectum caritatis pertinere ad essentiā beatitudinis, præter eius discipulos, quos cōsulto prætermitto, tñ sunt alij non pauci, qui cū existiment nostram beatitudinē non in vna solū. sed in duab. operationib. positā esse, aut certe non asserant in fruitione sola consistere, affirmant nihilominus præcipuā operationē esse dilectionē caritatis erga Deum clare visum, ex quo sequi vr sñia Scoti, nēpe hanc solam operationem ad essentiam beatitudinis pertinere. Ita indicat Bon. in 2. d. 38. ar. 1. q. 1. ait. n. propriū esse caritatis, vt per eā hō quiescat in fine suo, nēpe in Deo: clarius id docet Ricar. in 4. d. 49. ar. 1. *Sola Scoti explicatur.* 2 *Bonauen.* *Ricard.*

Supplem. Maior. quæstione 7. Supplementum Gabrielis in 4. distin-
ctione 49. quæstione 2. articulo 2. conclusione 3. Ma-
ior quæstione 5. Henricus quodlib. 1. quæstione 14.
& quodlib. 13. quæstione 12. & videtur plane senten-
Hugo Vic. tia Hugon. in caput 7. Dionys. de cęlest. Hierar. qui
explicans illud, *Calidum, & acutum*, ita scribit, *Calidum,*
& acutum significat impetum quendam amoris feruentis
in amatum, & intrantis, & penetrantis, vt, vbi est ipsum,
quod amatur, ibi cum ipso, & in ipso sit, &c: Et infra, *Si*
in delectatione non vadis, adhuc foris amas, nec actum di-
lectionis habes, amor vnum te facere vult cum ipso, quo-
niam dilectio supereminet scientia, & maior est intelligen-
tia, plus enim diligitur, quam intelligitur, & intrat dile-
ctio, & appropinquat, vbi scientia foris stat, &c. Et in
idem caput exponens illa verba, *Multas quidem, &*
beatas videns pure contemplationes, sic ait, *Refectio iucun-*
dum facit, quod intus est, illuminatio iucundum exhibet,
quod foris est, vtrumque ad gaudium plenum exigitur: &
paucis interpositis, *videtur quidem refectio magis neces-*
saria esse, quemadmodum magis proprium est tibi bonum,
quod in te est, quam quod extra est bonum Refectionis au-
tem nomine intelligit affectum caritatis erga Deum,
vt patet ex pręcedentibus, loquiturque de vtraq; ope-
ratione in patria, nam in vtraque videtur beatitudi-
nem nostram collocare.

3 Hanc sententiam prædicto modo explicatam con-
firmat primo Scotus ex præstantia amoris compara-
tione visionis claræ Dei: probat autem excellentiam,
& præstantiam amoris in 4. distinctione 49. quæstio-
ne 4. primo ex præstantia, & excellentia voluntatis,
existimat enim nobiliorem multo esse facultatem vo-
Probatur primo ex nobilitate volũtatis. luntatis, quam intellectus, id quod ante docuerat Ri-
cardus loco allegato, & Henricus quodlib. 1. quæst.
14. quos in hac re postea sequuti sunt supplementum
Gab. Maior, & Corduba locis paulo ante allegatis:
Ricard. cum igitur nobilior sit facultas voluntatis, quam in-
Henric. tellectus, sequitur nobiliorem esse operationem vo-
Supplem. luntatis, quam intellectus, ac proinde in ea positam
Gab. esse essentiam nostræ beatitudinis. Secundo eandem
Maior. præstantiam amoris colligit ex eo, quod affectus vo-
Corduba. luntatis perficit amantem coniungens ipsum cum rę
Secunda re ex affectu vnitiuo. amata vt in se est, quia affectus amoris fertur in rem
dilectam, prout in se ipsa est, at vero operatio intelle-
ctus perficit intelligentem similitudine rei intelle-
ctæ, ergo amor multo perfectior operatio est, ac pro-
inde in eo posita erit essentia nostrę beatitudinis. Ter-
tio eadem amoris præstantia probari posset hac ratio-
Tertio ab inconue-nienti. ne. Si aliqua voluntatis operatio est nobilior aliqua
intellectione omnis operatio voluntatis debet esse no
bilior omni intellectione, impossibile enim videtur
esse aliquid sub genere imperfectiori, quod perfectius
4 sit aliquo contento sub genere nobiliori: genus nobi-
lius sit, differentiæ etiam ipsæ, ac proinde species no-
biliores erunt: atqui aliqua operatio, nempe charita-
tis in hac vita pręstat cognitioni fidei, ergo omnis ope
ratio voluntatis in omni etiam statu præstat omni in-
tellectioni, ac proinde etiam claræ visioni Dei. Porro
autem dilectionem caritatis præstare fidei, constat ex
Paulo primæ ad Corinth. 13. hac ratione desiderabi-
lius est carere ipsa visione Dei, quam caritate, & amo-
re erga ipsam. Quarto, hac de causa supremus ordo
Quarto ex supremo ordine Angelorum qui est Seraphim. beatorum Angelorum vocatur Seraphim a caritatis
ardore, sequens autem vocatur Cherubim ab excel-
lentia scientiæ. Quinto, quia illa forma, & habitus
perfectior est, cuius oppositum peius est: odium au-
Quinto ex opposito. tem Dei peius est, quam priuatio visionis, ergo amor
Dei est perfectior, quam ipsa visio.

Secundo eadem sententiam confirmatur hoc mo-
do: visio clara Dei suapte natura ordinatur ad frui-
tionem, hoc est, ad amorem charitatis erga Deum,
non contra: ergo caritas, vt finis, præstat visioni, cum-
que beatitudo nostra sit vltimus finis, noster, efficitur
beatitudinem nostram potius esse dilectionem carita
tis, qua Deum diligimus, quã visionem claram ipsius.
Porro autem visionem ordinari ad dilectionem, non
contra, docet Anselmus lib. 2. *Cur Deus homo*, capite
primo: ait enim, *Peruersus ordo est, amare, vt intelligas,* *Anselm.*
rectissimus vero, intelligere, vt ames.

Tertio, Amor patriæ non tantum coniungit nos 5
Deo, vt est in se, visio autem coniungit nos Deo, vt *Tertia rã.*
est in sua similitudine in nobis ipsis expressa, sed etiã
amor coniungit nos Deo, vt bono, intellectus autem
coniungit nos Deo, vt vero, eo quod bonum sit pro-
priũm obiectum voluntatis, verum autem intelle-
ctus: ergo amor coniungit nos Deo vt fini, namque
ratio boni, & finis idem sunt: ea autem operatio po-
tius videtur esse beatitudo, quæ attingit finem vlti-
mum sub ratione finis, ergo beatitudo nostra potius
est amor, quam visio Dei.

Quarto eadem opinio probatur, quia, vt supra di- *Quarta*
sputat. 8. dictum est, nostra beatitudo, quãuis non sit *ratio.*
maxima nostra perfectio, saltem debet esse vltima
perfectio, & hac ratione diximus debere esse opera-
tionem, vltima autem perfectio videtur esse vltima
nostra operatio, ergo, cum amor sit vltima nostra ope-
ratio, erit nostra beatitudo.

Quinto, siquid obstaret, quo minus amor amicitiæ
erga Deum clare visum esset beatitudo, maxime, quia *Quinta ra-*
dilectio non esset consequutio vltimi finis, & summi *tio.*
boni, atqui dilectio est vere consequutio vltimi finis,
& summi boni non minus, quam visio ipsa, ergo ex
hac parte nihil obstat. Porro autem dilectionem esse
consequutionem sic probatur, quia ratio cõsequutio-
nis non est in eo posita, vt trahatur obiectum, neque
in assimilatione cum illo per repræsentationem: alio-
qui, qui amat pecunias vt finem, hoc ipso, quod vi-
deret eas, diceretur illas consequi, quia media repræ-
sentatione cognitionis diceretur illis assimilari, & eas
facere sibi præsentes: restat igitur, vt consequutio vl-
timi finis, & summi boni sit perfecta vnio cum ipso,
hæc autem fit per amorem, ergo nihil deest amori, vt
sit nostra beatitudo. Adde, quod cum metaphorico,
& (vt aiunt) intentionali modo faciat amor esse ama-
tum in amante, sicut cognitio facit esse cognitum in
cognoscente, non minus ipsa dilectio erit consequu- 6
tio rei dilectæ, quam cognitio rei cognitæ: tum etiam,
si ratio consequutionis consistit in assimilatione cum
obiecto, non solum visio, sed etiam dilectio assimilat
nos cum obiecto: ex hac igitur parte nihil deest, quo
minus dilectio sit nostra beatitudo, cumque ipsa sit
præstantior visione, efficitur potius dilectioné, quam
visionem Dei esse nostram beatitudinem.

Sexto prædicta sententia Scoti confirmatur, quia *Sexta rã.*
si sola Dei visio esset nostra beatitudo, posset Deus
aliquem beare sola visione essentiæ diuinæ absque
amore, & dilectione ipsius: at hoc est absurdũ, nam-
que posse Deus aliquem hominem, aut Angelum exi-
stentem in statu peccati ad visionem essentiæ suæ ele
uare, non concessa ei gratia habituali, nec dilectione
caritatis: tunc autem beatus non esset sola visione, eo
quod maneret in statu peccati siquidem peccatum re-
mitti non potest sine contritione, aut sine caritatis
amore, aut sine gratia habituali, tunc autem solam vi-
sionem Dei haberet: porro manens in statu peccati, 7
in summa miseria maneret, cum qua beatitudo, quæ
est summa fęlicitas omnino pugnat: imo vero, etiamsi
nõ maneret in statu peccati, sed solum videret Deum,
ipsum vero non diligeret, absurdũ est, asserere, huius-
modi hominem fore beatum.

Duæ aliæ Scholasticorum sententiæ.

CAPVT II.

REferunt nõnulli Aureolũ pro ea sñia, q̃ affirmat, *Aureol.*
beatitudinẽ nostrã neq; esse visionẽ Dei, neq; di
lectionẽ caritatis, erga ipsum, sed solã delectationẽ de
Deo

Eudoxus. Arist.

Deo clare viso: in qua sententia quieuit Eudoxus philosophus, vt refert Aristot. 10. Ethic. cap. 2. neque eam audet Arist. impugnare. Probari autem potest, primum quidem auctoritate: nam in Scriptura nomine gaudij, quod est delectatio quædam, intelligitur beatitudo nostra, Matth. 25. *Intra in gaudium Domini tui*, vbi loquitur Dominus de præmio, quod fideli seruo in alia vita reseruatur pro fideli cura, quam habuit talenti sibi commissi, & Ioan. 15. *Vt gaudium meum in vobis sit, & gaudium vestrum impleatur*. Et cap. 16. *Et gaudium vestrum nemo tollet a vobis*. Vbi loquitur Christus de gaudio alterius vitæ, quod in præmium reseruatum erat Apostolis, & discipulis propter ærumnas,
8 & tristitiam, quam in hac vita passuri erant. Adde etiam August. lib. 10. confessionum cap. 21. 22. 23. vbi gaudium de Deo appellat beatitudinem nostram, & 8. de Ciuitate cap. 9. in principio vbi sic ait, *Quamuis enim non continuo beatus sit, qui eo fruitur, quod amat: multi enim amando ea, quæ amanda non sunt, miseri sunt, & miseriores, cum fruuntur: nemo tamen beatus est, qui eo, quod amat, non fruitur, nam & ipsi, qui res non amandas amant, non se beatos amando putant, sed fruendo: quisquis ergo fruitur eo, quod amat, verumque, & summum bonum amat, quis eum beatum nisi miserrimus negat?* Sentit ergo August. ipsam fruitionem, quæ est delectatio, & gaudium de Deo, esse nostram veram beatitudinem. Et colligi potest ex Sancto Thoma infra quæst. 11. articulo 3. ad tertium vbi ait, fruitionem esse adeptionem vltimi finis, adeptio autem vltimi finis est beatitudo nostra formalis, & quæstione 34. art. 3. in fine, concedit aliquam delectationem, nempe fruitionem de ipso Deo, posse dici vltimum finem hominis, non sumpto fine pro re ipsa, sed pro possessione ipsius.

Matth. 5. Ioan. August. Aliud testimonium S. Thom.

Ratio pro hac sola.

Deinde eadem sententia hac ratione confirmatur: delectatio est quies animi, quies autem animi est beatitudo, ergo & delectatio est beatitudo. Hæc autem opinio dupliciter intelligi potest, primum de delectatione Dei, quatenus est bonum nostrum, quæ delectatio est amoris concupiscentiæ comparatione ipsius Dei, & hoc modo hæc opinio differt a præcedenti.
9 Deinde põt intelligi prædicta opinio de delectatione profecta ex caritate erga ipsum Deum, videlicet cum quis gaudet de bono Dei, vt bonum illius est, & hoc modo non differt hæc opinio a præcedenti, quia hoc genus gaudij est verus amor caritatis, in quo prædicta opinio dixit beatitudinem nostram essentialiter esse.

Tertia opinio.

Tertio Theologi nonnulli affirmant, beatitudinem nostram non esse solam visionem, nec solam caritatis dilectionem erga Deum, sed vtramque simul: delectationem vero de Deo viso, tanquam de proprio bono, quæ est amoris concupiscentiæ circa ipsum Deum, reijciunt a ratione beatitudinis. Pro hac sententia referri debent Scholastici, quos præcedenti disputatione memorauimus pro priori opinione, iuxta quam beatitudo nostra non vna tantum actione, sed pluribus constare debet. Ex quibus quidem Ricardus, Gabriel, & Corduba dicunt essentiam beatitudinis visione, & dilectione caritatis constare, & idem fortasse senserunt Hugo de Sancto Victore, & Andreas de Vega ibidem allegati: at vero Marsilius in visione, & delectatione de Deo viso nostram beatitudinem esse putat: Bonauentura autem, & Alfonsus a Toleto in visione, dilectione, & delectatione simul beatitudinem constituunt. Pro quibus quidem opinionibus adduci possunt ea, quæ præcedenti disp. al-
10 lata sunt ad probandum beatitudinem nostram essentialiter constare visione, & dilectione Dei.

Ricard. Gab. Corduba. Hugo Vic. Vega. Marsil. Bonauent. Alfonsus à Toleto.

Hanc opinionem nonnulli recentiores confirmãt quibusdam fundamentis aliarum opinionum in vnũ collectis, ex quibus quædam probant visionem claram Dei ad beatitudinem essentialiter pertinere, quæ ad tria capita reducuntur. Primum, quia visio est nobilior operatio simpliciter, & absolute: ergo non est reijcienda a ratione beatitudinis. Porro autem visionem esse nobiliorem operationem multis probari solet, quæ consulto prætermitto, quia minoris momenti sunt: tum etiam quia capite 7. in fine vnica ratione id breuiter ostendam. Deinde, quia visioni perfectissimæ conuenit esse consequutionem vltimi finis, & coniunctionem cum ipso, ergo perfectissime ipsa pertinebit ad essentiam beatitudinis, quæ in ratione assecutionis summi boni tota posita est. Postremo, quia visio est forma primo, & essentialiter distinguens statum beatitudinis a statu viæ, ita vt sine visione non possit esse, neque intelligi homo beatus, contra vero visionem claram Dei cætera, consequuntur, quæ possunt esse necessaria ad talem statum, & nulla est alia operatio, quam ita reliqua consequantur: ergo ipsa visio non est a ratione beatitudinis reijcienda.

Præterea sunt aliæ rationes, quibus probatur etiam amorem caritatis ad essentiam beatitudinis pertine- 11
re: cæterum, antequam eas in medium proferamus, alleganda sunt duo testimonia Sancti Thomæ, propter quæ recentiores nonnulli censent ab hac vltima sententia Doctorem sanctum non abhorrere. Alterum testimonium est in 3. distinctione 27 quæstione secunda articulo secundo, vbi ait, beatitudinem supernaturalem postulare amicitiam caritatis cum ipso Deo, vt ita per amicitiam fiat connaturalis ipsi beato. Alterum testimonium est prima parte quæstione 43. artic. 5. ad secundum, & in 1. distinctione 14. quæstione 4. articulo primo, ad tertium, quibus in locis affirmat non sufficere ad perfectam assimilationem cum Deo cognitionem sine amore: hoc ipsum confirmari videtur auctoritate quorundam Thomistarum, quos cap. 10. referemus, qui docent neminem posse esse beatum, si assumatur ad solam Dei visionem sine dilectione, & fruitione: atque hæc potest esse prima ratio pro hac sententia, quam late prosequuti sumus capite primo, Secunda ratio esse potest, quam ibidem etiã confecimus pro sententia Scoti hoc modo, visio natura sua ordinatur ad dilectionem: ergo dilectio non est excludenda a ratione beatitudinis, sed potius tanquam vltimum complementum essentiale ad eam spectare debet. Tertia ratio, quia amor coniungit nos 12
Deo, vt est in se, & visio coniungit nos Deo, vt est in nobis: ergo non minus, imò magis vnit dilectio, ac proinde non potest ad essentiam beatitudinis non pertinere. Quarta ratio est huiusmodi, non solum visio clara Dei est consequutio ipsius, sed etiam dilectio, vt capite primo pro Scoti sententia probatum manet. Quod si dilectio non est tam perfecta consequutio, quam visio, nihilominus vere est consequutio: ergo non potest excludi a ratione, & essentia beatitudinis, siquidẽ tota ratio eius in cõsequutione Dei posita est. Has omnes rationes habes pro Scoti sententia fusius positas in 1. capite, quæ huic etiam opinioni seruire possunt.

S. Thom. Prima rõ. Secunda ratio. Tertia rõ. Quarta ratio.

Solam visionem ad essentiam beatitudinis pertinere auctoritate probatur.

CAPVT III.



Vlto probabilior opinio est, in sola clara Dei visione essentiam beatitudinis constituendam esse, ita vt delectatio, & amor ad essentiam beatitudinis non pertineant, sed suapte natura beatitudinem necessario consequantur: quam sententiam tradit Sanctus Thomas in articulo quarto & octauo, huius quæstionis, Caietanus, Conradus, & recentiores Thomistæ in eisdem articulis & idem Caietanus prima parte quæstione 26. articulo secundo, Durandus in 4. distinctione 49. quæstione quarta, Sotus eadem distin-

S. Thom. Caietan. Conrad. Durand. Sotus.

13 distinctione, quæstione prima, articulo 3. Ferrariensis 3. contra gent. cap. 25. & 26. Confirmari autem solet aliquibus Scripturę, & patrum testimonijs. Primo quia Ioann. 17. dicitur, *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te Deum uerum*: qui locus quamuis varios habeat sensus, in hoc tamen plerique Scholastici, præcipue Thomistæ, & qui hanc sequuntur sententiam, ipsum interpretantur: atque ex patribus in eundem sensum explicant August. lib. de spiritu, & litera cap. 33. & primo de Trinit. cap. 8. & sermon. 112. de tempore, Innoc. 3. lib. 3. de officio missæ cap. 8. & 29. Laurentius Iustinianus in fasciculo amoris cap. 26. & Rupertus, & Lyranus in eum locum.

Ferrarien. *Ioan. 17.* *August.* *Innoc. 3.* *Laud. Iust.* *Rupertus.* *Lyra.* *Cyrillus.*

Secundo Cyrillus lib. 3. contra Iulianum §. *Nihil autem*, ita scribit: *Hominum felicitas est, habere summam contemplationem: iam dignissima uirtutum anima est secundum mentem operatio, contemplatio enim est optimorũ, quæ sunt, uera cognitio, optima autẽ inter omnia, quæ sunt, sunt diuina*: Quo nihil clarius pro hac sententia videtur dici potuisse. Tertio Irenæus lib. 4. contra hæreses cap. 37. num. 6. 7. inquit, *quæ* (scilicet vita æterna) *unicuique euenit ex eo, quod uideat Deũ, quemadmodum enim*
14 *uidentes lumen intra lumen sunt, & claritatem eius percipiunt, sic & qui uident Deum, intra Deum sunt, percipientes eius claritatem, uiuificat autem eos claritas. Percipiunt ergo uitam, qui uident Deum*. Quarto Basilius lib. constitutionum monasticarum cap. 19. circa medium ita loquitur, *Summi enim boni contemplatio, & uirtutum lucentissima cognitio Angelorum thesaurus est*. Allegari etiam solet Anselmus in monologio cap. 66. 67. 69. ibi tamen potius dicere videtur, beatitudinem nostrã in fruitione Dei consistere.

Irenæus. *Basilius.* *Anselm.*

Cæterum nullo ex prædictis testimonijs hanc nostram sententiam, quam alias verissimam esse censeo, confirmare vellem, eo quod parum momenti pro ea habeant. Et primum quidem testimonium illud ex Ioan. cap. 17. efficax non est, tum quia non pauci illud interpretantur non de visione clara Dei, sed de notitia ipsius, quam ex fide habemus in via, vt ea dicatur vita æterna, eo quod fide per caritatem operante vitam æternam consequimur, vt explicat Cyrillus lib. 11. in Ioan. cap. 16. & Theophylactus, in eum locum, vt late etiam prosequitur Alfonsus de Castro verbo *Beatitudo*, hæresi 4. qui pro hac etiam expositione citat Hilarium: tum etiam quia licet prædictum locum intelligamus de clara visione Dei, vt intelligunt patres, & doctores allegati, nihilominus inde efficaciter non probatur, solam Dei claram visionem ad essentiam beatitudinis pertinere, sicut neque ex reliquis Patrum testimonijs allegatis, quæ hoc indicare videbantur. Nam, cum claram visionem non solum comitentur, sed etiam necessario consequantur dilectio caritatis erga Deum, & delectatio de ipso Deo viso, qui affirmauerit visione Dei nos fore beatos, & hanc esse nostram beatitudinem, non de ipsa sola visione hoc affirmauerit, sed hoc modo loquendi satis commode significare poterit, ea omnia, quæ visionem necessario comitantur, & consequuntur. Et quemadmodum, vt vidimus præcedẽti disput. Benedictus 12. non curauit, vtrũ duab. illis operationibus, nempe visione, & fruitione, an altera tantum essentia beatitudinis constaret, sed exprimens vtramque recte descripsit statum nostræ beatitudinis secundum omnia, quæ illic habituri sumus: ita etiam patres, qui visioni
15 soli tribuere videntur rationem beatitudinis nostræ, non curant, verum illa sola ad essentiam beatitudinis pertineat, an aliæ requirantur operationes, sed expressa hac operatione, quæ est initium, & fundamentum, quod reliqua bona consequuntur, videbantur sibi satis explicasse statum, quo futuri sumus beati.

Ioan. *Cyrillus.* *Theophr.* *Alfonsus à Castro.* *Hilarius.*

Preterea, si attendamus verba & contextum Cyrilli, comperiemus plane eũ non de visione clara Dei fuisse loquutum, sed de exercitio contemplationis in via, eo quod diuinarum rerum contemplatione pietatem omnem erga Deum nobis conciliemus, de qua pietate proxime antea dixerat, *Est autem hoc, quod summa nostra felicitas sit in pietate erga Deum, quando non externas quasdam merces præter illam spectamus, sed in colendo ipsummet, quod honorũ est maximum, assequimur*. Probat autem auctoritate philosophorum, qui beatitudinem, & felicitatem nostram in contemplatione diuinorum esse dicebant: constat autem philosophos de beatitudine huius viæ loquutos fuisse. Porro autem Cyrillus eo existimat beatitudinem nostram esse in contemplatione diuinorum, quia ea nobis pietatem, & cultum, erga verum Deum comparamus.

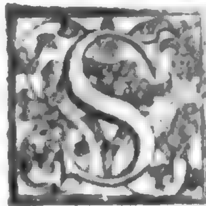
Loquitur Cyrillus de contemplatione varia.

16 Quodsi Augustinus videatur aliquãdo felicitatem, & beatitudinem nostram tribuere visioni Dei, vt in Psal. 90. & in Psal. 85. & 22. de ciuitate c. 29. & 10. de Trinit. c. 7. & 8. & alibi sæpenumero, nihil huic sñiatiæ fauet, nam alijs in locis superius allegatis pro sententia Scoti, & aliorum, felicitatem videtur tribuere fruitioni, aut amori propter rationem superius assignatam, eo quod patres non sint soliciti de essentia ipsa beatitudinis, quam Scholastici iuxta Scholæ seueritatem diligenter inquirimus, sed vno, aut alio genere operationis sufficienter explicent statum illum beatitudinis, vt dictum est. Hæc igitur sententia sola auctoritate Scholasticorum, quos allegauimus, & rationibus, quas sequentibus capitibus in medium proferemus, omissis quibuscumque alijs patrum testimonijs, confirmanda nobis erit: nam quid senserint Aristotel. & philosophi gentiles de beatitudine huius vitæ, de qua ipsi loquuti sunt, sequenti disputatione videbitur. 17

Mens Augustini.

Eadem sententia ratione contra Scotum probatur.

CAPVT IIII.



Sententia Sancti Thomæ, quam superiori capite vt probabiliorẽ præmisimus, rationibus sufficienter confirmabitur, si contra alias opiniones sigillatim ostenderimus, nec aliam solam operationem præter visionem esse beatitudinem nostram, nec vllã aliam præter visionem esse beatitudinem nostram, nec vllam aliam præter visionem ad essentiam beatitudinis pertinere: quo fiet vt, & nostram sententiam confirmemur, & aliorũ etiam opiniones simul refellamus. In hoc igitur capite contra Scotum probandum nobis erit, beatitudinẽ nostram non esse solam dilectionem caritatis erga Deum: hoc autem probat Durandus loco allegato in præcedenti capite ex eo, quod Aristot. nec 10. Ethicorum cap. 2. nec vsquam alibi in quæstionem vocauit, an aliquis amor amicitiæ erga alium esset nostra beatitudo, sed solum quæstionem proposuit de delectatione: delectatio autem de bonę possesso est amor amicitiæ eius, qui delectatur, & amor concupiscentiæ circa bonum, de quo delectatur, quia tale bonum placet sibi ex complacentia amicitiæ erga seipsum, vt plane liquet ex doctrina tradita supra disp. 2. cap. 3. & 1. parte disp. 84. cap. 3.

Beatitudo nostra non est sola dilectio. *Ratio Durandi.* *Arist.*

Verum hæc ratio Durandi parui momenti est, nam Arist. non nouit affectum amicitiæ erga aliũ, de quo dubitare posset, an esse beatitudo ipsius ãmatis, et ideo de solo affectu concupiscentiæ erga bonum, & amicitiæ erga seipsum existimauit quæstionẽ esse posse, an ad beatitudinem pertineret: quodsi aliquis huiusmodi affectus videri potuit de essentia beatitudinis, nõ desiderium boni nondum possessi, sed delectatio debuit esse, & ideo de hac solum quæstionem proposuit, quã non fuit ausus definire. Cęterum, cum nos fide edocti simus, amulæ amicitiæ erga Deum clare visum, excellentissimum opus esse nostræ voluntatis, ideo Scotus, et alij Scholastici, relicta doctrina Aristotelis non absque ratione opinati sunt, amorem caritatis potius, quam delectationem ad essentiam beatitudinis pertinere. Quod autem Durandus loco allegato ait 18

Reijcitur. *Temere loquitur Durand.*

nostri

nostri erga Deum non posse amorem veræ amicitiæ, quia non est æqualitas, temeritatis notam iure meretur, cum Scholastici communiter dicant, caritatem erga Deum veram amicitiam cum ipso esse.

Cæterum, quamuis S. Tho. recte nosset optimum affectum nostræ voluntatis esse amorem caritatis erga Deum, data opera nullam de eo mouit quæstionē, vtrum ad essentiam beatitudinis pertineret, an non: sed quasi notum id supponens solum delectationem, de qua videbatur ei, aliquam posse esse difficultatem, a ratione beatitudinis exclusit, atque id peculiari ratione probauit.

19 *S. Thom.* Ratio igitur, ob quam videtur S. Doctor nihil de amore amicitiæ in hoc artic. dixisse, qua etiam recte impugnare possumus opinionem Scoti, sumpta est ex eodem 3. contra gentes c. 26. in quinto loco in hunc modum. Amor amicitiæ, quatenus amor est, suapte natura tam fertur in absentem, quam in præsentem, licet. n. amor ipse sit causa, vt amans quærat, & inueniat amatum, eique re ipsa coniungatur, tñ ipse solus amor secundum id, quod ex se habet, non magis fertur in præsentem, quam in absentem: qua ratione cū amor, qui est in via, feratur in Deum quasi absentem, & nondum visum, nihilominus manet in patria, in qua Deum habet præsentem, ergo suapte natura non magis beat amor, quam desiderium, siquidem beatitudo debet esse operatio circa rem præsentem secundū se, quatenus præsens est. Quocirca multo maiori ratione S. Tho. de delectatione, quam de amore meminit, & probauit delectationem ad essentiam beatitudinis non pertinere, quia delectatio de Deo viso suapte natura fertur in Deum visum, & præsentem, & ita videtur propria beatorum. Adde etiam, quod si amor caritatis erga Deum, quatenus caritatis est, beatet hominem, non solum in patria concessa clara visione Dei, sed etiam in via sub ęnigmate bearet, quod est absurdum: id vero plane contra Scotum sequitur, quia amor caritatis in via est perfectissimus affectus voluntatis, & eiusdem rationis cum affectu caritatis, quem habemus in patria: ergo eodem modo beare potest nos in via, & in patria. Neque obstat, quod amor in hac vita non est perpetuus, amor autem in patria perpetuus est, tum quia in opinione Scoti perpetuitas non est de ratione beatitudinis, tametsi hoc falsum sit, vt infra disputatione 21. ostendemus, tum etiam, quia efficere posset Deus, vt amor etiam sub ænigmate esset perpetuus.

Beatitudo debet esse erga præsentem vt præsens est.

20 *Secunda ratio.*

Scotus. Argumentum hoc male torsit Scotum, & dum curauit ab eo se expedire, fortasse magis seipsum implicauit. In quartum igitur dist. 49. q. 5. in confirmatione secundæ conclusionis conatur assignare discrimen aliquod inter amorem caritatis erga Deum ex fide, & amorem ex clara visione, atq; dupliciter argumētum dissoluere contendit: respondet itaq; primum, eiusdē speciei esse amorem caritatis erga Deum, quem habemus modo sub ęnigmate fidei, & quem habebimus ex clara Dei visione, nihilominus amorem ex visione vocari beatitudinem, amorem autem ex fide non item, quia nomen, *Beatitudo*, non est impositum ad significandum amorem secundum naturam suam, & speciem tantum consideratum, sed ad significandum amorem caritatis secundum naturam suam, & in gradu quodam determinato intensionis, quem cum attingit, nomen beatitudinis meretur, cum tamen nomen, *Fruitio*, significet amorem caritatis secundum suam naturam, & speciem tantum, in quocunq; gradu intensionis, & ita tam de amore ex fide, quam de amore ex visione dicatur.

Prima ratio Scoti. 21

Verum, quia vidit ipse Scotus, hanc solutionem facile impugnari posse, eo quod posset Deus in via perficere affectum amoris vsque ad illum intensionis gradum, quo amor beatorum attingit, quod quidem Beatæ Virgini concessum fuisse multi arbitrantur, iō deinde respondet dilectionem caritatis ex fide, & ex visione clara speciei differre, & ita dilectionem ex visione esse beatitudinem, licet dilectio ex fide beatitudo non sit. Colligit autem ipse distinctionem secundum speciem inter hos duos amores ex eo, quod a diuersis causis secundū speciem procedunt, alter enim nascitur ex visione, alter autem ex fide, quæ specie differunt. Quod si dicat quis, notitiam fidei, & claræ visionis non esse causas dilectionis caritatis, saltem, inquit Scotus, negari non pōt notitiam fidei, & claræ visionis esse conditiones, aut causas, sine quibus non, ita vt essentialiter sint requisitæ ad amorem: quare cū ipsæ cognitiones, & notitiæ specie differant, recte sequitur, etiam ipsos amoris affectus specie differre. 22

Secunda solutio Scoti.

Verum hoc etiam Scoti responsum facile refelli potest. Primum, quoniam, vt ostendemus infra disp. 154. intellectio non est principium efficiens amoris, sed tantum conditio, quare amor viæ, & amor patriæ differre non possunt ex parte principij efficientis. Adde etiam, quod ex diuersis causis secundum speciem idē effectus procedere potest, qñ indiscriminatim ab vno, & alio procedit, vt calor a calore, & a luce. Deinde, si notitia solum est conditio applicans obiectum voluntati, non potest probari differētia secundum speciem inter amorem patriæ, & huius vitæ ex diuersa applicatione, & conditione: nam cum affectus sumere debeat speciem ex ordine ad rationem formalem obiecti, & idem sit obiectum sub eadē ratione boni propositum voluntati, vt diligendum ex caritate, nempe Deus summe bonus; parum refert, si proponatur per vnum, aut per aliud genus notitiæ ad hoc, vt affectus specie differant, si semper sub eadem ratione cognita proponitur. Quocirca, si amor secundum rationem amoris est vere consequutio Dei, tanquam vltimi finis, consequitur, non minus a nobis Deum in via posse fideri per amorem, vt simus beati, quam in patria. Demum hanc eandem sententiam interius etiam confutabimus, cum ostendemus nec amorem, nec alium affectum voluntatis ad beatitudinis essentiam pertinere. Nunc vero contra Scotum hæc dicta sufficiant, ex quibus tandem inferius colligemus solam Dei visionem secundum se esse essentiam nostræ beatitudinis, cætera autem ipsam consequi, & comitari tanquam effectus ipsius, aut quid pertinens ad perfectionem illius status. 23

Refellitur secunda solutio primo.

Præcedens sententia ratione contra Aureolum ostenditur.

CAPVT V.



QVāmquam Arist. 10. Eth. cap. 1. ausus non fuit sententiam eorum impugnare, qui dicebant beatitudinē nostram esse perfectissimam delectationem, nobis tñ non desunt optimę rationes ex vera philosophia deprōptæ, ad probandum ipsam solam delectationem de summo nostro bono, & vltimo fine non esse nostram beatitudinem. Loquimur autem de delectatione, quæ est operatio, & affectus voluntatis; nam Arist. fortasse loquutus solum fuit de alio genere delectationis, vt disp. 14. cap. 3. dicemus. 24

Arist.

Durand. loco allegato præced. cap. contra eos, qui dicunt beatitudinem nostram esse delectationem, hac ratione utitur: Beatitudo nostra debet esse operatio, quæ circa Deum proxime versetur, delectatio autem proxime non est de Deo, sed de visione ipsa Dei: ergo delectatio non est beatitudo nostra. Porro autem beatitudinem nostram debere esse proxime de Deo, manifestum est, & omnes fatentur: nam cum in solo Deo, tanquam obiecto, nostra beatitudo consistat, vt præcedenti quæstione probatum est, si nostra beatitudo est operatio nostra, ea circa Deum, tanquā circa obiectum proxime versari debet, ac proinde operatio, quæ circa aliud præter Deum, tanquam circa obiectum

Ratio Durandi.

obiectum proxime versatur, non erit beatitudo nostra: aut dicendum est, aliquid creatum esse obiectum beatitudinis nostræ, quod est absurdum, vt ex præcedenti quæstione constat. Delectationem autẽ non versari proxime circa Deum, sed proxime circa visionem ipsam, fusius probat Durandus: verum, quia, vt cõtra ipsum ostendemus infra disputatione 15. cap. 4. delectatio de Deo viso, etiamsi de ipsa visione sit, nihilominus circa Deum ipsum, vt obiectum proxime versatur, ideo hæc ratio Durandi nullius momenti est.

Refellitur.

25 Quo circa non possum non mirari sententiam, & modum philosophandi quorundam Theologorũ, qui docent, aut probabile existimant, amorem concupiscentiæ circa Deum, quo ipsum nobis amamus vt bonum nostrum, pertinere ad essentiam beatitudinis, nõ autem delectationem: ea autem ratione excludunt delectationem a ratione beatitudinis, quia delectatio non est proxime de Deo ipso, sed media operatione circa ipsum. Horum igitur sententiam non possum non mirari, quia cum amor concupiscentiæ erga Deũ eodem modo versari debeat circa ipsum, sicut delectatio, si delectatio ideo ad beatitudinem non pertinet, quia non est proxime de Deo secundum se, sed media operatione coniuncto; eodem modo & amor concupiscentiæ nõ poterit versari proxime circa Deũ secundum se, sed media aliqua operatione coniuncto, ac proinde nec ad beatitudinem nostram essentialiter pertinere. Eandem vero esse rationem de amore concupiscentiæ, & delectatione, vt eodem modo circa Deum, vt bonum nostrum versentur, nemo dubitabit: siquidem amor a delectatione hoc solo differt, quod amor refertur in bonum, prout abstractum a præsenti, & futuro, delectatio autem respicit bonum præsens, vterque autem affectus fertur in rem supposito a nobis distinctam, quatenus apprehenditur nobis bona media aliqua adeptione.

Ratio alia ex Scoto.

26 Hoc ipsum, nempe delectationem non esse nostrã beatitudinem, probat Scotus alia ratione, quia beatitudo nostra non potest esse amor concupiscentiæ erga Deum, eo quod hic amor supponit vt priorem, & nobiliorem amorem amicitiæ: cum igitur delectatio de Deo, vt bono nostro, pertineat ad amorem concupiscentiæ erga Deum, non poterit talis delectatio esse nostra beatitudo. Hæc tamen ratio nihil habet momẽti, quia amor concupiscentiæ non supponit, vt priorẽ amorem amicitiæ, tanquam diuersum affectum, cũ sit idem actus amoris concupiscentiæ, & amicitiæ, & hæ duæ rationes in eo solum distinguantur per respectũ ad diuersa, vt probatum est supra disp. 2. c. 3. & 1. p. disput. 84. c. 3. Quare, cum quis amat sibi Deum, vt bonum suum, vel de eo, vt bono suo delectatur, eodẽ affectu respicit Deum, & cõparatione illius est amor concupiscentiæ, & respicit seipsum, & comparatione sui est amor amicitiæ: ergo ex hac parte nihil obstare põt, quo minus delectatio, seu amor, quatenus est concupiscentiæ erga Deum, esset nostra beatitudo etiamsi includeret respectum ad nos ipsos, tanquam ad obiectũ amicitiæ: quia cũ beatitudo sit bonum nostrũ, nõ potest non includere aliquem ordinem ad nosipsos.

Refellitur.

Vera ratio.

27 Quo circa, omissis his rationibus, quæ minoris momenti mihi videntur, hac sola probatur, delectationẽ de Deo non esse totã essentiam beatitudinis. Obiectũ beatitudinis nostræ est summum bonum, nempe ipse Deus, formalis autem beatitudo dẽt esse adeptio, & consequutio huius vltimi finis, & summi boni, nam res a nobis supposito distincta non potest nos beare, nisi media consequutione, & adeptione fiat nobis bona, & conueniens, ideoque ipsa adeptio, & consequutio est formalis nostra beatitudo, & summa fœlicitas: cumque consequutio nostri vltimi finis, qua nobis debet coniungi, sit operatio, vt disputatione 8. cap. 3. probatum est, efficitur, adeptionem nostri vltimi finis debere esse aliquam operationem: cumque delectatio de summo nostro bono, & vltimo fine sit de ipso iam aliquo modo adeptio, & consequutio, consequitur, priorem esse tali delectatione aliquam operationem, qua nobis vltimus finis aliquo modo coniungatur, ac proinde ipsa sola delectatio non est consequutio, nec beatitudo nostra, sed aliquã consequutionem, vt priorem supponit. Quare delectatio potius de statu ipso beato, & felici, aut de aliquo pertinente ad essentiam beatitudinis est, quam ipsa sola tota beatitudo nostra: veluti, si obiectum nostræ felicitatis, vel res externa, in qua consisteret nostra beatitudo, esset pecunia, ad formalem nostram beatitudinẽ pertineret possessio pecuniæ, non sola delectatio de illa: & tunc quidẽ beatitudo nostra non in operatione solũ, sed in apprehẽsione pecuniæ esset, & delectari de pecuniæ possessione esset delectari de aliquo ad statũ felicem pertinente. 28 Et hæc satis sint, vt ostendamus solam delectationem de Deo viso non esse totam nostram beatitudinem, id quod etiã de amore concupiscentiæ, quatenus amor est, facile probari potest hac ratione.

Amor concupiscentiæ non est nostra beatitudo.

Aut amor capitur vt inclusus in delectatione, & de hoc eadem ratio est, atque de delectatione: aut capitur vt inclusus in desiderio, & manifestum est hunc amorem non posse esse nostram beatitudinem, quia est boni nondum habiti: aut capitur prout est affectus circa rem abstracte consideratam, nec futurum, nec præsentem, & sic etiam non potest esse nostra beatitudo, quia non est de bono adepto, & ita etiam nondũ beatis conuenire potest: ergo multo maiori ratione dicere debemus amorem solum non posse esse nostram beatitudinem, quam id diximus de delectatione. Hactenus probatum est nullum affectum cõcupiscentiæ absque alia operatione esse nostram beatitudinẽ: Porro autem, qua ratione delectatio, & amor concupiscentiæ non pertineant ad essentiam beatitudinis, ita vt cũ visione integrent ipsam, probandum est infra capite sequenti.

Prædicta opinio contra Ricardum, & alios ratione confirmatur.

CAPVT VI.



29 OStendimus hactenus, nullam operationem voluntatis per se solam esse nostram beatitudinem, in quo sententiam Scoti, & Aureoli confutauimus simulque ad nostræ opinionis confirmationem viam aperuimus: iam vero reliquũ est, vt demonstremus, nullam operationẽ voluntatis ad essentiam beatitudinis nostræ simul cum operatione intellectus pertinere: id vero primũ vniuerse, deinde vero speciatim de singulis ostendamus, sic enim fiet plane manifestum, solam Dei visionẽ esse nostrã beatitudinem, vt Sancti Thomæ, & aliorum opinio fert. Primum igitur id probare possumus ratione sumpta ex Sancto Thoma supra q. 1. art. 1. ad secundum, vbi affirmat, actionem elicitam a voluntate non posse esse nostrum vltimum finem, sicut etiam ipsa visio non põt esse primum visibile: nam quemadmodum quælibet visio habet pro obiecto aliquod visibile, & ideo ipsa in aliud prius visibile refertur, ac proinde ipsa non posset esse primum visibile, etiamsi visibilis esset, eodem modo quicunque affectus voluntatis fertur in aliquod aliud bonum a se distinctum, tanquam in proprium obiectum: 30 ergo si ipse affectus voluntatis est finis alterius affectus, & desiderabilis nõ põt esse vltimus finis, & primũ desiderabile, siquidẽ ipse affectus vlterius in aliud desiderabile vt in obiectũ, & finẽ refertur. Nomine.n. vltimi finis hic intelligimus summũ bonũ nostræ voluntatis quod non tantũ gratia sui appetitur, sed ẽt in aliũ finẽ non ordinatur: quamuis aũt affectus voluntatis appeti possit gratia sui, & hac rõne possit esse finis vltimus desiderij nostri, tamẽ non põt esse noster finis simpliciter vltimus, qui suapte natura nõ respiciat aliũ priorem, siquidẽ ipse affectus ferri debet in alium finem à seipso

Nullã operationẽ voluntatis ad essentiã beatitudinis pertinere. S. Thom.

seipso

seipso diuersum. Cum igitur beatitudo nostra formalis sit vltimus finis noster, ita vt in alium finem referri nequeat, nec possit alium finem habere priorem, sequitur beatitudinem nostram non posse esse affectũ, & operationem voluntatis. Hæc ratio nõ modo probat, solum affectum voluntatis non posse esse nostrã beatitudinem, vt satis liquet, verum etiam neque ad essentiam beatitudinis nostræ pertinere, sed beatitudinem nostram aliquid prius esse omni affectu voluntatis: nam quemadmodum tota nostra beatitudo ita est gratia sui appetibilis, vt in alium finem suapte natura non referatur, nec habeat aliud prius appetibile, eodem modo id, quod ad essentiam beatitudinis spectat, non potest in aliud prius, vt in finem referri, sic enim aliud bonum esset prius ipso, quod videtur absurdum.

Obiectio. Verum obijciet aliquis, finem duplicem esse, est enim finis vt res, qui dicitur finis *qui*, & est finis, vt adeptio, qui dicitur finis *quo*, & hic est operatio, aut quasi operatio versaturq; circa finem, qui est res, ita vt ex ipso fine *quo*, nempe operatione, & fine *qui*, nempe re ipsa fiat vnus integer finis, vt notauimus disp. 2. c. vltimo ex mente S. Tho. in hac prima secundæ q. 1. art. vltimo & q. 2. art. 7. & q. 3. art. 1. & q. 11. art. 3. *S.Thom.*

31 Finis autem *quo*, ita coniungitur fini *qui*, & cum illo integrat vnum finem, vt finis *quo*, non referatur in finem *qui*, tanquam medium in finem: quocirca ex fine *quo*, & fine, *qui*, potest integrari vnus finis simpliciter vltimus, qui vlterius non referatur in alium finem; omnis autem operatio, non solum alterius potentiæ, sed etiam ipsius voluntatis, cõparatur cum suo obiecto, vt finis *quo*, cum fine *qui*, & cum illo integrat vnũ finem, & appetibile ipsius voluntatis, ita vt operatio, quæ est finis *quo*, non referatur in obiectum vt in finem integrum sui, sed potius cum illo integret vnum finem, & appetibile, ac proinde operatio, quæ versatur circa summum bonum quod est Deus, constituet cum ipso vnum vltimum finem appetibilem, vt vltimum, & erit finis vltimus, quia erit adeptio finis vltimi: ex adeptione.n. & re adepta fit idem finis. Porro autem affectum voluntatis esse adeptionem vltimi finis, docuit plane S. Tho. infra q. 11. ar. 3. ad tertiũ, vbi docet fruitionem, quæ est affectus voluntatis, esse adeptionem vltimi finis, & ita non esse duos fines, alterum ipsam fruitionem, alterum Deum: sed ex vtroq; fieri vnum finem, quo frui possumus, ita vt fruendo, ipsa fruitione fruamur Deo, & infra q. 34. art. 3. in fine concedit aliquam delectationem, nempe fruitionẽ de ipso Deo posse dici vltimum finem, intelligit autem vltimum sumpto fine pro adeptione, & cõiunctione cum re, quæ est vltimus finis, non pro fine qui est res. *S.Thom.*

32 Ego sane non dubito primum, ex quouis genere operationis immanẽtis, & ex obiecto ipsius fieri vnũ integrum finem, & ipsam operationem esse finẽ *quo*, ipsum vero obiectum esse finem *qui*, atq; hoc conuenire operationibus voluntatis, non minus quã aliarũ facultatum, ita vt ille, qui desiderat delectationem de Deo, dicatur proxime, & nõ remote desiderare ipsum Deum, vt ostendemus disp. 15. quia cum desideret delectationem de Deo, & delectatio de Deo cum ipso Deo faciat vnum finem desiderabilem, & tale desiderium proxime feratur in totum finẽ, sequitur non tãtum proxime ferri in ipsam delectationem, sed etiam in ipsum Deum, vt ibidem ostendemus. Deinde non inficior, operationem voluntatis posse vocari adeptionem respectu sui obiecti eo nimirum sensu, quia est finis *quo*, & in ratione finis comparatur cum suo obiecto, sicut possessio pecuniæ cum pecunia. Postremo fateor, affectum voluntatis, qui versatur circa vltimum finẽ, vt delectationem de Deo, quiq; a nobis desiderari potest, & respectu nostri desiderij habet rationem finis *quo*, vocari posse vltimum finem nostrum vt *quo*, quia talis videtur esse finis *quo*, qualis est finis *qui*, cui coniungitur, & cum quo facit vnum integrum finẽ. *Ex obiecto quo & qui fieri vnum integrũ finem.*

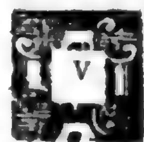
33 Quare cum delectatio de Deo cõparetur vt finis *quo*, cum ipso Deo, vt explicatum est, & ipse Deus sit noster vltimus finis *qui*, non inepte ipsa delectatio de Deo dicitur a S. Tho. vltimus finis: ex hoc tamen non sequitur talem delectationem esse vltimum finẽ simpliciter, & primum desiderabile, vt statim ostẽdemus. Hac eadem ratione delectatio de Deo dicitur a S. Th. optimum inter creata, quatenus coniungit nos vt finis *quo*, ipsi Deo, qui est vltimus, & optimus finis noster *qui*. Porro autem nec delectationem, nec amorẽ amicitiæ erga Deum posse esse finem simpliciter vltimum, nec ad finem nostrum simpliciter vltimũ pertinere, sed supponere integrum vltimum finem priorem, facile probari potest. Primum de delectatione, nam ipsa versatur circa vltimum finem, qui est res nobis coniuncta medio aliquo fine *quo*, vt possessione, est enim delectatio de Deo viso, cuius obiectum est vltimus finis integre constitutus ex Deo, vt re, seu fine *qui*, & visione vt possessione, seu fine *quo*, ergo ipsa delectatio de Deo, etiamsi includat in se Deum, non põt esse vltimus finis noster simpliciter: ac proinde non poterit ad essentiam nostræ beatitudinis pertinere, siquidem ipsa delectatio habet alium vltimum finem, nempe Deum visum, qui in alium vlterius non ordinatur: & hac ratione idem S. Doctor infra q. 4. art. 2. aperte dixit ideo delectationem non esse præcipuã in beatitudine, quia non est noster vltimus finis: intelligi simpliciter vltimum. 34 *S.Thom.*

Hoc ipsum de amore amicitiæ ostendere facile possumus: nam amor amicitiæ versatur circa bonum ipsius Dei, vt bonum ipsius est, & quatenus ei aliquo mõ coniunctum, ergo ipsa dilectio habet alium finẽ vltimum, in quem ipsa ordinatur: ergo nec ipsa, nec delectatio possunt habere rationem vltimi finis simpliciter, & vltimi appetibilis, sed potius circa integrũ vltimum finem simpliciter versantur, ac proinde non possunt ad essentiam beatitudinis pertinere. Hoc ipsum prædicta ratione probare possemus de reliquis omnibus actionibus voluntatis, nempe ad essentiam beatitudinis non pertinere, quia non possunt esse vltimus finis simpliciter. *Amor amicitiæ nõ pertinet ad essentiã beatitudinis. Ricard.*

Sunt præterea rationes duæ, quarum vna id etiam probat de amore amicitiæ erga Deũ visum, altera de delectatione de eodem, quas sequenti cap. afferemus: in hoc vero capite superest solum notandum, prædicta ratione non solum probari contra Ricardum, & alios nullam operationem voluntatis ad essentiã beatitudinis pertinere, sed ẽt multo melius in nulla actione voluntatis sola esse totam nostram beatitudinem, quod alijs etiam rationibus supra confirmatum est.

Nostra sententia ratione propria, & a priori ostenditur.

CAPVT VII.



VNicum, & firmissimum nostræ sententiæ fundamentum est, quod S. Thomas iecit in art. 4. huius quæstionis in hunc modum. Nostra beatitudo in aliquo extrinseco, vt obiecto, nempe in summo bono quod est Deus, collocanda est, vt ex tota q. 2. cõstat: illud autem nos beare non põt, nisi media operatione, quæ sit beatitudo nostra, quam vocant formalem, nobis coniungatur. Præterea hæc operatio, quæ est nostra beatitudo, talis debet esse, & ita nos debet cõiungere summo bono, vt sit proprie adeptio, & possessio ipsius, & talis respectu obiecti beatis, vt possessioni, quæ re ipsa fit, vere assimiletur. Nã quemadmodum, si beatitudo nostra consisteret in pecunijs, illę beare nulla ratione nos possent, nisi nobis tali mõ coniungerentur, qui esset vere possessio ipsarum, ita ẽt obiectum operationis immanentis, in quo dicitur consistere nostra beatitudo, non poterit nos vlla ratione beare, nisi tali operatione nobis coniugatur, quæ sit vere possessio illius in ratione obiecti, & possessioni, quæ manu, & re ipsa fieri solet, assimile- 35 *S. Thom.*

miletur: at qui nulla alia operatio in genere operationis circa obiectum potest habere rationem possessionis, & adeptionis summi boni, nempe Dei, nisi sola clara Dei visio, ergo sola illa est tota essentia nostræ beatitudinis.

36 *Maior debet esse indubitata.*

Hæc nostra ratio iuxta regulas veræ Logicæ optime colligit, & inter propositiones, quas assumit, sola minor propositio confirmatione indiget: ea vero facile probabitur, si ostenderimus, visionem clarã Dei esse veram possessionem Dei, vt obiecti, nullam autem aliam operationem esse. Verum, anteaquam id ostendamus, præmittendum est maiorem propositionem indubitatam omnibus iure optimo esse debere: contendunt enim Scotus, & multi alij beatitudinẽ nostrã debere esse perfectissimã operationem nostrã: vt autem ostendant, vtrum operatio intellectus, an voluntatis nobilior sit, nimium de perfectione vtriusque facultatis disputant. Ego vero existimo, ad rationẽ beatitudinis nostræ, quę in operatione posita est, non esse attendendam perfectionem operationis, sed rationem possessionis, & adeptionis, ita, vt si alicui operationi conueniret vera ratio possessionis, & adeptionis summi boni, etiamsi ea non esset perfectissima operatio, nihilominus veram rationem beatitudinis haberet. Nam quemadmodum supra disputatione 8. capite 3. diximus, beatitudinem nostram nõ esse perfectissimam coniunctionem cum Deo, sed

In qua operatione quærenda est beatitudo.

37 vltimam quæ consistit in operatione, ita etiam non est perfectissima operatio, sed illa, quæ est consequutio summi boni: fateor tamen, eam operationem, cui conuenit esse possessionem summi boni, esse perfectiorem ex suo genere, vt inferius monstrabimus: reliquum igitur est, vt ostendamus solam claram visionem Dei, & nullam aliam operationem immanentem vere esse consequutionem, & possessionem ipsius in genere operationis. Hoc autem sic probatur: nam si aliquis affectus voluntatis vere esset consequutio, possessio, & adeptio summi boni, maxime delectatio de Deo viso, aut dilectio caritatis erga ipsum, neutra autẽ esse potest. Primum quidem non potest esse dilectio caritatis, hæc n. vt dicebamus cap. 4. non magis fertur in rem absentem, q̃ in præsentem, hoc est, in rem clare visam notitia intuitiua, quam in rem obscure cognitam: & quamuis ipsa sit aliqua coniunctio cum Deo, tamen non est talis coniunctio, quæ mereatur nomen consequutionis, & adeptionis in genere operationis immanẽtis, eo quòd quamuis amor feratur in rem cognitam, & ita aliquo modo cognitione pręsentem, tamen ex se, & natura sua non fertur in rem cognitam notitia intuitiua potius, quam abstractiua, & sub velamine fidei: cum autem fertur in rem cognitam sub velamine fidei, nemo dixerit esse consequutionem, quę requiritur ad rationem beatitudinis: ergo coniunctio cum Deo, quę conuenit caritati secundum se, non potest habere rationem cõsequutionis, possessionis, & adeptionis, quę ad rationem, & essentiam beatitudinis requiritur. Adde etiã, quod, vt infra ostendemus, cum amans vere possideat summum bonum, quod amat, media cogitatione, non amore illud possidet, imò vero ipse amor fertur in summum bonum iam ipsa cogitatione ita coniunctum, vt in genere operationis maior consequutio, & possessio excogitari nequeat.

Minor probatur.

Dilectio caritatis non est consecutio Dei.

38

Delectatio de Deo viso non est consecutio Dei.

Deinde probatur, delectationem de Deo viso, vt bono ipsius beati, non esse consequutionem, & possessionem summi boni nam quamquis ea sit aliqua coniunctio cum Deo, & ipsum proxime attingat, vt disput. 15. capite 3. & 4. ostendemus, nihilominus cũ delectatio sit de bono iam adepto, & possesso, est enim de bono præsenti, nullus hactenus dicit, ipsam delectationem esse consequutionem boni, de quo ipsa capitur, sed priorem esse possessionem talis boni: quare nec delectatio de Deo sũmo bono, erit ipsius

39 Dei possessio, & adeptio, sed potius ipsa possessio, & adeptio prior erit delectatione, tanquam obiectum ipsius. His rationibus non solum probatum manet, nullum affectum per se, neque amoris, neque delectationis esse totam nostram beatitudinem, verum et neque ad ipsam beatitudinem essentialiter pertinere, cũ tota essentia beatitudinis sit adeptio, & possessio summi boni, & nullus affectus possit esse adeptio, & possessio, vel aliquid possessionis, & adeptionis, imo vero totam adeptionem, & possessionem tanquam priorem supponat.

Visionem Dei esse veram adeptionẽ summi boni.

Iam vero non difficulter ostendemus, ipsam visionem claram Dei in genere operationis vere esse possessionem, & adeptionem summi boni, ex quo etiam constabit, nulli operationi voluntatis hoc conuenire: nã vera ratio possessionis, & adeptionis in genere operationis versari debet circa obiectum tanquam circa rem, quæ possidetur, & quam consequimur. Obiectũ autem ea solum ratione dicimur possidere, & per operationem consequi, quatenus ipsa facultate, & potentia animæ, tanquam manu, & operatione, tanquam possessione, & consequutione facimus nobis obiectiue præsens: alia enim obiecti possessio, & consequutio intra genus operationis circa obiectum excogitari nequit: perfecta autem possessio erit illa, quæ facit obiectum perfecto modo præsens operanti: hoc autẽ habet sola visio clara Dei respectu ipsius Dei, & non habet vllus affectus voluntatis. Nam cum omnis ope- 40
ratio cognoscentis facultatis hoc habeat, vt vi sua, & propria sua operatione sine adminiculo alterius prioris facultatis, & operationis habeat obiectum præsens eo quod ipsa notitia sit actualis repræsentatio rei cognitæ, efficitur, visionem claram obiecti esse perfectissimam obiecti possessionem in genere operationis, ac proinde visionem claram Dei esse perfectissimam possessionem, & consequutionem summi boni in hoc genere. Porro autem cum facultas appetens non faciat sibi præsens obiectum suum, eo quod affectus facultatis appetentis non sit obiecti repræsentatio, imo vero naturaliter supponat vt priorem obiecti repræsentationem per aliam potentiam, nec ipse affectus per se sufficiat, vt circa obiectum suum versetur, recte diximus, nec vllum affectum esse ipsam totam possessionem summi boni tanquam obiecti, nec ad talem possessionem pertinere, sed potius totam ipsam possessionem omni affectu priorem esse.

Occurritur obiectioni.

Neque obstat, quod Sanctus Thomas locis allegatis capite secundo huius disputationis dicat, delectationem de Deo esse adeptionẽ vltimi finis, & ita posse vocari vltimũ finem: nam vt dicebamus capite pręcedenti, nomine adeptionis non intelligit ibi Sanctus Doctor tale genus operationis, quod cõparatione sui obiecti habeat veram rationem possessionis, & consequutionis, sed loquitur ibi de delectatione, sicut de adeptione, respectu sui obiecti, nempe Dei visi, de 41
quo capitur, quia ex delectatione de Deo & ex Deo ipso fit vnus integer finis, qui constat ex fine *qui*, & fine *quo*, sicut dicitur fieri ex possessione, & re possessa. Nam delectatio se habet instar possessionis, & adeptionis, qui est finis *quo*, est enim operatio coniungẽs nos obiecto suo aliquo modo. & Deus, de quo capitur delectatio, est instar rei possessæ, ad hoc, vt ex vtroque fiat vnus integer finis, quamuis non simpliciter vltimus, vt capite præcedenti notauimus: alioquin Sanctus Thomas sibi manifeste contrarius esset, quia in hac quæstione articulo quarto, aperte docet, affectum voluntatis, præsertim delectationem, nõ esse consequutionem finis, circa quem versatur, ac proinde non pertinere ad essentiam beatitudinis. Obiter etiam obseruandum est, si prædicta testimonia aliquid probarent, nullius certe futura momenti pro sententia eorum, qui dicunt amorem amicitiæ, non tamen delectationem ad essentiam beatitudinis pertinere: siquidem Sanctus Thomas locis citatis solum loquitur de delectatione, non de amore amicitiæ, cum ait fruitionem esse consequutionem, & adeptionem sui obiecti. 42

S. Thom.

Obseruatio.

Ex his,

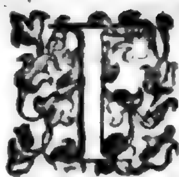
Visionem Dei esse nobilissimam operationem ex genere suo.

Ex his, quæ diximus, non solum colligere licet, solam visionem claram Dei esse possessionem, & adeptionem veram vltimi finis, & summi boni, ac proinde eam solam esse nostram beatitudinem formalem, verum etiam esse nobilissimam operationem ex genere suo, etiam comparatam cum operatione voluntatis: quod tamen diximus non esse considerandum ad rationem beatitudinis. Omissa autem ratione desumpta ex nobilitate, & pręstãtia sui obiecti, qua aliqui vtuntur, nempe quod obiectum intellectus multo nobilius sit, quam obiectum voluntatis, quia verum magis abstractum est, quam bonum, quæ meo iudicio, parui momenti est: id, quod diximus, ex peculiari modo operandi intellectus comparatione voluntatis multo facilius probari potest. Nam intellectus hoc peculiare habet, vt nulla indigeat potentia, & facultate prius operante, qua habeat obiectum suum sibi præsens, sed sua propria operatione facit sibi præsens obiectum, exprimens in se ipsius obiecti similitudinem, in qua repræsentatur: at voluntas dicitur cæca potentia, eo quod ipsa per se non sufficiat ad operandum, neque possit sibimet obiectum suum præsentare, sed in illud præsentatum per intellectum solum operatur: qui sane modus multo minus perfectus est, quam modus operandi, quem habet intellectus: habet igitur intellectio duo, nempe esse ipsam adeptionem, & possessionem summi boni in genere operationis, & esse nobiliorem operationem, quam operationem voluntatis.

Diluitur primum argumentum primæ sententiæ.

CAPVT VIII.

43



IAm vero argumenta aliarum opinionum, quę primo, & secundo capite attulimus, dissoluenda sunt, atque in hoc capite ex quinque argumentis, quæ adduximus in primo capite pro prima sententia, primum solum diluemus.

Solutio primi argum.

Ad primum igitur argumentum primæ sententiæ, quod ex præstantia, & nobilitate operationis desumptum erat, respondeo primum, etiamsi concederemus perfectiorem esse operationem voluntatis, quam intellectus, inde non posse colligi operationem voluntatis esse nostram beatitudinē, quia ad rationem beatitudinis non debet considerari perfectio operationis, sed ratio possessionis, & adeptionis summi boni in operatione, vt præcedenti capite notauimus. Deinde respondeo, operationem intellectus præstantiorem esse in genere operationis, & in modo, quo procedit, quam operationem voluntatis, vt paulo ante notauimus.

Alia solutio.

Responsio ad primã confirmationem.

Ad primum vero, quod adducitur ad probandã excellentiam operationis voluntatis desumptum ab excellentia, & præstantia potentiæ, respondeo, voluntatem non esse nobiliorem facultatem, quam intellectum: nam dignitas potentiæ non potest aliunde melius iudicari, quam ex dignitate, & præstantia operationis: multo autem præstantiorem esse modum operandi intellectus, quam voluntatis, iam supra manifeste ostendimus.

44

Ad secundum, quod in confirmationem eiusdem pręstantię dicebatur, respondeo, multo perfectius nos vniri obiecto per cognitionem, quam per amorem, si consideremus modum tantum operationis in genere naturalis operationis, non in genere moris: nam licet voluntas tendat ad rem secundum se, tamen non fertur in illam, nisi prout eam habet præsentem per intellectum, nec potest voluntas facere sibi rem præsentem, aut sine ope intellectus in illam ferri: at vero intellectus facit sibi rem præsentem, & vi sua sine adiumento alterius potentiæ habet in se ipso obiectum, & fertur ad obiectum, prout in se ipso illud habet repræsentatum, qui modus operandi præstantior est, vt dicebamus. Adde, quod visio clara Dei ita fertur ad Deũ 45
prout est in intellectu, vt hoc non obstet, quo minus feratur ad Deum, vt est in se, quia in intellectu reprę sentatur eodem prorsus modo, quo est in se, cum sit cognitio eius intuitiua.

Solutio tertiæ confirmationis.

Ad tertium, quod in confirmationem eiusdem pręstantię intellectus adducitur, dico operationem intellectus, & voluntatis posse considerari duobus modis. Primum in genere rei, deinde in genere moris. Si loquamur priori modo, nulla est operatio voluntatis, etiamsi comprehendas ipsam dilectionem, & compares cum fide, quę pręstantior sit intellectione, imo vero intellectio præstat, cuius excellentiam, & præstantiam præcedenti capite sub finem explicauimus. Si vero posteriori modo loquamur, concedimus præstãtiorem esse operationem voluntatis operatione intellectus, eo quod ex voluntate, tanquam ex primo fonte, totum genus moris, quod est fundamentum meriti, oriatur: & hac ratione comparauit Paulus caritatem cum fide: neque enim ille considerauit præstantiam huius operationis secundum modum operandi potentię, sed quatenus per eam Deo placemus, quod est cõsiderare in ea genus moris. & hoc eodem sensu loquutus videtur Hugo de Sancto Victore: hac autem ratione desiderabilius quid est amor caritatis, quam intellectio. Si vero loquamur de priuatione visionis, & de priuatione caritatis, & inquiramus, quod magis desiderabile sit, cum distinctione respondendum est. Aut enim sermo est de desiderio caritatis, quo desideramus Deo, vt amico, bonum, & hac ratione possemus magis desiderare, & desiderio nostro præferre amorem cognitioni, & ita magis desiderare carere visione, quam carere amore: si tamẽ loquamur de desiderio, quo hæc duo desideramus, vt bona nobis, magis desiderabilis est visio, quam dilectio; quia in visione est nostra beatitudo, quæ est summum nostrum bonum: ex hoc autem desiderio colligere debemus, quænam sit nostra beatitudo, quia beatitudinem non desideramus desiderio amicitiæ erga ipsam, sed desiderio concupiscentiæ, quia concupiscimus eam, vt bonum nostrum. 46

Paulus.

Priuatio visionis, et caritatis quo se habeant.

Solutio quarta confirmationis.

Ad quartum allatum etiam in confirmationem excellentiæ operationis volũtatis, respondeo, supremum ordinem Seraphinorum, quos in maiori gloria intelligimus esse, sumpsisse nomen ex affectu voluntatis, & amoris propter maius meritum, quod habuerunt in via, quod consideratur in genere moris, & præcipue reperitur in voluntate, in quo quidem genere concessimus perfectiorem esse operationẽ voluntatis, quam intellectus: hoc tamen non obstat, quo minus perfectior sit operatio intellectus in genere naturæ, & operationis, vt diximus: & cum in alia vita caritas erga Deum non habeat esse moris, quia non est libera erga Deũ, ideo in alia vita visio clara Dei simpliciter perfectior dicitur caritate: & quanuis ibi caritas haberet rationem liberi, & moris, & in eo genere præstantior esset, nihilominus visio Dei esset nostra beatitudo, quia esset possessio summi boni, & in genere naturæ esse perfectior, quod satis est ad rationem beatitudinis.

Solutio quintæ confirmationis.

Ad quintum, quod in confirmationem eiusdem afferebatur, dicit Durandus in 4. distinct. 49. quæst. 4. ad quintum, & recentiores aliqui propositionem illam communem, *Illud est perfectius, cuius oppositum peius est*, intelligendam esse in ijs tãtum bonis, quorum vnum non includit aliud, non tamen in ijs, quorum vnum aliud includit: sic eam intellexit Caietanus secunda secundæ, quæst. 142. art. 2. nam bona corporis valetudo melior est, quam sanitas, tamen mala valetudo corporis nõ est peior, quam ęgritudo. Cęterum, quamuis hæc doctrina vera sit, ego tamen nõ video, quo pacto applicari possit argumento allato. Ideo secundo respondent Durandus, & alij, nõ esse similem oppositionem inter odium Dei, & caritatem, & inter visionem 47

Durand.

nem Dei,& priuationem visionis, quia duo priora opponuntur contrarie, duo vero posteriora, opponuntur priuatiue,& hoc satis est (inquiunt) vt argumentum factum nihil probet. Sed, quia posset quis etiam obijcere hoc modo, Ita opponitur error visioni, sicut odiũ
Obiectio. caritati, & tamen odium est maius malum, ideo tertio respondendum est, ea, quæ opponuntur visioni, esse
Responsio. peiora in genere naturæ, sed non in genere moris, sicut diximus, visionem esse perfectiorem dilectione in genere naturæ, in genere autem moris non item.

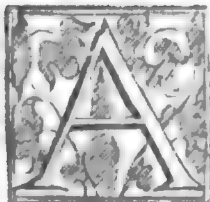
Verum, quia aduersarij ex eo probant, omnem operationem voluntatis esse perfectiorem omni opera-
Dubium. tione intellectus, quia aliqua operatio voluntatis est perfectior, quam aliqua operatio intellectus, nempe caritas, quam fides, nitentes illo principio, *Si species aliqua vnius generis est perfectior alia alterius generis, omnis*
48 *species illius generis debet esse perfectior omni specie alterius generis*, nonnulli recentiores ex professo hic disputant, an possit esse aliqua species sub genere minus perfecto perfectior aliqua specie alterius generis perfectioris: & dicunt, posse quidem ita contingere, asserũtque aliqua exempla in huius sententiæ confirmationem. Nam genus corporis incorruptibilis perfectius est genere corporis corruptibilis, & tamen sub genere corporis incorruptibilis continetur cœlum, quod minus perfectum est quouis animali: alia etiam exempla minoris momenti adducunt, quæ consulto prætermitto.
Illatio ex dicta doctrina. Ex hac doctrina facile ipsi respondent primo argumento primę sententiæ, concedunt enim amorem caritatis esse perfectiorem operationem operatione credendi, quæ est intellectio quædam, ex hoc tamen non sequi amorem caritatis esse perfectiorem omni intellectione, ac proinde visione clara ipsius Dei.

Ego tamen difficile existimo, aliqua, quę continẽtur sub perfectiori genere, esse minus perfecta alijs, quæ
Non probatur auctoris sntia illa. continentur sub genere imperfectiori, nam hoc ipso, quod genus aliquod perfectius est, tota latitudo illius perfectior est: siquidẽ ratio generica, vt generica est, nobilior est, & perfectior. Exemplum autem allatum meo iudicio, nullius momenti est: nam corpus nõ debet diuidi per corruptibile, & incorruptibile, tanquam per differentias, sed proxime per viuens, & nõ viuens, ex quo non sequitur id, quod prædicti Doctores contendebant: hoc autem ita existimo, quia crediderim, nullum corpus suapte natura esse incorruptibile, vt posuit Aristoteles esse cęlum, qui etiam sensit cęlum esse animatum, non anima tantum assistente, sed in-
49 formante, vt notauimus prima parte disp. 183. capite primo. Quare ad primum argumentum multo melius a nobis iam responsum est.

Diluitur secundum argumentum eiusdem sententiæ.

CAPVT IX.

Prima solutio.



AD secundum argumentum primę opinionis respondere quis posset primo, actionem intellectus non esse propter actionẽ voluntatis, sed potius contra: ex quo probat Durãdus in quartum distinctione 49. quæst. 4. nostram beatitudinem esse actionem in-
Actio intellectus nõ est propter actionẽ voluntatis, sed potius contra. tellectus, non voluntatis. Porro autem actionem voluntatis esse propter actionem intellectus, non contra, sic ostendit: sicut appetitus naturalis non est propter se, sed propter formam naturalem, vt appetitus naturalis ad motum est propter formam acquirẽdam per motum, ita appetitus cognoscentis non est propter se, sed propter aliquam perfectionem acquirendam, vt patet in animalibus: ergo eodem modo appetitus rationalis, qui est voluntas, non est propter se, sed propter aliquid melius: nihil autem est ipsa voluntate melius, quam intellectio, ergo ipsa voluntas, & eius operatio est propter intellectionem, tanquam 50
propter aliquid melius.

Verum hac ratione argumento Scoti non possu- *Reijcitur.*
mus satisfacere: nam quamuis concederemus potentiam volũtatis esse propter aliquid aliud, nempe propter intellectionem, quæ esset perfectio quædam ipsius hominis, quam voluntas desiderare posset, inde non sequeretur, ipsam intellectionem esse perfectio- *Amor caritatis non est propter visionem.*
rem voluntate, qua eam appetimus, quia appetitus appetit omne genus perfectionis totius subiecti, in quo est. Adde etiam, quod amor caritatis, de quo hic agimus, & quem cum visione Dei comparamus, non est propter visionem, vt manifeste constat, sed potius visio videtur esse propter amorem, siquidem amor consequitur ipsam visionem: tum etiam amore caritatis non fertur appetitus rationalis in perfectionem subiecti, in quo est, sed in bonum amici: hoc enim peculiare habet appetitus rationalis, quod præter cõmunem inclinationem, qua omnis appetitus quęrit perfectionem eius, in quo est, rationalis quærit etiam aliquando, non propriam perfectionem, sed alterius, nempe amici, & ita hic amor non potest ad visionem ordinari, sed potius contra visio ad amorem, id quod plane videtur dixisse Anselmus. *Anselmus.*

Secundo respondet Caietanus prima parte quæst. *Secunda solutio ex Caietano.*
26. art. 2. & in hac quæstione articulo quarto, Anselmum, ex quo sumptum est secundum argumentum, loquutum fuisse, non de cognitione, & visione, quę est in patria, sed de ea, quæ est in via, quando dixit cognitionem esse propter amorem, non tamen amorẽ propter cognitionem, atque ita argumentum nullam vim habere. Verum quamuis Anselmus loquatur tantum 51
de cognitione, quã habemus in via, difficultas tamen argumenti adhuc permanet: quia satis per se manife- *Anselmũ ment.*
stum est, etiam in patria amorem non esse propter visionem, sed potius visionem propter amorẽ, siquidem visionem consequitur amor, non contra: ideo respondet ipse alio modo.

Inquit igitur, quamuis in patria amor amicitiæ er- *Tertia solutio ex eodem Caietano.*
ga Deum non sit propter visionem ipsius Dei, non enim beatus amat Deum hoc amore, quia desideret ipsum videre: tamen quia Deus in patria amatur clare visus, & visio ibi non concurrit per accidens, sed per se, ideo amor Dei in patria refertur ad visionem, sicut ad finem: amat enim beatus (inquit Caietanus) visionem illam amore concupiscẽtiæ, vt adeptionem finis, quod est amare ipsam visionem, vt finem, neque in hoc est (inquit ille) vlla amoris peruersitas, quia bene potest quis diligere visionem, vt finẽ amore concupiscentiæ, quamuis non possit amore amicitiæ. Verum quis non videat hanc subtilitatem Caietani inanem esse, & in hac doctrina ipsum constanter non loqui? fateamur enim visionem Dei amari posse, vt finem, amore concupiscentiæ, & in eam hoc modo referri amorem, vt in finem, quod nullus inficiatur, & talem amorem non esse inordinatum: ex hoc tamẽ nihil responderi potest argumento Scoti. Nam cum ille contendit visionem Dei referri ad amorem, vt ad finem, at vero amorem non referri in visionem, sicut in finem, non loquitur de amore concupiscẽtiæ, quo desideramus videre Deum, sed amore amicitiæ erga ipsum: hic autem amor nõ potest ordinari in visionem, 52
sicut in finem, quia non amamus Deum hoc amore, vt ipsum videamus, sed potius videmus Deum vt ipsum diligamus. Quare si Caietanus de amore concupiscentiæ loquatur, vt ratio eius indicare videtur, difficultatem argumenti declinare contendit: si autẽ intelligat de amore amicitiæ erga Deum, vt verba ipsius initio indicant, nulla ratione defendi potest, quod ipse ait, amorem amicitiæ erga Deum referri in ipsam visionem, eo quod visio concurrat ad hunc amorem ex parte obiecti, non per accidens, sed per se: quoniam ad hunc amorem non concurrit visio ipsa, vt obiectum amatum, neque vt finis, sed tantum, vt conditio afferens

53 rem obiectum. Vt enim ostendemus disputatione 15. capite 4. respectu amoris cócupiscentiæ, quo amamus Deum videre, visio est, & conditio afferens obiectum, & finis, vt adeptio, & consequutio: at vero respectu amoris amicitiæ erga Deum solum se habet, vt conditio afferens obiectum, ac proinde amor non fertur in ipsam, nec in ipsam refertur, vt in finem, sed potius ipsa in amorem. Caietanus vero, vt aliquo modo videretur sibi respódere, ex amore amicitiæ erga Deum ad amorem concupiscentiæ facile dilapsus est: quia quamuis videret visionem cócurrere ad amorem amicitiæ ex parte obiecti, sciebat tamen non cócurrere vt obiectum, sed tantum vt conditionem: vt ergo ostenderet amorem etiam ordinari ad ipsam cognitionem, vt ad obiectum amatum, relicto amore amicitiæ erga Deum, de quo cœperat loqui, diuertit ad amorem concupiscentię, quo Deum, vt videndú, aut vt visum amamus: quare nec constanter loquitur, nec argumento Scoti satisfacit.

In quo deceptus sit Caiet.

Solutio alia ex Soto.

Tertio, prædicto arguméto respondet Sotus in quartum d. 49 q. 1. art. 3. Ansel. cuius autoritate nititur Scotus, locutum solum fuisse de cognitione, quá habemus in hac vita, & hanc referri, & esse propter amorem: at vero in patria, inquit Sotus, visio nó ordinatur nec est propter amorem, sed potius ipsa est, in qua voluntas quiescit: quare vita beata incipit in hac vita a fide, & progreditur per amorem ad Deum, qui tandem per visionem possidendus in alia vita est. Verum hæc doctrina Soti non dissoluit difficultatem arguméti propositi: nam licet Anselmus loquatur solum de cognitione, quá habemus in via, & de hac dicat esse propter amorem, ne sit peruersus ordo, & quamuis verú sit vitam nostram beatam incipere in hac vita a fide, & progredi per amorem erga Deum: nihilominus, cum negari non possit visionem etiam in patria esse propter amorem

Non satisfacit argumento.

54 rem caritatis erga Deum, amorem autem nó esse propter visionem, adhuc difficultas manet, qua ratione vita nostra beata in visione posita sit, & in ea, vt in vltimo quiescat voluntas, & non potius in amore.

Mens Anselmi ex contextu eruitur.

Quare, vt argumentum Scoti diluamus, in primis præmittendum est, Ansel. non dixisse vniuersim, ordiné peruersum esse, amare vt intelligas, nec dixisse, solum esse rectum ordinem, intelligere vt ames, etiamsi hoc verú sit, sed toto illo capite citato loquitur de creatura rationali, & contendit effectam esse a Deo participem rationis, vt amaret Deum, & summum bonum propter ipsum, & non propter aliú, quod facit per caritatem. ex hoc autem, quod facta fuerit creatura rónis particeps, vt amaret, colligit fore, vt illud summú bonum aliquando consequeretur, ne hic amor frustra videretur esse. Solum igitur contendit Ansel. cognitioné huius viæ in creatura rationali ad hoc fuisse, a Deo institutam, vt amaret Deum in hac vita, & possideret in alia: possessionem autem summi boni in alia vita non cóstituit Ansel. in fruitione, aut amore, sed secundum veriorem quidem séntiam in visione posita est: tametsi et doceat creaturam rationalem ad hoc etiam ordinatam esse, vt Deo fruatur in alia vita: quocirca ex sola Ansel. autoritate nihil contra nos probari potest.

Cęterú, quia omissa et Anselmi auctoritate, semper difficultas argumenti manet, eo quod visio clara Dei suapte natura ad amorem ipsius Dei ordinem habeat,
55 non tń cótra amor ad visionem: ideo enitendú est difficultatem dissoluere, cuius fundamentum illud præcipuum est, quod finis præstat ijs, quæ sunt ad finem.

Vera solutio argumenti ex mente authoris.

Respondeo igitur, non oé illud, ad quod aliud ordinatur, præstántius esse eo, qđ ordinatur, etiamsi suapte natura ad illud ordinetur: namq; natura, & substantia ordinatur ad suas operationes, & tamen operationes non sunt præstantiores substantia ipsa. Ex voluntate etiam operantis interdum absque vlla inordinatione aliquis refertur ad id, quod minus perfectú est: Deus enim voluntate sua ordinauit, & fecit incarnationem filij sui propter salutem hominum, cum tamen ipsa incarnatio multo præstantior sit hominum salute.

Cum igitur illa propositio, *Finis præstat ijs, quæ sunt ad finem*, intelligi debeat de eo, quod habet veram rationem finis, & ad quod, vt ad finem, cætera referuntur: 56
finis autem solum dicatur respectu voluntatis, sequitur, illud esse cæteris præstantius, quod est finis alicuius voluntatis ordinate volentis: nam qui peruerse vult, potest referre id, quod perfectius est, ad imperfectum.

Respectu voluntatis Dei quomodo se habeant visio & dilectio beati.

Hoc supposito, aut sermo est de voluntate Dei ordinantis visionem ad dilectionem, etiam in patria, sicut natura sua visio ad dilectionem suam ordinatur, & respectu voluntatis Dei neque visio, neque dilectio, qua beatus ipsam amat, habet rationem finis: quia, vt prima parte, disputatione 82. capite 2. diximus, nulla res creata Deo comparatur vt finis, sed omnia habent comparatione diuinæ voluntatis rationem mediorum, ipsa autem sola bonitas increata rationem finis, quia omnia propter semetipsum operatus est Dominus: inter ipsa autem media accidere potest, vt absque vlla inordinatione id, quod præstantius est, referatur ad aliud minus nobile, vt dicebamus de incarnatione Christi, & salute hominum, ita vt tandem omnia in perfectissimum finem referantur, sicut hæc duo, in bonitaté, & gloriam ipsius Dei.

Cóparatione nostræ voluntatis quo se habeant visio Dei & amor caritatis ipsius.

Si vero loquamur de visione clara Dei, & amore caritatis erga ipsum comparatione nostræ voluntatis, vt ipsa velit vnum propter aliud eo ordine, quo inter se postulant in perfectione comparari, nihil etiá probat argumentum. Nam si homo appetat visioné, & amorem caritatis erga Deum, & hæc duo consideret vt bona sui ipsius, & ea amet, & desideret vt bona sui ipsius, & ea amet, & desideret, vt bona propria, non debet velle visionem propter amorem, tanquam propter finem, quasi maius, & desiderabilius sit amare Deum, quam videre ipsum, quia maius bonum est videre, vt ostendimus: si tamen aliquis putaret maius bonum esse amare in patria, quam videre, non inordinaté cuperet videre, vt amaret. Quodsi aliquis velit videre, vt amet, non gratia sui, sed gratia amici, quia per amorem propinquius videtur accedere ad amicú,
vt amicus est, quam per visionem: esset etiam ordinatus affectus: tunc autem amor non desideraretur, vt proprium bonum, sed vt bonum amici. Superest igitur, vt visio solum ordinetur suapte natura ad amoré caritatis, non tanquam ad finem, sed tanquam ad effectum, sicut supra diximus. Ex hoc autem non sequitur, sua natura perfectiorem esse amorem ipsa visione, siquidem etiam quæcunque substantia ad suas operationes suapte natura ordinatur. 57

Notanda.

Adde etiam, quod cum dicitur, finis præstat ijs, quę sunt ad finem, ita debet intelligi, vt bonitas finis præstantior sit bonitate mediorum, quia bonitas finis est gratia sui, bonitas autem mediorum est gratia alterius: accidere autem potest interdum, vt id, quod secúdum suam naturam perfectius est, consideratum tantum prout vtile ad aliud, quod suapte natura minus perfectum est, voluntate operantis assumatur vt medium, ea tamen ratione, qua assumitur vt medium, minus perfectum est: nec semper inordinate procedit, qui magis perfectum ordinat ad minus perfectú, nam interdum fit secúdum rectam rationem, vt opus perfectioris virtutis assumatur, vt medium ad opus virtutis minus perfectæ.

Solutio reliquorum argumentorum primæ sententiæ, & aliarum opinionum.

CAPVT X.

Solutio tertij argumenti principalis.

TErtium, & quartum argumentum, quæ supersunt ex prima opinione, facilia sunt. Ad tertium igitur in ordine respondeo ex dictis capite 7. non solú amore vniri nos Deo secundum se, quia amor dicitur ferri ad rem, vt est in se, sed etiam visione eodem modo nos cum Deo vniri. Nam quamuis intellectus nó dicatur 58

rem

rem ad se trahere, quia in se exprimit similitudinem rei, quam cognoscit. me quotiescunq; visio est, quam vocant intuitiuam, cum fit rei, sicuti est, ita vnit intellectũ rei intellectæ, vt vniat cum re, vt est in seipsa: sic ergo visio vnit beatos Deo secundum se non minus, quam amor: antecellit autem visio amori, quia visio est adeptio summi boni, vt statim dicemus, amor autem non item.

Solutio quarti principalis. Ad quartum argumentum respõdeo, beatitudinem nostram esse quidem vltimam nostram perfectionem & propterea esse operationem, non autem habitum, seu formam per modum actus primi, quia operatio est vltima nostra perfectio: siquidem natura nostra operatione, tanquam vltima nostra perfectione, perficitur: ex hoc tamen non sequitur, beatitudinẽ nostram debere esse vltimã operationem, quæ est amor. Nam ratio à nobis facta disp. 5. cap. 3. solum probat beatitudinem nostram positam esse in secundo modo perfectionis, qui vltimus est, nempe operationis, quia debet esse vltima perfectio in genere, non quia debet esse talis vltima perfectio, quæ est vltima operatio, sed in eo postremo genere perfectionis, quod pertinet ad operationem, debet esse talis operatio, quę sit adeptio summi boni: hæc autem est visio, vt probatum est.

59 *Quinti argumenti solutio.* Ad quintum dico, primum, dilectionem non esse adeptionem vltimi finis, sicut est ipsa visio, & ideo amorem non debere esse beatitudinem nostram. Porro autem amorem non esse adeptionem summi boni, capite 7. satis, superque ostensum est. Deinde, quod in eodem argumento afferebatur in confirmationem, nullius momenti est: nam ex eo, quod dicamus visionem esse adeptionem, & consequutionem summi boni ratione repræsentationis, non sequitur, solam cognitionem pecuniæ esse possessionem illius: nam alio modo possidemus, & adipiscimur summum bonum, quã pecunias: has enim possidemus corporali apprehensione manus, aut quasi apprehensione corporali, hoc est, ficto aliquo opere ex iuris cõcessione: at summum bonum apprehendimus, & cõsequimur operatione immanẽti; nullam autem operatione immanentem in genere operationis immanentis, præter cognitionem, esse adeptionẽ summi boni, capite illo 7. monstrauimus. Denique rationem adeptionis non esse colligendam ex perfectione operationis, ibidem etiam diximus: quare licet amor esset perfectior operatio, quam visio, non proinde esset adeptio Dei: nihilominus addidimus, visionem nõ solum esse adeptionem, & possessionem summi boni, sed etiam esse perfectiorem.

60

Sexti argumenti varia solutiones. Sextum argumentum multo difficilius est, in cuius solutionem varia Doctores docuerunt: singulorum tamen examinatis sententijs, veriorem pronunciare, non erit difficile. Et primo quidem Sotus in quartum dist. 49. quæst. 1. artic. 4. in fine ante solutionem primi *Prima solutio ex Soto.* docet eum, qui videret Deum, tamen ipsum non diligeret, nec de eo delectaretur, non fore beatũ, eo quod beatitudo sit congregatio quædam omniũ bonorum, & ea ratione visionem ipsum dicit esse beatitudinem, quia virtute contineat hæc omnia. In qua sane doctrina Sotus secum non satis cõstat, nam si visio sola Dei est tota essentia beatitudinis, vt ipse antea concessit, et *S.Thom.* plane affirmat Sanctus Thomas articulo quarto, & vltimo huius quæstionis, quem ipse Sotus defendere contendit, plane consequitur, amorem, & delectationem ad essentiam beatitudinis non pertinere, ac proinde nihilo minus eum fore beatum, qui Deum videret, ipso tamen non frueretur, nec diligeret, quã si videret, amaret, & ipso frueretur: aut si beatus non esset, 61 qui solum videret, dicat obsecro Sotus essentiam beatitudinis in sola visione nõ esse, & plane contra Sanctum Thomam profiteatur, & cum alijs pronunciet, essentiam beatitudinis ex visione, & amore, & delectatione conflari.

Recentiorum alia solutio. Recẽtiores vero nõnulli Thomistæ in genue etiam fatentur illum, qui Deum videret, ipsum tamen non diligeret, nõ fore beatum: nihilominus in sua opinione de essentia beatitudinis persistunt, & simul defendere contendunt essentiam beatitudinis non constare pluribus operationibus formaliter, sed sola operatione intellectus: ita tamen vt ea beatitudo non sit, nisi etiam actu sit causa amoris, itaque essentiam beatitudinis non constituunt in sola visione, quatenus visio est, sed cum respectu causæ ad amorem: quare (inquiunt) impedita eius efficacitate, non constituet hominem beatum. Verum effugium hoc absque fundamento videtur excogitatum, nam qui docent in sola *Exploditur.* visione positam esse essentiam totam beatitudinis, ea ratione id docent, quia merito existimant totam essentiam beatitudinis in eo sitã esse, vt quis possideat summum bonum: quod si ratio possessionis conuenit soli visioni, vt secundum mentem Sancti Thomæ supra probatum est, cum relatio illa causæ respectu amoris nihil pertineat ad rationem consequutionis, vt consequutio est, nihil etiam ad rationem beatitudinis pertinet: at aut igitur dicant vtranque operationem requiri ad essentiam beatitudinis, aut fateantur eum, qui videret Deum, sola visione beatum fore, nec ex solo defectu illius relationis huic homini videnti Deum beatitudinem denegent. 62

Tertia solutio. Alij vero etiam Thomistæ volẽtes defendere cum Sancto Thoma essentiam beatitudinis in sola visione consistere, docent illum, qui videret Deum, nõ fore dicendum beatum, quia nomen beatitudo non est impositum ad significandam solam essentiam beatitudinis, sed etiam expulsionem notabilis miseriæ, quale est peccatum. Verum hi Doctores manifestæ contradictionis conuinci possunt: impossibile enim est, nomen aliquod non significare essentiam ipsius significati, quod tali nomine a nobis nuncupatur: vel igitur sola visio habet totam essentiam significati beatitudinis, vel non habet totam essentiam: si sola ipsa habet totam essentia significati beatitudinis non potest non significari nomine beatitudinis: impossibile enim videtur id, quod habet essentiã significati hominis, non significari nomine hominis: Si vero sola visio non habet totam essentiam significati huius nominis, sed significatum aliquid aliud includit, sine quo tali nomine non denotaretur: sequitur, nulla ratione dicendum esse, essentiam beatitudinis consistere in sola visione, sed aliquid aliud in essentia talis significati includi. *Beatitudo non est impo sita ad significandam solã visionem.* *Refellitur.* Accidit enim non raro, vt significatum vnius nominis non solum includat essentiam significati alterius nominis, sed etiam aliquod accidens illius, aut significatum alterius etiam nominis simul: sicut, si vera esset opinio eorum, qui dicunt beatitudinẽ constitui, & essentialiter compleri visione, & amore, significatum nominis *Beatitudo*, quatenus hoc nomine significatur, essentialiter comprehenderet duo significata, nẽpe huius nominis *visio*, & huius nominis *dilectio*, & tunc deberemus dicere, de essentia beatitudinis est visio, & dilectio, quamuis de essentia visionis non sit dilectio: nam eo modo loquendi solum volumus dicere, de essentia significati huius nominis *Beatitudo* esse totum illud, quod simul eo significatur. Similiter dicemus disputatione 21. de essentia beatitudinis esse perpetuitatem, quamuis sit accidens visionis, quia significatum huius nominis *Beatitudo*, nõ est sola visio, sed etiã perpetuitas: aut igitur in significato beatitudinis, prout tali nomine significatur, includitur essentialiter non sola visio, sed et expulsio notabilis alicuius miseriæ, aut includit sola visio: si dicant prædicti Thomistæ, includi solam visionem, tũc superest difficultas, quo ille, qui antea erat in peccato, sola visione beatus possit: si vero dicant, sub significato illius nominis includi etiam expulsionem notabilis miseriæ, nempe peccati videamus, quonam illa miseria excludatur, verum sola visione, an aliquo alio: atqui sola visione id fieri, nolunt ipsi concedere, vt statim videbimus, ergo dicere debent, aliquo alio præter visionem: ac proinde necesse est, vt fateantur, aliquid aliud, præter visionem, 63

sione, pertinere ad essentiã significati huius nominis *Beatitudo*: facile igitur ex ipsorum principijs, contradictionis manifestæ conuinci possunt.

64 Quare, vt defendamus sententiam Sancti Thomæ de essentia beatitudinis, quã hactenus multo veriorẽ esse dixi, necessariũ existimo asserere, et eum, qui esset in statu peccati, si ab eo statu in statum visionis claræ Dei repente transferretur, negata illi dilectione caritatis Dei, & gratia etiam habituali, vt in casu posito dicebamus, emundatum iri ab omni macula peccati sola visione Dei, & ita vere, & essentialiter fore beatũ: alioqui consentaneè principijs huius opinionis non philosopharemur.

Vera solutio ex mente Auctoris.

Ratio vero perspicua est, nam si sola visio absque vlla operatione, seu forma est tota essentia beatitudinis, & summæ felicitatis nostræ, ipsa ex se talis naturę esse debet, vt secum non patiatur infelicitatem, & maximam miseriam, quæ excogitari potest, nempe peccatum: ergo sola visio ex se necessario emundat a macula peccati. Porro autem peccatum actionis cum visione clara Dei esse non posse, disputatione decima octaua, ex professo probabimus: quare si aliquis ex actu peccati, in quo erat, assumeretur ad visionem, in eodẽ temporis momento, quo videret Deum, a peccato cessaret, sicque omnino emundatus ab omni peccati macula vere beatus esset. Quo circa non possum non mirari aliquos Theologos, qui, vt defenderent sententiam Sancti Thomæ de essentia beatitudinis, non valentes intelligere, quo pacto sola visione emundari possit quis a macula peccati, plane concesserunt, posse fieri hominem beatum, simul manentem in statu, & macula peccati.

Ratio aperta.

65 Ceterũ explicare oportet, quo pacto sola visio absque gratia habituali, & dilectione caritatis, & dolore de peccato, possit hominem emundare a peccato, & ipsum beare. Hoc aũt difficile sane non est, si consideremus, quid sit status peccati, in quo homo dicitur manere, postquam peccauit tum etiam naturam, & qualitatem claræ visionis Dei. Status autem peccati nihil aliud est, quam macula peccati, qua dicitur homo esse maculatus, hæc autem, vt ostendemus infra disp. 139. est & priuatio gratiæ habitualis, quam vocat Sanctus Thomas infra quæst. 86. art. 1. & 2. priuationem nitoris gratiæ, & est respectus quidam rationis ad præteritum peccatum nondum retractatum eo modo, quo ibi explicabitur. ex quo respectu rõnis dicitur homo adhærere, & conuersus manere ad creaturam, quam pręterito peccato dilexit. Et quamuis hæc macula talis naturæ sit, vt sola Dei volũtate, aut sola Dei acceptatione, & fauore, absq; intrinseca mutatione in ipso peccatore, deleri non possit, etiam de potentia Dei absoluta, vt infra disputatione 139. cap. 5. dicemus: tamen non proinde dicendum est, quãuis intrinseca mutatione peccatoris eam deleri posse. Nam per actum fidei, post quam homo peccauit, & per actum attritionis aliquo modo realiter mutatur homo, & tamen nulla tali mutatione deletur, aut deleri potest, quia nullam cum macula oppositionem habet. Debet igitur esse talis mutatio, quæ suapte natura opposita omnino sit maculæ, nec fauore Dei indigeat, vt eam deleat, sed condigne omnino eam expellat: huiusmodi autem
66 esse visionem claram Dei, facile probari potest. Et primum quidem, si loquamur de macula peccati ea parte, qua est priuatio solum gratiæ habitualis, optime intelligitur tolli in patria, concessa solum visione clara Dei, absque vlla dilectione, aut habitu; quoniam cũ dilectio denegetur, quæ necessario consequeretur visionem, hoc ipso tollitur debitum habendi gratiam habitualem, & ipsam dilectionẽ, quæ per se sine habitu suppleret, & tolleret priuationem illam nitoris. Hoc autem debito sublato, efficitur, vt iam priuatio illa gratiæ habitualis desinat esse priuatio, & habeat solũ rationẽ cuiusdam simplicis negationis: negatio autem simplex non est macula peccati, sed eatenus tantum habet rationem maculæ, quatenus est priuatio: qua

Explicatur fuse quõ visio sola Dei emundet a peccato.

ratione disputatione 206. cap. 4. dicemus, optime posse tolli peccatũ originale, quod in sola priuatione gratiæ habitualis consistit, absque vlla positiua mutatione, ex eo solum, quod ablato debito habendi illã, priuatio eius stat sola negatio, quæ non potest esse peccatum vllo modo.

Præterea, quod spectat ad relationem rationis, qua dicitur homo propter præteritum peccatum manere conuersus ad creaturam, recte tolli potest per solã visionem. Quoniã cum visio talis naturæ sit, vt si a Deo relinqueretur, & ei cõcederetur concursus debitus, necessario eliceret dilectionem Dei, qua tolleretur omnis conuersio ad creaturam, & bonum commutabile, ex ipsa etiam, antequam sequatur dilectio, sequitur ordo quidam, & relatio extrinseca, seu rationis, in volũtate conuersionis ad Deum, qui est terminus opposi-
tus creaturæ, quam quidem relationem appellat Sanctus Thomas tentionem, dotem animæ beatæ, vt inferius disputatione 17. cap. 2. ostendemus. Dicitur autẽ tentio, quia ratione visionis claræ dicitur iam voluntas habere Deum, vt summum bonum amabile propter ipsum: tenere vero dicitur, quia ita clare repræsentatur intellectui, vt nisi visioni vis inferatur, denegato ei concursu, volũtas necessario in tale summum bonum feratur. 67

Relatio rationis ex præterito actu peccati tollitur per solam visionem.

S. Thom.

At obijciet aliquis, eadem ratione dici posse, per solam cognitionem fidei, quæ ita congruit arbitrio, vt statim ipsum moueat ad dilectionem Dei, deleri maculam peccati, siquidem ita præsentem facit Deũ voluntati, vt voluntas ipsum statim amaret, si ei non negaretur concursus Dei, sine quo operari non potest. Respondeo, diuersam esse rationẽ: nam voluntas pręuenta cognitione fidei congrua, cui reuera cõsentiret, si Deus ei concederet concursum, iuxta id, quod talis cogitatio postularet, non ita determinatur ab illa cogi-
tatione, vt necessario in eam partẽ moueretur, sed moueretur ex seipsa libere, si Deus cum ea vellet cõcurrere, & ideo nisi actu diligat Deum, non est sufficiens talis cognitio, vt voluntas per illam absque vllo actu dilectionis dicatur tenere Deum: at vero, quia per claram Dei visionem ita determinatur voluntas ad diligendum Deum, vt non possit non ipsum diligere, ideo merito dicitur per illam Deum tenere, vt amicum, antequam ipsum actu diligat. Ac proinde per solam fidem non dicitur voluntas plene conuersa ad Deum, vt ad finem super omnia diligendum: per solam autem visionem dicitur omnino conuersa, ita vt per hãc conuersionem auferatur conuersio tota, quam habebat per peccatum ad creaturam. Hanc autem perfectionem merito tribuimus visioni, eo quod ipsa absque vllo alio sit nostra summa felicitas, vt satis a nobis probatum est, cum summa autem felicitate nequeat esse summa miseria peccati. 68

Obiectio.

Solutio.

Cogitatio fidei congrua non est tentio Dei, sicut est visio.

Ceterum hac etiam ratione nos vrgent aduersarij, conuersio per modum habitus, qua homo dicitur in peccato esse, relicta fuit ex actuali libera conuersione, ergo illa non potest tolli nisi per actualem, & liberam conuersionem, ac proinde non per solam visionem. Hanc tamen rationem futilem esse, disput. 207. cap. 3. facile ostendemus, vbi probabimus per solum habitum gratiæ posse remitti peccatum sine actuali & libera conuersione: adde etiam, quod si hæc opinio aduersariorum vera esset, sequeretur neque per actum caritatis in patria deleri posse peccatum (quod est absurdum) nam actus caritatis in patria non est liber, vt infra, disputatione decima sexta, patebit. Cetera vero, quæ pro alijs opinionibus adducta sunt, ex ijs, quæ diximus, diluta etiam manent.

Obiectio alia.

Solutio.

An bea-

An beatitudo nostra sit operatio intellectus speculatiui incomplexa.

DISPVT. XII.

Beatitudinem alterius vitæ operationem esse incomplexam speculatiui intellectus.

CAPVT I.

1 Scotus.



QVanquam Scotus nihil de hac controuersia expresse tractat, tamẽ ex principiis doctrinæ ipsius, quam habet q. 4. prologi §. *Ad quæstionem igitur*, & §. *Secundus articulus*, plane colligitur, quid in hac re ipse senserit. Affirmat enim Theologiam viatorũ ea etiam parte, qua versatur circa Deum, & necessarias veritates ipsius, esse practicam: quam sententiam ipse colligit ex definitione praxis, quam tradit in ea quæstione §. *Dico igitur*, quæ talis est. *Praxis est actus alterius potentiæ, quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter rationi rectæ adhoc, vt sit actus rectus.* Ex qua definitione constat in sententia ipsius Scoti praxim esse actionem voluntatis, quæ natura sua posterior est intellectione: ex eadem et definitione colligit ipse Theologiam viatorum ea parte, qua versatur circa Deum & veritates necessarias, esse practicã, quia ea intellectio practica est, quam consequitur praxis; huiusmodi autem est cognitio Theologica circa Deũ, eo quod moueat voluntatem ad dilectionẽ ipsius Dei dilectio autem sit praxis, vt patet ex prædicta definitione. Ex his vero principiis, vt diximus, plane consequitur, idem omnino in sententia Scoti dicendũ esse de ipsa clara visione Dei: hæc enim et mouet affectũ voluntatis erga ipsum, qui est praxis iuxta definitionem traditã, ergo visio ipsa Dei erit actio practici intellectus: quid vero sentiat de intellectione ipsius Dei, qua intelligit seipsum, iam retulimus 1. parte, disputat. 69.

Praxis quid secundũ Scotũ.

Vera sententia. Verum, cum non sit nobis liberum vti nominibus, prout libet, sed ea duntaxat ratione illis vtendum sit, qua antiqui philosophi vsi sunt, vt 1. parte, disp. 8. c. 1. & 5. notaui, atque, vt ibidem ostendi, de ratione practicæ intellectionis sit, vt habeat pro obiecto praxim ipsam, quæ nihil aliud est, quã operatio, seu actio cuiuscunque potentiæ, & non solius voluntatis: efficitur, visionem ipsam Dei non posse esse practicam intellectionẽ. Id quod eisdẽ omnino rationibus probandum est, quibus ostendimus in ea disput. Theologiam nostram, quatenus circa Deum, & veritates ipsius necessarias versatur, non esse practicã: & quemadmodum ostendimus ibi, & dispu. 69. nihil obstare, quod Theologiam nostrã, quatenus versatur circa Deum, & scientiam, quam Deus de seipso hẽt, consequatur affectus dilectionis, quo minus sit vere speculatiua, quia et speculatiuam cognitionem consequi potest affectus; eadem ratione de visione clara, qua beati Deum vident, philosophandum est, ita vt absolute, & simpliciter dicatur speculatiua, etiamsi moueat voluntatẽ ad amorem Dei. Quare, quæ dicenda erant de praxi, & de practico contra Scotum, non erit opus hoc loco repetere, disputatione enim allegata vberius tractata a nobis sunt. Quo circa neque sententia Soti nobis probatur, qui in 4. distinctione 49. quæstio. prima, artic. 4. post. 5. conclusionem concedit Scoto, visionem claram, quam beati de Deo habent, esse quodam modo

2

Sotus. practicam, & quodam modo speculatiuam: quam sententiam prius tradiderant Ægidius quodlibe. 5. quæstione sexta, & Henricus quodlibeto. 12. quæstione quinta. Horum igitur sententia nobis ob easdem rationes loco allegato adductas non probatur, nam ad rationẽ practicæ notitiæ non satis videtur, sicut hi doctores existimare videtur, vt notitia moueat affectum.

Ægidius. Henr.

3

Præterea ex eodem principio facile impugnabimus id, quod docet Paludanus in 4. distinctione 49. quæstione 3. articulo 2. & rationem, quę ad id asserendum adducitur: inquit enim, duplicem esse beatitudinem, alteram speculatiuam, quę consistit in sola visione, alteram vero actiuam, quę in actione intellectus practici, & dilectione, sed præcipue in dilectione posita est. Fundamentum vero Paludani est, quia visio clara Dei non possit mouere volũtatem, neque ad amorem, nec ad delectationẽ, sed ad hoc, vt moueatur voluntas aliquo affectu, præcedere debeat in intellectu dictamen practicum de amãdo, aut de ipsa delectatione, quo affirmet intellectus, *O portet diligere*, aut, *oportet delectari.*

Sententia Paludan.

Fundamentum.

Refellitur. Hanc igitur sententiam falsam esse, ex præcedenti doctrina facile ostendemus: primum, quia friuolum omnino est, distinguere duas beatitudines, alteram solius speculationis in intellectu, alteram actionis in voluntate, vt disputatione 10. capite 2. contra eundẽ Paludanum notauimus. Deinde, quia sola visio clara, quam beatus de Deo habet, sufficiens est, vt moueat voluntatem ad amorem, & delectationem, vt 1. parte disputatione illa citata dictum est. Porro autem necessarium non esse iudicium compositionis, quo quis indicet amãdum esse, aut habendum esse affectum delectationis, sed sufficere simplicem apprehensionem speculatiuam obiecti secũdum bonitatem ipsius, manifeste monstrabimus infra disputatione 44. capite 2. dicamus igitur, nostram beatitudinem esse solam visionem claram Dei, eamque esse operationem intellectus speculatiui. & non practici, vt recte docet S. Thom. articulo citato.

Primo.

Secundo.

4

Verba difficilia Sanct. Thom. Cęterum Sanctus Thomas habet quædam verba difficilia in articulo quinto, ait enim, *Ideo vltima, & perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione, secundario autem in operatione practici intellectus ordinantis actiones, & passiones humanas, vt dicitur in 10. Ethicorum capite 7. & 8.* Hæc autem verba difficilia sunt, si recte expendantur: nam vel loquitur Sanctus Doctor de beatitudine futuræ vitæ, vel de beatitudine præsentis, si loquatur de beatitudine futuræ vitæ, falsa videtur doctrina ipsius. Primum, quia si tota consistit in contemplatione, neque secundarie consistere poterit in actione intellectus practici: deinde, quia in futura patria non sunt futurę passiones, quo modo igitur ait Sãctus Thomas beatitudinem futuræ vitæ secundarie positam esse in actione intellectus practici ordinantis passiones? Postremo, quia frustra adduceret Sanctus Thomas testimonium Aristotelis ad comprobandam suam sententiam; siquidem Aristoteles non nouit veram beatitudinem futuræ vitæ, de beatitudine vero huius vitę nõ videtur intelligi posse, cum Sanctus Thomas plane loquatur de beatitudine, quæ nos manet in alia vita.

Ratio difficultatis ostenditur.

5

Quare nonnulli Thomistæ cum Conrado prædicta verba aliter legunt, sicut modo iam leguntur in textu Romæ excuso, & emendato, vbi ita dicitur: *Et ideo vltima, & perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione, beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem, & principaliter consistit in contemplatione, secundario in operatione intellectus practici ordinantis actiones, & passiones humanas, vt dicitur in 10. Ethicorum c. 7. & 8.* Et hæc lectio mihi videtur verissima, cõgruit enim cum ijs quę præmisit S. Doctor in principio articuli his verbis, *Respondeo, quod, sicut supra dictum est, duplex est hominis beatitudo, vna perfecta, alia imperfecta*: Nusquam autem de beatitudine imperfecta disputauerat, vsque ad hunc articulum, in eo igitur ostendit, in quo posita sit perfecta

Solutio & explicatio verborum.

fecta beatitudo, nempe in contemplatione, & visione clara Dei, & in quo consistat beatitudo imperfecta vitæ, de qua & nos cap. sequenti nonnihil dicemus.

Reliquum est, vt in hoc cap. explicemus, vtrum visio clara Dei, quam diximus esse operationem intellectus speculatiui, sit notitia complexa, an incomplexa. Et quidem inter Scholasticos citra controuersiam est, visionem claram Dei esse iudicium simplex absque vlla complexione, tale inquam iudicium, quo non tantum Deus apprehendatur, sicut color per sensum apprehendi solet, sed etiam, quo vere iudicemus absque compositione vlla, quicquid viatores de Deo per complexionem vero assensu, & iudicio enunciāt, quare visio clara Dei, etiamsi sit simplex notitia, æquiualet assensui & iudicio compositionis: quinimo multo perfectiori modo rationem assensus, & iudicij habet. Porro autem iudicium hoc esse simplex absque vlla compositione, manifestum est: dico autem absque vlla compositione, ex parte ipsius conceptus formalis, & ex parte rei cognitæ, & conceptus obiectiui. Ratio vero est, quia visio ipsa in se simplicissima quædam qualitas est, vt omnes fatentur, tum etiam, vt ostendimus, 1.p.disput. 118.c.2. & 3. qui videt Deum, non distinguit in eo, quæ re ipsa distincta non sunt, quare nec ex parte conceptus formalis, neque ex parte obiectiui, ibi est complexio, & compositio vnius cum altero: id quod vniuersim verum esse in omni intellectione, qua intelligimus rem, sicuti est, proprio, & intuitiuo conceptu, notauimus, 1.par. disput. 223.cap.1. Ceterum recentiores aliqui Thomistæ ita concedunt visionem claram Dei esse simplex quoddam iudicium, vt dicant positam esse nostram beatitudinem in hoc iudicio, quatenus per illud iudicant beati illud quod dicitur in Psal.72. *Quam bonus Israel Deus ys, qui recto sunt corde.* Cetera vero iudicia, seu cetera, quæ beati iudicant de Deo, nempe esse omnipotentem, esse iustum &c. esse necessario beatitudini coniuncta, quasi ipsa non pertineant ad essentiam beatitudinis. Verum hæc sententia falsa

Secundum quod iudicium simplex visio sit beatitudo recitatur recentiorum opinionē.

7 est, tum quia, vt proxime dicebamus, in visione Dei non sunt plura iudicia, non solum ex parte conceptus formalis, verum etiam neque ex parte conceptus obiectiui: quare, cum vnicum sit omnino simplicissimum iudicium de Deo, sequitur, omnia illa, quæ a viatoribus distinguuntur, & pluribus conceptibus iudicantur, vt Deum esse omnipotentem, iustum, sapientem, & vnico simplicissimo conceptu a beatis videri, & iudicari, atque ea omnia ad iudicium beatitudinis, quatenus beatitudinis est, ex æquo pertinere; neque enim maior ratio videtur de iudicio illo, quatenus a nobis intelligitur versari circa vnum attributum, quam circa aliud: an vero iudicium hoc, quatenus includit etiam personarum trinitatem, ad essentiam beatitudinis pertineat, sequenti disputat. videbimus.

Refellitur.

Quid de beatitudine huius vitæ alij senserint.

CAPVT II.



8 Occasione eius, quod Sanctus Doctor dixit in fine articuli 5. de beatitudine perfecta alterius vitæ, & imperfecta huius præsentis vitæ, disputant hoc loco Thomistæ de beatitudine creaturæ rationalis in hac vita; quam quidem nonnulli diuidunt in beatitudinem naturalem, & supernaturalem: beatitudinē naturalem eam esse dicunt, quæ conuenit homini secundum sua naturalia tantum considerato, nec ordinato in finem supernaturalem: at vero beatitudinem supernaturalem eam esse dicunt, quæ conuenit homini ordinato ad finem supernaturalem. Rursus

Sententia aliquorum diuidentiū beatitudinem in naturalem, et supernaturalem.

naturalem beatitudinem vocant absolutam, supernaturalem autem, relatam appellant, eo quod naturalis beatitudo, quæ conuenit homini in hac vita degenti, non ordinetur suapte natura ad beatitudinem alterius vitæ acquirendam, sed in suo ordine ea sit optimum naturæ nostræ: at vero beatitudinem huius vitæ supernaturalem dicunt esse relatam ad beatitudinem alterius vitæ, quia ad eam consequendam ordinatur.

Hac præmissa notatione, docent primum, beatitudinem huius vitæ naturalem, & absolutam esse in sola Dei contemplatione, qualis naturaliter haberi pōt, nec vllo modo postulare rectitudinem voluntatis. Probant vero hanc suam sentētiam primum hac ratione, quia hæc beatitudo huius vitæ absoluta instar beatitudinis alterius vitæ debet esse perfectissima quædā operatio, quæ sit summi boni consequutio, qualis hic haberi potest; hæc autem est contemplatio summi boni: siquidem nulla alia operatione consequi possumus summum bonum, nisi operatione intellectus, & hæc perfectissima est, vt superiori disp. monstrauimus, ergo in ea sola beatitudo nostra naturalis posita est. Deinde probant ex verbis S. Th. in art. 5. quæ præcedenti 9 recitauimus, ait enim beatitudinem huius vitæ principaliter consistere in contemplatione, secundario autē in operatione practici intellectus, &c. Postremo probant ad hoc genus beatitudinis, quod imperfectū est, non requiri rectitudinem voluntatis, quoniam hæc beatitudo solum consistit in operatione intellectus, quæ secundum suam naturam est perfectissima, & est consequutio summi boni: tum etiam, quia ex ipsorū sententia neque beatitudo supernaturalis alterius vitæ, quæ perfectissima est, postulat secundum essentiam suam rectitudinem voluntatis.

Beatitudo huius vitæ naturalis in contemplatione Dei naturali cōsistit.

Ratio.

S. Thom.

Deinde docent, essentiam beatitudinis supernaturalis huius vitæ consistere non in operatione, & contemplatione intellectus, sed in operatione, & actione caritatis, & aliarum virtutum. Id vero confirmant hac ratione, quia essentia huius beatitudinis non consistit in cōsequutione summi boni, sed in via ad consequutionem illius, via autem ad consequendum summum bonum adeptione supernaturali, potius est posita in bonis operibus, & meritis, quam in operatione intellectus. Ex qua ēt ratione colligunt, posse aliquem esse beatum in hac vita hoc genere beatitudinis, nō solum habitu gratiæ, & vnione hypostatica, qua recte dispositus est ad assequendum per claram vnionē Deum, sed etiam per solam extrinsecam Dei promissionem: imo vero dicunt, ex hac extrinseca Dei promissione multo magis fore beatum aliquem, etiamsi merita nō haberet, si ei promissa esset vita æterna sine vllis meritis.

Beatitudo huius vitæ supernaturalis in actione caritatis, & aliarū virtutum consistit.

Postremo docent, in eo, qui iam per legem Dei ordinatus est ad finem supernaturalem, nullā posse esse beatitudinem omnino naturalem, sed solum supernaturalem, quam ipsi relatam esse dicunt. Hoc autem dicunt, ne cogantur asserere, dæmones mansisse in beatitudine sua naturali, siquidem in cognitione naturali Dei manserunt. Reddunt vero rationem, quia hoc ipso, quod quis ad finem supernaturalem ordinatus est, iam non est ei summum bonum contemplatio naturalis, ac proinde non poterit esse eius beatitudo: si autem ordinatus non esset ad finem supernaturalē, esset in eo talis contemplatio summum bonum, ac proinde rationem beatitudinis haberet. 10

Ratio.

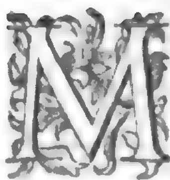
Alij vero recentiores etiam Thomistæ, vt defendāt sententiam S. Tho. qui videtur beatitudinem huius vitæ in operatione intellectus constituere, dicunt, non quancunque operationem intellectus esse beatitudinem huius vitæ, sed eam duntaxat, quæ mouet affectum ad caritatem: videtur enim illis difficile, in solā cognitione Dei, etiam super naturali, qualis est fidei, nostram beatitudinem collocare; siquidem hæc cum statu peccati, qui est summa miseria, esse potest

Opinio alia dicentium in contemplatione affectiua tantum esse beatitudinem.

Vna

Vera sententia de beatitudine huius vitæ.

CAPVT III.



11 *In hominibus, & in angelis nulla potest esse beatitudo naturalis.*

Mihi vero longe aliter videtur; & primum quidem, quod attinet ad beatitudinem naturalem rationalis creaturæ, iam satis ostendi. 1.p.disp.226. c.2. nihil esse posse, neque in angelis, neq; in hominibus, quod nomen beatitudinis mereatur: qui vero senserint, angelos in quadā beatitudine naturali fuisse creatos, ibidem etiam retuli. Atque hoc peculiare esse dixi creaturæ rationalis, vt ad sui perfectionem, & beatitudinem indigeat peculiari dono gratiæ Dei, præter donum creationis, quod quidem gratia etiam quodammodo dici potest, vt notaui. 1.p.disp.88.c.1.& 90.c.14 cum tamen nulla alia creatura indigeret peculiari gratia Dei ad sui beatitudinem, præter donū creationis, si gratiæ, & beatitudinis capax esset. Porro autem nullā esse neque in hominibus, neq; in angelis naturalem aliquam beatitudinem, manifestū est, quia nihil, quod cum summa miseria peccati mortalis esse potest, nomen gratiæ meretur: quidquid autem in hominibus, aut in angelis est sine dono gratiæ Dei, etiamsi sit aliqua Dei notitia, esse potest cum summa miseria peccati mortalis, ergo nihil est, quod mereatur nomen beatitudinis. Adde etiam, quod tam homo, quam Angelus non est natura ἀναμάρτητος, hoc est, impeccabilis, sed gratia Dei distincta a dono creationis indiget, vt non peccet, etiam contra præcepta naturalia, vt ostendi 1.p.disp.231. aut per singulas actiones, aut saltem per vehementiores, vt infra disput. 189. dicemus; ergo solo dono creationis non potest quis statum alicuius beatitudinis consequi. Porro præter hanc rationem, quæ communis est angelis, & hominibus, est peculiaris alia, quæ de solis hominibus nostram sententiam probat. Nam, vt infra ostendam, ad rationē beatitudinis pertinet perpetua duratio, aut certe, si secundum philosophi sententiam perpetua duratio necessaria non est, saltem requiritur diuturna. Nam operatio, quæ cito trāsit, quo pacto beatitudo esse potest, aut homo per illam beatus esse? in homine autem inueniri non potest aliqua operatio diuturna intellectus circa Deum, cum experientia constet, paruo temporis interuallo intellectum nostrum constanter in contemplatione Dei perseuerare: ergo nulla est beatitudo naturalis. Demum, si Deus relinqueret hominem in pura natura, relinqueret ipsum i maxima miseria, hoc enim ipso permitteret ipsum labi in innumera peccata, in quæ sine gratia Dei certissime laberetur, cum quibus nulla felicitas esse potest. Qua vero ratione cum contemplatione, quam homo naturaliter de Deo haberet, rectitudo voluntatis sine gratia Dei per solā dilectionem Dei finis naturalis esse non possit, colligitur ex ijs, quæ diximus: nam si, non obstante quacunq; naturali dilectione Dei, si homo non præueniretur gratia, rueret in innumera peccata, per solam illam dilectionem non posset habere rectam voluntatem id ipsum colligitur ex ijs, quæ dicta sunt de angelis in ea disputatione citata.

12 *Confirmatio.*

13 *Aliquam esse beatitudinem supernaturalem.* *August.* *Canus.* *Ratio.*

Deinde, quod attinet ad beatitudinem, quam vocāt supernaturalē ex gratia Dei, ego non dubito, esse quidem in homine viatore aliquid ex gratia Dei, quod nomen beatitudinis mereatur, vt ait Aug. 11. de ciuit. Dei, c.11. sic enim ipse beatos appellat primos parentes in sui conditione, & multos alios homines in hac vita. Id autem, quod nomen beatitudinis in hac vita meretur, vt recte docuit Canus lib.9. de locis, c.9. præcipue est caritas, & deinde opera omnium aliarum virtutum. Nam in hac vita eatenus aliquis vocari potest beatus, quatenus aliquod initium habet veræ beatitudinis, quam sperat in alia vita, initium autem hoc solum contingit per modum meriti, porro meritū præcipue est opus caritatis, deinde aliarū virtutū: recte igitur dicimus beatitudinem huius vitæ sitam esse in caritate, & in operibus aliarum virtutum; id quod S. Doctor aperte docuit infra q.5.artic. 5. cum ait, imperfectam beatitudinem huius vitæ esse in operatione virtutis. Quare idem Canus dixit, errasse plane Arist. quod in sola actione, & contemplatione intellectus sine caritate beatitudinem esse dixerit, neq; enim ille caritatem erga Deum nouit. Nonnulli tamen recentiores conantur Arist. contra Canum defendere, eo quod 10. Ethic. c.7. postquam dixit, veram beatitudinem esse actionem sapientiæ, subdit, sapientem, qui beatus est, esse Deo maxime carum: & 7. Politicorū c.1. dixit tantum esse beatitudinis, quātum sapientię, & virtutis. Cæterum, cum veram caritatem ille non nouerit, sine qua in summa miseria semper homo esset, veram beatitudinem tam huius, quam alterius vitæ ille cognoscere non potuit: dixit autem Arist. sapientem esse beatum, & maxime Deo carum ratione ipsius sapientiæ, quam ipse putauit esse maximam omnium virtutum. Arguit etiam Canus contra Arist. eo quod dixerit, ad beatitudinem etiam requiri bona fortunæ, cum tamen de his omnibus dixerit, sapiens Eccles. c.1. *Vanitas vanitatum, & omnia vanitas*: & quamuis dixerit S. Thom. infra q.4.art.7. hæc non esse necessaria ad essentiam beatitudinis, sed conducere, vt instrumenta: id tamen esse secundum mentē, & sensum Arist. non satis constat. Adde etiam, quod sine his contingere potest, vt reuera multis cōtingit, vera beatitudo, & eximia vitæ sanctitas. Postremo hæc nostra sententia confirmatur, quia Ecclesiastes c.12. postquam ostendit omnia, quæ sunt sub celo, esse vanitatem, cogitationesque hominum timidas, & prouidentias incertas, atq; adeo hæc exclusisset a vera beatitudine, & fine humanæ vitæ, subdit, *Deum time, & mandata eius obserua, hoc est omnis homo*, quasi dicat, hæc est summa felicitas, quam in hac vita homo potest adipisci: & in Psalm. 1. dicitur, *Beatus vir, qui timet Dominum*: Et Matth.5. dicitur. *Beati pauperes &c.* vbi solum opera virtutum enumerantur.

S. Thom. *Canus.* *Errauit Arist.*

14 *Arist.*

Canus. *Alius Aristot. error.* *Eccles. 1.* *S. Thom.*

Eccles. 12.

Matth.

Occurrit obiectioni.

Neque obstat, quod cognitio Dei in hac vita substantia sua, & natura præstat cuicunq; operationi voluntatis, vt colligitur ex dictis in præcedenti disput. cap. 7. quia beatitudo huius vitæ non debet constitui in operatione nostra perfectissima secundum naturā, & substantiam suam, eo quod beatitudo in hac vita non sit vera adeptio summi boni, sicut est in alia vita, vt constat; sed constitui debet in initio, quo tendimus ad veram, & perfectam beatitudinem alterius vitæ: & eatenus aliquis beatus dicendus est, quatenus ad cęlestem patriam tendit. Hoc autem fit per merita, quæ in operibus caritatis, & aliarum virtutum posita sunt: nam opera virtutum sine caritate facta extra viam esse dicuntur, cum non mereantur felicitatem, & simul cum summa miseria, nempe peccati mortalis, esse possint.

Satisfit testimonio S. Thomæ.

Quod vero S. Tho. dixit in artic. 5. huius quæstionis beatitudinem imperfectam huius vitæ consistere principaliter in contemplatione, & secundario in operatione intellectus practici ordinantis actiones, & passiones, explicari potest hoc modo; non quia putauerit sola contemplatione intellectus speculatiui hominem esse beatum in hac vita, sic enim vere beati essent peccatores fideles, etiam beatitudine supernaturali, quod tamen falsum est: sed quia contemplatio intellectus speculatiui assimilatur maxime in modo operationis beatitudini alterius vitæ, quæ est in clara Dei visione: qua etiam ratione explicauimus 1.par. disput.226.cap.2. id quod de Angelis dixit S. Tho. nēpe fuisse in beatitudine naturali creatos, quia beatitudo eorum naturalis erat naturalis contemplatio summi boni, quam tamen diximus ibidem non esse vere beatitudinem, sed assimilari beatitudini, vt dictum est.

An

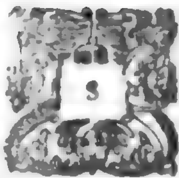
An beatitudo nostra, quæ est clara visio, Dei per se feratur in essentiam, & personas.

DISP. XIII.

Duæ recentiorum Thomistarum opiniones.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*



SCholastici 4.d.49. nõ solum expro-fesso disputant de essentia,& natura beatitudinis nostræ,sed etiã omnia tractant, quæ de visione clara essẽtiæ Dei disputatio, digna sunt: quibus nos hoc loco supersedebimus, eo quod de visione Dei vberius cum S.Thom.d.1.p.disp.37. & seq. Hic autem ea solum tractare decreuimus,quæ ad naturam, & essentiam beatitudinis pertinent. Cęterum,cum hactenus dictum sit beatitudinem nostram esse visionẽ claram Dei,& hac non solum videantur essentia,et attributa, verum etiam tres diuinæ personæ; quinimo vt ostendimus 1.p.disp.48.non possit vllo modo essentia sine illis, neq; illæ sine essentia clare videri: controuersia est inter doctores,qua ratione visio clara Dei sit nostra beatitudo, vtrum quatenus fertur in aliquod peculiare attributum, an in totam essentiam cum attributis: tum etiã, vtrum quatenus essentiam, & personas complectitur, an solum, quatenus ad solam essentiam terminatur. Nam quãuis nemo ignoret,hæc omnia vna clara visione simul videri,difficultas tamẽ esse potest, vtrum hæc omnia, an aliquid illorum ad obiectũ beatitudinis,ac proinde ad ipsam beatitudinẽ,nostro modo intelligendi, per se pertineat.

Scoti. In quæstione igitur proposita iuxta sententiã Scoti,qui distinguit in Deo ex natura rei essentiam ab attributis, primo videri posse alicui essentiã, quatenus distincta est ab attributis,& personis,esse per se obiectum beatitudinis, ita vt sola illa visa bearet videtem, si sine attributis,& personis videretur, vt ille cõcedit: cum enim visio solius essentiæ sit adeptio summi, & infiniti boni,non posset non beare videntẽ. Secundo sunt nonnulli recentiores Thomistæ, quorum sententiam memorauimus disputatione præcedẽti, capite 1. qui videntur docere eatenus solum visionem Dei esse nostram beatitudinem,quatenus versatur circa essentiam Dei sub ratione bonitatis. Dicunt enim beatitudinem nostram esse iudicium intellectus, quo de Deo iudicabimus illud Psal.72. *Quam bonus Israel Deus ijs, qui recto sunt corde*: ita, vt cętera, quæ de Deo iudicamus,nempe esse omnipotentem, sapientem,&c. non pertineant per se ad iudicium, quod est beatitudo, sed iudicium de illis cõsequatur ipsam beatitudinem. Ratio vero esse potest,quia obiectum beatitudinis nostrę est vltimus finis noster,ratio autem vltimi finis est bonitas: ergo illa solum per se pertinet ad visionem claram Dei, quatenus beatitudo nostra est.

Prima sententia.

Secunda sententia.

Tertia sententia dicens sola visione essentiæ & attributorũ absque personis hominem esse beatum.

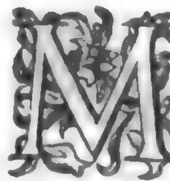
Tertio denique,alij etiam Thomistæ docent, essentiam Dei, & cętera omnia attributa pertinere ad beatitudinem nostram, tãquam per se obiecta illius, non tamen personas: dicunt itaque hominem solum formaliter,& per se beari visione Dei, quatenus ad essentiam diuinam refertur,non tamen, prout ad personas, & relationes personales. Vt autem priorẽ partẽ huius opinionis,quæ nobis vera videtur,inferius cõfirmandam relinquamus,posteriorem partem, nempe visionem, quatenus refertur ad personas, ad beatitudinis essentiam non pertinerẽ,hoc modo confirmant. Primum,quia ea per se pertinent ad obiectum beatitudinis, quæ pertinent ad illius cõstitutionem secundum rationem formalem ipsius:relationes autem non pertinent ad formalem constitutionem obiecti beatitudinis, quoniam ratio formalis obiecti beatitudinis in eo posita est,vt sit Deus,qui est vltimus finis,& summũ bonum nostrum: Deus autem in ratione Dei,& vltimi finis non constituitur relationibus personalibus: ergo relationes non pertinẽt per se,& formaliter ad rationẽ obiecti beatitudinis: ac proinde visio clara Dei, vt terminatur ad relationes personales, non est beatitudo nostra formaliter. 3

Secunda ratio. Deinde id ipsum probatur, quoniam, si Deus non esset in tribus personis, nec relationibus constituerentur,ratione suppositi nihilominus esset sufficiẽs obiectum beatitudinis, nec minus bearet nos, quam modo beat:ergo ad rationem obiecti beatitudinis nõ pertinet per se relatio personalis. Argumẽtatio hęc,quanuis ex impossibili hypothesi procedat,nihilominus optima est:vt enim vberius ostendimus 1.p.d.147.cap.1 modus hic argumentandi optimus est ad inuestigandam rationem formalẽ alicuius, & quidquid ad illam formaliter pertinet:nam si ratio formalis intelligitur permanere,quocumque alio sublato,etiam ex suppositione impossibile, recte inde colligimus, reliqua omnia per se non pertinere ad rationem formalem.

Tertia ratio. Postremo,Pater æternus, seu prima persona intelligitur a nobis prius,quã generet filium,in se beata, tũc autem solum a nobis intelligitur beatus per notitiam, quam habet de essentia:ergo nostro modo intelligendi visio clara Dei per se solũ terminatur ad essentiam, nõ asit ad relationes, vt habeat rationem beatitudinis. 4

Verior sententia.

CAPVT II.



MVlto probabilior opinio mihi visa est, quæ affirmat, visionẽ claram Dei eatenus esse beatitudinẽ,quatenus fertur in Deum sicuti in seipso est, tam secundum essentiales perfectiones, & attributa, quam secundum personales proprietates, & relationes ita, vt ad nihil horum visio clara Dei, quatenus est beatitudo nostra,comitanter,aut per accidens referatur. Et primum quidẽ,quod spectat ad perfectiones essentiales, quas vocant attributa, iam monstrauimus præcedenti disput.c.1. visionem claram Dei esse nostrã beatitudinem, quatenus est iudicium quoddam circa simplicissimam Dei essentiam,quę omnem continet perfectionem attributorum: probauimusque contra recentiores aliquos Theologos,visionẽ claram Dei non esse beatitudinẽ nostram, quatenus est iudiciũ quoddam peculiare circa bonitatem Dei, sed quatenus versatur circa totam essentiam omni perfectione attributorum perfectam,cum sit vnum simplex iudiciũ, omnino indiuisum,& quidquid videt beatus præter relationes personales, videat pertinere ad essentiam: & quanuis viatores in essentia distinguamus vnum attributum ab alio, & ab essentia, nihilominus qui videt Deum, sicuti est, beatus est tota visione, quatenus ad totam essentiam terminatur. Quare hæc est propositio per se in quarto modo, *Deus in quantum omnipotens, in quantum iustus, in quantũ bonus, &c. clare visus beat nos.* Hæc enim omnia, quæ a nobis distinguuntur nostro modo concipiendi in via,sunt vnica simplicissima,essẽtia Dei in se,et in intellectu beati,vt ibi notauimus. Quod vero aliqui contendunt,bonitatem Dei nõ esse peculiare ipsius attributũ, adhuc consideratione distinctũ ab essentia, & ab alijs attributis, vt ita prædictam sñiam, quam modo retulimus,impugnent, mihi non probatur:nam a S.Tho. & ab alijs Scholasticis ponitur peculiare attributum Dei bonitas, vt diximus 1.p.q.6.& quanuis bonitas moralis,aut sanctitas non sit peculiare attributum,bonitas tamen,quã vocant entitatiuam peculiare

Visio Dei vt fertur in essentiã, & personas,est beatitudo nostra.

5

peculiare attributum est, sicut veritas, vt ibidem disp. 23. c. 4. monstrauimus.

Obiectio. Verum obiicient aliqui, hanc bonitaté pertinere ad ipsam rei [illegible], & essentiã, ac proinde nõ debere

Solutio. peculiare attributum constitui. Respondemus, hoc attributum re ipsa idem esse cum essentia rei, sed rõne nostra [illegible] distingui, quia essentia, vt essentia est, nõ includit expresse in suo conceptu bonitatem, si [illegible] ens in sua entitate formaliter eam includit,

6 & hac ratione constituitur peculiare attributum Dei, sicut bonitas constituitur, vt passio entis, eodem prorsus modo, quo de bonitate entis philosophati sumus 1. p. disputatione 23.

Relationes personales pertinere per se ad obiectum beatitudinis. Deinde, quod attinet ad relationes, & proprietates personales, [illegible] eas omnes per se pertinere ad obiectum beatitudinis: non asserimus, eas per se sine essentia esse obiectũ beatitudinis: nam cũ sint modi quidam essentiæ, non possunt per se sufficere ad beatitudinem [illegible] essentiã, prout his [illegible], & terminata, esse obiectũ per [illegible] non sint extra rõnem obiecti, [illegible] solum, & per accidens cũ

Ratio. ipso [illegible]. Ratio vero est, quia cum beatitudo nostra formalis sit possessio summi boni, sicut est in seipso, & hæc [illegible] esse operatio intellectus, [illegible] beatitudiné debere esse claram visionem Dei, qua non solum cognoscamus Deum [illegible], quocunque modo [illegible] tiæ, sed etiam, qua videamus ipsum, sicuti in seipso [illegible] est, & teneamus per illam, quidquid ipse Deus est, [illegible]. Cum igitur in se ita sit Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, & hæ relationes non sint aliquid ab essentia vllo modo ex natura rei diuersum, sed sint idem ipse Deus, & essentia [illegible]; sequitur, visionem claram Dei [illegible] esse nostram beatitudinem, quatenus tenet, & penetrat ad essentiam, prout subsistit tribus relationibus, & habet proprietates, seu notiones personales, siquidem eatenus est nostra beati-

7 tudo, quatenus fertur in Deum, sicuti in seipso est. Quare [illegible], quo pacto non debeat concedi hæc propositio in quarto modo dicendi per se. *Deus in quantum trinus & vnus, beat nos.* Dico autem in quarto modo [illegible] Deo, vt causæ efficienti [illegible], nam hoc [illegible] non beat, [illegible], sicut [illegible] dico, id conuenire Deo in quarto modo dicendi per se, tanquam obiecto [illegible].

Solutio prima rõnis. Hinc [illegible] possunt argumenta prioris sententiæ, & [illegible] etiam amplius illustrari. Ad [illegible] relationes personales per se pertinere ad obiectum beatitudinis, & ad illius constitutionem formalem concurrere, quia obiectum beatitudinis nostræ non est sola essentia [illegible], quæ a nobis intelligitur communis personis, sed essentia cum omni modo, & relatione, cũ qua re ipsa est, quia eatenus beat, quatenus videtur, sicuti re ipsa est.

Solutio secunda. Ad secundum respondeo, concessa hypothesi illa impossibili, quod Deus non esset in tribus personis, determinata essentia per relationes, homines quidem futuros beatos sola visione essentiæ sine relationibus: hinc tamen non sequi, nunc etiam esse beatos visione, prout [illegible] terminatur ad essentiam. Nam,

8 vt supra [illegible], nostra beatitudo est visio summi boni, quia per visionem ipsum possidemus, vt autem [illegible] dicamur, debemus videre clare ipsum, sicuti in seipso est: in eo autem casu Deus re [illegible] non esset in tribus, & ita tres relationes non pertinerent ad obiectum beatitudinis, pertineret tamen [illegible], qua essentia diuina in vna tantum [illegible]: nunc vero, cum sit in tribus, [illegible] obiecti beatitudinis pertinere relationes, quia beatitudo nostra est visio Dei, sicuti ipse est. [illegible] argumentandi ex hypothesi impossibili, non est similis illi, quo 1. parte disputatione 147. inuestigauimus rationem formalé, qua filius distinguitur a Spiritu sancto: ibi enim supponebamus, & quod Spiritus sanctus non procederet a Filio, & quod filius esset idem secundum rationem filij, qui modo est, & eodem modo genitus: vtraque autem hac suppositione facta, recte sequitur, si tunc non distingueretur a filio, rationem formalem, qua modo distinguitur, non esse filiationem, sed spirationem actiuam. At vero in casu huius controuersiæ supponimus quidem futuram eandem deitatem, si esset in vna tantum persona, supponimus etiam, tunc fore beatos, qui eam viderent, sicut esset: tamen non supponimus eodem modo tunc essentiam re ipsa futuram, sicut modo est: & ita non seruamus eandem ra- 9 tionem obiecti beatitudinis, quæ in hoc consistit, vt sit summum bonum, non tantum secundum essentiam summi boni, & Dei, sed etiam, sicuti re ipsa est, hoc est, secundum omnem modum, quem habet: & ita, sicut [illegible] esset alia visio quam nunc est, esset etiã & alia beatitudo, quæ ad Deum alio modo subsistentem [illegible].

Ad tertium dico primum, Patrem in illo priori, quo a nobis intelligitur, antequam generet, intelligi a no- *Solutio tertia.* bis [illegible] intelligi, quia intelligitur Deus ex se sibi sufficiens: tamen nunquam dicimus, Deum patrem esse beatum sola visione essentiæ [illegible] priori sine personis: nam beatitudo est [illegible] essentia, quatenus habet rationem cognitionis [illegible], & quatenus terminatur ad [illegible] re ipsa est, nempe in tribus, quia [illegible] possessionẽ, secundum quod re ipsa est: at quia in illo priori, antequam generet, intelligimus Deum videre seipsum, sicuti tunc est, ideo cõcipimus ipsum [illegible] beatum.

Deinde respondeo, duplicem esse in Deo cognitio- *Alia solutio.* nem circa seipsum, alteram essentialem, & communem, alteram vero notionalem, & cũ beatitudo sit communé attributum, non potest esse cognitio notionalis: alioquin solus pater esset beatus, quia soli ei conuenit notionalis cognitio. Cum igitur beatitudo Dei debeat esse cognitio essentialis, & communis, nondũ 10 intelligitur pater beatus in illo priori rationis, antequam generet, quia tunc solum intelligitur, vt potẽs generare: nec opus est tunc concipere ipsum, vt intelligentem intelligentia essentiali, eo quod hæc intellectio non est principium generandi, sed tantum memoria fœcunda, nec ordinem habet originis cum personis procedentibus. Quod si vlterius nos vr- *Obiectio.* geas hoc modo, beatitudo est prædicatum essentiale, [illegible] intelliguntur priora notionalibus, ergo & beatitudo debet Deo tribui, in illo *Solutio.* priori [illegible] intelligi vt priora notionalibus, non prioritate originis, vel quasi originis, [illegible] prioritate quasi vniuersalis, qua dicimus commune esse prius, quam singulare: hoc autem intelligi debet de ijs essentialibus, quæ non intelliguntur cum ordine ad personalia, qualis est notitia, & cognitio, qua cognoscuntur tres personæ, quæ cũ sit cõmunis, non põt intelligi prius, quam ipsæ [illegible] habet pro obiecto; [illegible] intelligi nequit: cumque beatitudo in Deo sit notitia essentiæ, prout est in tribus personis, dicendum est, hoc attributũ non posse intelligi prius, quam ipsæ personæ intelligantur.

QVÆSTIO IIII.

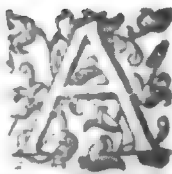
De his, quæ ad beatitudinem exiguntur, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de his, quæ exiguntur ad beatitudinem.
Et circa hoc quæruntur octo.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Supra q. 3. ar. . cor. et 2. d. 38. ar tic. 2. cor. et 4. di. 46. q. 3. ar. . q. 3 Et opus. 3. s. 107. 166 Cap. 8. à med. Ca. 9. to. 5.


D Primum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustin. in 1. de Trinitate quod visio est tota merces fidei. Sed id, quod est præmium vel merces virtutis, est beatitudo: vt patet per philosophum in 1. Ethicorum ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

Ca. 7. & 8. to. 5. Præterea. Beatitudo est per se sufficientissimum bonum, vt philosophus dicit 1. Ethicorum quod autem eget aliquo alio, non est perfecte sufficiens, cũ igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat vt ostensum est: videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio. Q. 3. ar. 8.

Cap. 6. Præterea. Operationem voluntatis seu beatitudinis oportet esse non impeditam, vt dicitur in 10. Ethicorum. Sed delectatio impedit actionem intellectus, corrumpit enim æstimationem prudentiæ, vt dicitur in 6. Ethicorum ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem. Lib. 6. c. 5. tom. 5.

Sed contra est quod Augustinus dicit 10. confess. quod beatitudo est gaudium de veritate.

Ca. 26 an. te me. to. 1. Respondeo dicendum, quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Vno modo sicut præambulum vel præparatorium ad ipsum: sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo, sicut perficiens aliquid sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo sicut coadiuuans extrinsecus, sicut anima requiritur ad aliquid agendum. Quarto modo, sicut aliquid concomitans: vt si dicamus quod calor requiritur ad ignem, & hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem: delectatio enim causatur ex hoc, quod appetitus requiescit in bono adepto: vnde cum beatitudo nihil aliud sit, quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit: quod est delectari. Vnde in ipsa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio: vnde ille, qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ca. 4. to. 5. Ad tertium dicendum, quod delectatio concomitans operationem intellectus, nõ impedit ipsam, sed magis eam confortat: vt dicitur in 10. Ethicorum. Ea enim quæ delectabiliter facimus, attentius, & perseuerantius operamur: delectatio autem extranea impedit operationem quandoq; quidem ex intentionis distractione, quia sicut dictum est, ad ea quibus delectamur, magis intenti sumus, & dum vni vehementer intendimus, necesse est quod ab alio intentio retrahatur. Quandoq; autem etiam ex contrarietate: sicut delectatio sensus contraria ratione impedit æstimationem speculatiui intellectus. In ista solut.

Explicatio, & confirmatio doctrinæ Articuli.

Conclusio. Conclusio est, Delectatio requiritur necessario ad beatitudinem, sicut aliquid consequens essentiam, & rationem beatitudinis. In qua conclusione docet Sanctus Thomas primum, delectationem non pertinere ad essentiam beatitudinis, id quod ipse etiam probauerat quæst. præcedenti art. 4. Deinde docet, delectationem in beatis oriri necessario ex visione: id enim denotat, cum inquit, requiri necessario ad beatitudinem, vt aliquid consequens. Porro autem beatos in patria delectari de Deo viso, aut de visione, indubitatũ est apud omnes, & in Scriptura expressum Matth. 25. Intra in gaudium domini tui. Et Ioan. 16. Gaudium vestrum nemo tollat a vobis. Et prima Petri primo, In quo exultabitis lætitia inenarrabili. Iam vero doctrinam hanc quibusdam disputationibus illustremus. S. Thom. Matth. Ioan. Petri.

An delectatio sit operatio appetentis facultatis.

DISPVT. XIIII.

Tres opiniones Scholasticorum.

CAPVT I.

1


Vm multa in sequẽtibus disputationibus de affectu delectationis dicenda sint, operæpretium nobis visum est, hoc loco præmittere naturam, & definitionem illius, circa quam varia hactenus fuere Scholasticorũ placita. Primum quidem Scotus in 3. dist. 15. quæst. vnica §. Aliter potest dici: & in 4. distin. 49. quæst. 7. in ea fuit sententia, vt existimaret, delectationem tam appetitus animalis, quam rationalis, seu voluntatis non esse actionem ab ipsa facultate procedentem, sed solum passionem, per quam facultas non operetur, sed quiescat. Quam sententiam, vt ipse explicet, notat in 3. loco allegato, actiuum, & passiuum esse quasdam naturas absolutas, quales esse putat naturas, calefactiui, & calefactibilis, tametsi in his naturis fundentur relationes, quæ ipsismet nominib. actiui, & passiui, calefactiui, & calefactibilis denotari videntur: præter naturas autem absolutas actiui, & passiui, & relationes inde prouenientes, est etiam (inquit) propinquitas actiui cum passiuo, ex qua etiam fit, vt passiuum inclinetur, & recipiat a perfectiuo, & actiuo aliquam perfectionem, quę dicitur delectatio: & quia non est in potestate passiui, in præsentia agentis dicitur passio, cum tamen sit vere qualitas de prædicamento qualitatis, sicut est intellectio. Quemadmodum etiam intellectio, licet significetur vt actio, est tamen qualitas de predicamento qualitatis. Eodem modo philosophatur de delectatione facultatis appetentis: est enim natura quædam ipsius obiecti, ad quam inclinatur appetitus, & hæc est absoluta, & præterea in obiecto

Prima sententia dicit omnem delectationẽ esse passionem.

obiecto est relatio conuenientiæ ad appetitum: demum est appropinquatio ipsius obiecti, quæ fit per cognitionem, per quam obiectum præsentatur.

Causa igitur effetrix dilectionis (inquit Scotus) non est relatio conuenientiæ, quæ est in obiecto, nec relatio propinquitatis, quæ prouenit ex cognitione, sed natura ipsa absoluta obiecti conuenientis, & præsentati. Quocirca communis ille modus loquẽdi, *Conueniens delectat, disconueniens contristat*, ita debet intelligi, vt relatio ipsa non sit causa delectationis, aut tristitiæ, sed natura obiecti, quod conueniens aut disconueniens est: cum igitur in facultate appetente sit inclinatio ad id, quod conueniens est, vt ad perfectionem, & a disconueniente sit quasi declinatio (sic enim loquitur ipse, vt oppositam inclinationẽ explicet) quasi a corruptione, ideo in appetitu animali, & rationali est passio, quædam, quæ fit a conueniente iuxta inclinationem, & dicitur delectatio, & est passio, quæ fit a disconueniente secundum declinationẽ, & repugnantiam, & dicitur tristitia, seu dolor: ita explicat Scotus suam sententiam.

3 Porro autem tristitiam, & dolorem esse passiones prouenientes solum ab obiectis, probat primum: quia non est actio voluntatis, quæ est velle, vt manifeste constat, neque est non velle, hoc enim non est actio, sed negatio actionis volendi, negatio autem non est tristitia, vt etiam patet, neque est actio nolendi: Deus enim, & beati possunt aliquid summe nolle, & tamen non possunt tristari, quia nihil potest euenire ipsis nolentibus: tristitia autem est de ijs, quæ nobis nolentibus accidunt, iuxta doctrinam August. 14. de ciuitate cap. 15. Deinde quia quando aliquid accidit viatori contra ipsius voluntatem, non est in potestate ipsius non tristari: ergo tristitia non est operatio voluntatis, nam, si esset operatio elicita ab ipsa voluntate, in eius vtique esset potestate. Ad has duas rationes reduximus tres, quas Caiet. loco inferius allegando pro hac sententia Scoti refert, quibus probari videtur tristitiam, & dolorem esse passiones facultatis appetentis. Quodsi tristitia, & dolor non sit actio voluntatis, sed passio, idem omnino dicendum esse de delectatione, quæ his opponitur, nemo dubitabit: ex quo etiã concludit idem Scotus in primo dist. 1. quæst. 3. & in 4. dist. 49. quæst. 7. citata delectationem re ipsa differre ab amore, & a quocumque alio affectu voluntatis, qui sit actio, & operatio ipsius.

Tristitia & dolor sunt passiones prouenientes solum ab obiectis.

Secunda ratio, quia tristitia nõ est in nostra voluntate.

Scotus.

4 Cum Scoto conueniunt Gab. in 1. dist. 1. quæst. 3. art. 2. Ocam in 1. dist. 1. quæst. 3. art. 2. & Alfonsus a Toleto in 1. dist. 1. q. 1. artic. 2. conclus. 3. in eo, vt delectatio, & tristitia sint passiones facultatis appetentis, tametsi a Scoto aliquo modo differant. Nam Gab. & Ocam censent delectationem voluntatis esse quidem passionem ipsius voluntatis, ita tamen, vt causa illius efficiens sit obiectum, sicut docuit Scotus, neque a cognitione obiecti, sed ab amore obiecti, sicut a tota, & integra causa procedat: at vero delectatio appetitus animalis fiat a cognitione obiecti, nõ ab ipso obiecto, nec ab amore obiecti. Neque obstat, quod hi doctores asserunt delectationem pendere a voluntate, quo minus dicamus ipsos in prædicta sententia fuisse, & existimasse hos affectus tristitiæ, & delectationis esse tantum passiones; qm hoc tantũ sensu dicũt hos affectus pendere a voluntate, quia efficiuntur ab amore, & amor efficitur a voluntate: non autem quia dicant affectum tristitiæ, & delectationis esse operationes elicitas a voluntate. Huius autem, quo differunt a Scoto, nullam aliam assignant rationem, nisi quia videtur ipsis difficile delectationem fieri ab ipso obiecto, vt ab integra causa effectrice, vt in sequenti capite videbimus.

Nominalium sñia a prima parũ differt.

5 Ceterum Alfonsus a Toleto duplex existimat esse genus delectationis, alterum cuius proximum obiectum est operatio, intelligit autem propriam operationem, vt cũ quis delectatur de intellectione sua, &c. & huiusmodi delectationem putat non esse operationem facultatis appetentis, sed passionem, quæ consequitur ipsam actionem, & operationem, quam respicit vt obiectum; quare huius causa efficiẽs solum erit operatio, seu actio, quam consequitur, & quam ipsa delectatio pro obiecto habet. Alterum genus delectationis procedit a voluntate vt a causa efficiente, & talis delectatio non habet pro obiecto operationem, sed ipsummet obiectum operationis, ac proinde non consequitur ipsam operationem: huiusmodi est delectatio amicitiæ erga Deum, quæ tantum est propter ipsum Deum, sicut amor amicitiæ. De priori genere delectationis (inquit) videtur loquutus Arist. 10. Ethicorum, cum dixit, non esse operationem.

Duplex delectationis genus.

Alfonsus à Toleto.

Tertia sententia.

Arist.

Ceterum, antequam veram in hac re sententiam pronuntiemus, quid nobis in prædictis opinionibus non probetur, paucis dicamus. Primum quidem, quod asserunt Scotus, & alij, delectationem esse passionem, & non operationem, manifeste falsum esse hac vnica ratione probatur, quia delectatione, & tristitia mereri possumus gloriam, & pœnam: nam delectari de gloria Dei, & bono ipsius, est opus virtutis, & meretur gloriam, tristari etiam de peccato commisso, quod est contristari ad pœnitentiam, vt ait Paulus 2. ad Corint. 7. eodem modo meretur gloriam; contra vero tristari de bono alterius, quatenus minuit proprium bonum, est peccatum inuidiæ, & meretur pœnam: nullum autem meritum esse potest in sola passione, ergo tristitia, & delectatio non est passio, sed operatio vitalis, sicut quiuis etiam alius affectus. 6

Prima sententia improbatur.

Paulus.

Deinde falsum etiam est, huiusmodi affectum procedere posse ab obiecto, sicut a causa aliquo modo efficiente, nedum sicut ab integro principio, quoniam non raro contingit hominem tristari, aut delectari de obiecto aliquo nondum re ipsa, sed sola apprehensione existente, & aliquando delectari de obiecto, quod reuera bonum non est, sed apprehenditur vt bonum, & tristari de obiecto, quod re vera malum non est, sed vt malum apprehenditur, imo etiam interdum de impossibili apprehensione & ipsa aliquo modo confictoid autem, quod nondum re ipsa, sed in sola apprehensione existit, & multo maiori ratione id, quod reuera impossibile est, & cogitatione solum vt possibile apprehenditur, physice operari, & efficere aliquid non potest: ergo nihil huiusmodi esse potest causa efficiens delectationis, aut tristitiæ, ac proinde verum non est vniuersim omnem affectum tristitiæ, & delectationis oriri ab obiecto vt a causa efficiente: quodsi aliqua delectatio, & tristitia non sit ab obiecto, idem de reliquis omnibus dicendum est.

Delectatio non potest prouenire ab obiecto efficiente.

7 Deinde nulla ratio est, ob quam dicamus, vt docuerunt Gab. & Ocam, delectationem voluntatis alio modo fieri, quam delectationem appetitus animalis: nam si delectatio voluntatis ideo fit ab amore vt a causa efficiente, quia id, quod delectat voluntatem, prius debet esse amatum ab ea, eadem ratione de animali appetitu philosophandum esset, eo quod nihil delectat appetitum, quod non sit aliquo modo ab appetitu amatum eo modo, quo in voluntate contingit. Nam hoc ipso, quod res aliqua cognoscitur vt conueniens, statim ab appetitu amatur: deinde vero, cum est præsens, delectare sane non posset, nisi prius amaretur, adde etiam, quod si tristitia, & delectatio in voluntate producerentur ab affectu amoris, qui præcessisset, eodem modo producerentur, sicut habitus producuntur ex actibus, ac proinde tristitia, & delectatio non essent operationes meritoriæ, quod est falsum.

Postremo distinguere duplex illud genus delectationis, & tristitiæ, vt distinguit Alfonsus à Toleto, comentitium plane, & absque fundamento est, quare vel hac sola ratione optime refelli potest.

Falsa est tertia sententia.

Delec-

Delectationem, & tristitiam esse operationes elicitas a facultatibus appetentibus, verior opinio fert.

CAPVT II.



8 Communis, & multo verior sententia est, delectationem esse operationem facultatum appetentium ab ipsis elicitam: quam secuti sunt Caietanus infra quæstione trigesimaprima, articulo quarto, & prima parte quæstione 64. articulo tertio, Conradus eadem quæstione, articulo primo, ad primum, & quæstione trigesimasecunda, articulo primo, Ferrariensis primo contra gent. capit. 90. §. *circa probationem*: quibus consentire videtur Bonauentura in 2. distinctione 20. quæstione 4. ad secundum, cum ait, delectationem prouenire non ex sola coniunctione conuenientis cum conueniente (intelligit coniunctionem, seu applicationem obiecti cum potentia) sed etiam ex virtutis conuersione supra ipsum obiectum delectabile, appellat autem virtutis conuersionem conatum, & efficacitatem facultatis appetentis. Idem expresse docent Greg. in primum distinctione prima quæstione secunda, articulo secundo, conclusione prima. Maior in primum distinctione prima, quæstione 6. conclusione prima circa medium, quibus etiam annumera Durandum in primum distinctione prima, quæstione prima, numero 7. cum docet, delectationem esse actum voluntatis, & genus ad fruitionem: constat autem in eius, & magis communi sententia fruitionem esse affectum voluntatis ab ipsa elicitum.

Delectatio-nē esse operationē elicitā ab appetitu. Caietan. Conrad. Ferrar. Bonauen. Gregor. Maior. Durand.

Hæc autem opinio confirmari facile potest auctoritate August. & ratione. Primum quidem August. decimo quarto, lib. de ciuitate capitulo sexto, de quatuor affectibus voluntatis cupiditate, lætitia, metu, & tristitia ita scribit. *Voluntas quippe in omnibus est, imò omnes nihil aliud, quam voluntas sunt*: nomine voluntatis intelligit id, quod Scholastici communiter volitionem vocant, volitio autem iuxta omnium sententiam est operatio elicita ab ipsa facultate voluntatis, ergo tristitia, & delectatio, quam significauit nomine lætitiæ, ex sententia ipsius est operatio elicita a voluntate.

Auctoritate D. Aug. probatur.

9 Deinde ratione hoc ipsum probatur, quia, sicut præcedenti capite probatum est, tristitia, & delectatio non sunt passiones facultatis appetentis, hoc est, non sunt aliquid in ipsa facultate receptum absque efficacitate ipsius, ergo sunt operationes ab ipsa facultate elicitæ. Iam vero argumenta Scoti facili negotio dissolui possunt.

Ad prius respondet Caieta. infra quæstione trigesima prima, articulo quarto delectationem, & tristitiam proprie non esse velle, aut nolle: quia velle proprie sumptum, vt docet S. Thomas in hac 1. 2. quæstione octaua, articulo secundo, est actus tantum circa finem distinctus ab intentione, & ab alijs, & inter primos numeratur, sicut intellectus, quatenus sumitur pro operatione denotat primam operationem circa principia, & eadem ratio erit de tristitia, inquit Caiet. vt non sit nolle aliquid. Ego tamen non video, cur omnis actio voluntatis, quæ est per modum affirmationis, & prosecutionis, non sit dicenda voluntas, & velle, quamuis interdum velle, & voluntas vsurpetur pro actu primo voluntatis circa finem. Nam sicut notitia principiorum solet vocari intellectus, nihilominus omnis operatio intellectus dicitur intellectio, & intelligere, sic etiam omnis affectus voluntatis per modum prosecutionis nuncupari potest velle, & voluntas: eodem modo dicendum est, tristitiam, odium, & quemlibet affectum voluntatis qui habet rationem displicentiæ, & fugæ, vocari posse nolle. Ad id vero, quod dicebatur, tristitiam esse de ijs, quæ nobis nolentibus aliquid accidere, & tamen eos non tristari, respondeo tristitiam non esse de qualibet re, quæ accidit contra voluntatem alicuius, sed de ea, quæ est malum eius, qui nollet eam sibi euenire; tristitia enim est de proprio malo: cum autem Deo nihil mali accidere possit, quod ipse apprehendat, vt malum sibi, ideo de nulla re, quæ accidat contra aliquam voluntatem ipsius, tristari potest, vt late ostendimus 1. parte disputatione 84. cap. primo, & quamuis homo tristari possit de malo, quod contra voluntatem suam accidit amico, Deus tamen neque hoc modo tristari potest, quia homo potest malum amici reputare vt proprium, Deus non potest, vt eodem loco ostendimus. At vero in beatis tristitia, quidem esse posset, si naturam ipsorum consideremus, tamen propter nimiam delectationem non relinquitur vllus locus vel minimæ tristitiæ, quia non reputant sibi malum aliquid, quod accidat, neque tristantur de malo viatoris, aut alterius hominis, quia omnia mala præter peccatum non reputant mala amicorum, neque de ipsorum peccato tristantur, quia si aliquo modo de malo aliorum tristari possent, esset ex amore amicitiæ: homines autem, qui peccant, non manent amici beatorum, ac proinde de peccatis ipsorum non tristantur, quasi de malis amici.

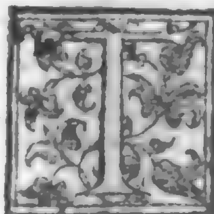
Solutio rationis primæ. 10

Ad posteriorem obiectionem respondet Caiet. ibidem, cui etiam consentiunt recentiores aliqui Thomistæ, delectationem, & tristitiam esse quidem operationes elicitas a voluntate, non quatenus potentia libera est, sed quatenus natura, & ita necessario in nobis oriri huius modi affectus. Verum cum aliquis tristitiæ motus vt inuidia, sit peccatum, & aliquis etiam sit opus studiosum, vt tristitia de peccato commisso, & eodem modo in delectatione contingat, nō possumus affirmare omnem delectationis, & tristitiæ affectum elici a voluntate necessario. Quare melius respondent alij Thomistæ motum primum tristitiæ, & delectationis, vt præuenit deliberationem rationis, non esse in potestate voluntatis: inde tamen non sequi, hos affectus voluntatis esse solum passiones, cum re vera multi alij affectus, qui sunt eliciti a voluntate sint necessarij, quatenus præcedunt deliberationem, libertas enim voluntatis solum locum habet post deliberationem, & considerationem sufficientem. Si vero loquamur de tristitia post deliberationem, dicunt prædicti doctores, non omnem affectum voluntatis proxime esse in potestate voluntatis, sed aliquē remote, ratione prioris alicuius affectus, a quo pēdet: nam inuidia necessario consequitur amorem propriæ excellentiæ vltra debitum modum, qui est superbia: nihilominus hoc satis est, vt sit peccatum: & horum solutio mihi probatur. Qua vero ratione ad aliquod obiectum tristitiæ, vt in dæmonibus omnino necessario moueatur voluntas, explicauimus 1. parte disp. 242. cap. 4.

11 *Prima solutio rationis secundæ ex Caietano. Improbatur. Verior solutio.*

Quid in hac re Sanctus Thomas, & Aristot. senserint.

CAPVT III.



12 Tametsi Sanctus Thomas, & Aristotel. subobscure de hac re loquuti sint, si tamen recte commmens teneatur, nihil contra sententiam, quam secuti sumus, docuerunt: imo vero ex Sancti Thomæ doctrina, quam tradit infra quæstione quarta articulo 6. non leuiter cōfirmari potest. Docet enim a nulla alia re, præterquam a Deo, & a seipsa moueri posse voluntatem nostram, sicut ab efficiente, ergo ex sententia eius nullus affectus voluntatis esse potest, qui non procedat

Sententia S. Thom.

ctus, quo sentimus obiectum dissentaneũ naturæ, vocamus dolorem. Bene video, non deesse philosophos, qui in sensu tactus negent esse dolorem, cum quibus sentire videtur S. Doctor 3. par. q. 15. artic. 6. communis tamen loquendi modus, & consuetudo iam inualuit, vt dicamus operationem ipsam tactus esse dolorem, vt latius ostendi in 2. de anima. Possumus igitur in operatione sensus duo distinguere & operationis ipsius substantiam, quatenus est cognitio quædam obiecti, & modum quendam, secundum quem cognitio illa est conueniens, & consentanea nobis; non enim omnis cognitio nobis conueniens est secundum naturam. Illum igitur modum conuenientiæ appellauit Arist. in his locis voluptatem, quam putauit esse coniunctam cum ipsa operatione mentis, aut sensus, & de hoc modo dixit 10. Ethicorum capite 4. esse perfectionem operationis, & quasi finem, & pulchritudinem illius, eo quod sit confirmatio, & perfectio eius: dixit etiam esse quid pullulans, quia re vera consequitur substantiam operationis, sicut quidam modus ipsius.
17 Nam si Arist. non loqueretur de voluptate hoc modo, sed de voluptate, quæ est affectus potentiæ appetentis, non diceret merito in quæstione esse, an idem sit operatio sensus, aut intellectus, & voluptas: eadem enim quæstio esset de cæteris omnibus affectibus, de quibus hactenus non fuit controuersia, an distinguantur ab operationibus facultatis cognoscentis. Cum hac explicatione quã secuti sumus, recte conuenit, quod dixit idẽ Arist. 7. Ethic. cap. illo 12. delectationem esse operationem secundũ naturam habitus non impediti, non quia sit formaliter operatio ipsa, sed quia est modus huiusmodi actionis. Similiter etiam concordat, quod idem Arist. dixit 2. magnorum moralium cap. 7. post medium his verbis, *Voluptates namque vtroque modo dictæ sunt actiones*: loquebatur autem de voluptate naturæ conuersæ, & conuertentis, & subdit statim, *Proinde non dubium, quin a visu voluptates, & auditu, & intelligentia sint longe optimæ*: loquitur enim Aristotel. de voluptatibus, quæ sunt in operationibus harum facultatum cognoscentium.

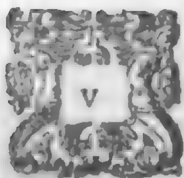
Coniectura sumpta ex verbis ipsius.

Arist.

Arist.

Quo pacto delectatio comparetur cum amore.

C A P V T IIII.



18 VT naturam dilectionis plenius intelligamus, & reliqua, quæ de hoc affectu dicenda sunt, exactius explicemus, restat, vt in hoc capite videamus, an delectatio ab affectu amoris distinguatur, aut quo pacto cum illo comparetur: in qua re varie etiam videntur sensisse Doctores, Scotus in 4. dist. 49. q. 7. in principio, & in 1. dist. 1. q. 3. aperte docet, delectationem distingui secundum rem ab amore: nec mirum est, nam cum ipse sentiat delectationẽ esse passionem potentiæ appetentis, amorem, vero esse operationem ab hac facultate elicitam, non potuit non consequenter asserere, delectationem, & amorem realiter distingui: idem sentire videntur Gab. in 1. distin. 1. q. 3. art. 1. conclus. 1. Ocam quæst. 3. articulo 1. & Maior in 1. distinct. 1. quæst. 6. idque consentanee suis principijs, eo quod, vt supra vidimus, hi auctores existimant delectationem esse passionem, sicut etiam dixit Scotus, quamuis de causa effectrice illius non eodem modo cum Scoto sentiant. De distinctione autem secundum rem delectationis, & amoris, idem sensit Sanctus Thomas infra quæstione 25. articulo 2. vbi hunc assignat ordinem inter affectus, vt amor præcedat desiderium, deinde desiderium præcedat delectationem, quem ordinem sine distinctione reali ipse non assignaret: ordo enim inter alia supponit distinctionem: cumque prædictum ordinem assignet Sanctus Thomas secundum rem, distinctionem etiam secundum rem eum intellexisse, necesse est. Et in articulo primo, illius quæstionis ad secundum inquit, amorem esse gaudium, cupiditatem, & tristitiam non essentialiter, sed causaliter: ex quibus locis colligit Capreol. in 1. distinctione 1. quæstione 1. concl. 3. amorẽ distingui re ipsa a gaudio, & delectatione: ratio vero est, quia amor est causa gaudij, & delectationis: nam cum aliquid amatur, hoc ipso, quod illud acquiratur delectat: contra vero, si amittatur, amissio illius tristitiam affert: ergo amor est causa delectationis, & tristitiæ, ac proinde ab illis distinguitur. 19

Scotus.

Gabr.
Ocam.
Maior.

S. Thom.

Capreol.

Cæterum Gregorius in 1. distinctione 1. quæst. 2. articulo 2. concl. 1. affirmat, delectationem, & gaudium, imò & desiderium esse amorem secundum essentiam, nec ab eo distingui, id quod primum ex multis August. testimonijs, quibus hoc videtur asserere, contendit deducere, ea vero cõsulto prætermitto: nam iuxta ea, quæ dicemus inferius, sententia Gregorij vera est, & in eo sensu loca Augustini explicari debent. Deinde ex definitione amoris hoc ipsum non obscure confirmari potest. Etenim, vt definit Aristot. 2. Rhetoricorum cap. 4. in principio, amare est velle alicui bonũ: hæc autem ratio videtur essentialiter inclusa tam in desiderio, quam in gaudio, & delectatione: nam qui desiderat bonum futurum, sibi, aut alteri vult illud: tum etiam, qui delectatur, affectu suo fertur in bonum aliquod, quod sibi, aut alteri bonum est, & vt præsens apprehenditur, ac proinde etiam dicitur velle bonũ, delectari enim velle quoddam est: cumque omne bonum sit alicui bonum, dicitur etiam velle alicui bonum, & ita rationem amoris essentialiter continebit. 20 Adde, quod cum hi duo affectus penes futurum, & præsens solum differant, & in desiderio essentialiter includatur definitio amoris, nempe velle alicui bonum, ac proinde ipsa quoque ratio amoris, idem dicendum erit de delectatione. Demum Durandus in 1. d. 1. quæst. 2. ad secundum, licet dicat delectationem pertinere ad amorem concupiscentiæ, tamen non explicat, an formaliter sit idẽ, quod amor.

Secunda sententia asserit delectationem non distingui ab amore.

Probatur primo ex Aug.

Secundo ex definitione amoris.

Durand.

Cæterum, præmissa quadam distinctione, quid in hac re dicendum sit, facile explicare poterimus. Amor enim dupliciter contingere potest, primum secundum rationem quandam communem, qua est velle alicui bonum, siue hæc ratio volendi bonuã coniuncta sit cum voluntate circa futurum bonum, siue circa præsens, & hoc pacto ratio amoris est communis omni affectui, quia in omni reperitur hoc, quod est velle alicui bonum, vt argumentum pro sententia Gregorij superius factum probat: an vero hæc ratio amoris, quæ re ipsa in omni affectu prosequutionis reperitur, non solum sit idem secundum rem cum quocunque alio affectu, sed etiam essentialiter, & formaliter in ratione illius includatur, inferius explicabitur. Deinde contingere potest amor, prout est affectus quidam peculiaris distinctus ab alijs, nec coniunctus cum vllo alio, & hac ratione distinguitur re ipsa a desiderio, & delectatione, & est causa vtriusque re ipsa: nam cum quis considerat bonum aliquod suum non prout futurum, neque prout præsens, sed tantum prout secundum se bonum, circa illud hoc modo consideratum potest versari quidam affectus complacentiæ, & hic dicitur amor: qua vero ratione his affectus contineat in se rationem, & respectum amicitiæ, & concupiscentiæ, explicauimus supra disputatione 1. capite 3. & 4. parte disputatione 84. cap. 2. 21

Amor aliquando accipitur pro communi affectu voluntatis.

Hac ratione recte conciliari possunt opiniones, quæ sibi contrariæ videntur, nempe Sancti Thomæ, & Gregorij: negare enim non possumus Gregorio, in omni affectu delectationis, & desiderij, includi affectum volendi alicui bonum, quod est amare, quod quidem

Conciliantur opin.

quidem neque Sanctus Thomas negauit, nec vllus alius: ob id tamen non debemus dicere, nullum esse affectum amoris re ipsa distinctum ab affectu desiderij, & delectationis. Atque si hoc dicere voluit Gregorius, & in vniuersum affirmare, omnem affectũ amoris esse idem re ipsa cum affectu desiderij, & delectationis, falsum docuit: cum enim intellectus possit considerare rationem boni, non considerata ratione futuri, & præsentis, & in bonum consideratum hoc modo possit voluntas ferri affectu complacentiæ, & prosequutionis, quo pacto negare potuit Gregorius hunc affectũ esse amoris, cum sit velle alicui bonum, & nondum sit de-
22 siderium, quia non fertur affectus in futurum, quod est de ratione desiderij, nec sit delectatio, cum nõdum feratur affectus in præsens, quod est de ratione delectationis?

Quomodo amor includatur in omni affectu prosequutionis.

Verum, cum dictum sit, rationem amoris includi in omni affectu prosequutionis, videndum est, qua ratione in eo includatur. Et quidem cum affectus amoris constet duplici respectu, nempe amicitiæ, qui est circa personam, cui volumus bonum, & circa bonum concupitum, atque præcipue dicatur amor respectu personæ, hic respectus non est de ratione delectationis, vt delectatio est, tametsi cum ea semper coniunctus sit. Nam delectatio non dicitur esse de persona, sed de bono personæ, & ita potius pertinere videtur ad rationẽ delectationis respectus concupiscentiæ, qui est ad rẽ, & bonum concupitum, quam respectus amicitiæ, qui est ad personam: ex parte vero rei, & boni concupiti videntur se habere amor, & delectatio, sicut superius, & inferius, ita vt amor habeat rationem superioris, at vero delectatio, & desiderium rationẽ inferioris: amor enim fertur in rem, vt bonum alicui, & in sua ratione non includit futurum, aut præsens ex parte obiecti, & boni voliti, sed tantum respicit bonum, vt bonum secundum se; at vero delectatio respicit bonum, vt præsens, & desiderium, vt futurum: quæ duæ ratio-
23 nes, licet inferiores sint, non videntur secundũ essentiam, & speciem diuersæ, sed tantum secundum accidentariam differentiam, quam addunt amori, prout est tantum concupiscentiæ: neque hi duo affectus desiderij, & delectationis sunt omnino inferiores contenti sub amore secundum plenam rationem amoris, sed secundum respectũ concupiscentiæ, ita vt respectus concupiscentiæ, qui est in amore, distinguatur per desiderium, & delectationem tanquam per varios respectus concupiscentiæ. Idem de spe dicendum est, si comparetur cum timore, hæc enim solum distinguitur ex parte rei concupitæ, non aũt ex parte personæ, cui concupiscimus, tametsi addat etiam alium respectum nẽpe ad personam, a qua speramus vt 1. parte dispu. 84. c. 1. explicuimus. Idem de timore, & tristitia, si comparentur cum odio, dicendum est: nam cum in odio abominationis, quo nollemus alicui malum sit duplex respectus, & ad personam, respectu cuius est amicitia, & cõplacẽtia, & ad malum, quod nolumus alicui, respectu cuius est displicentia, vt vberius diximus 1. p. disp. illa 84. c. 3. & in hac 1. 2. disp. 31. c. 3. & disp. 211. c. 3. dicemus, timor, qui est de futuro malo, & tristitia, quæ est de præsenti malo, solum dicuntur respectu mali, non respectu personæ: & ita ex parte mali sumunt suam differentiam, non respectu personæ, quia malum dicimur timere, non autem personam, & similiter de ma-
24 lo dicimur tristari, non de persona.

Gaudium & delectatio qua ratione differant. S. Thom.

Postremo obseruãdum est, quo pacto inter se comparentur gaudium, & delectatio, nam de illis diuerso modo videtur Sanctus Doctor loquutus, & in hac prima secundæ, & 1. contra gent. infra enim q. 31. artic. 3. inquit delectationem esse genus, gaudium autem speciem illius, ita vt omne gaudium sit delectatio, sed nõ contra. At vero primo cõtra gẽt. c. 90. oppositũ docere videtur: ait enim, delectationem tãtum esse de interno, & cõiuncto bono, vt puta de salute, gaudiũ autem esse etiã de externo, vt de pecunia: quod videtur esse contra doctrinam traditã in hac prima secundæ quæst. illa 31. art. 3. nam aut intelligit, gaudium esse tantũ de exteriori bono, delectationẽ autem tantum de coniuncto, & hoc modo delectatio non erit species gaudij, vt manifeste patet, sed erũt duæ species ex æquo oppositæ, gaudium, & delectatio, si vna earum tantum est de externo, altera vero tantũ de interno, & coniuncto bono: aut intelligit S. Thomas gaudium ita esse de externo bono, vt etiam possit esse de interno, & hoc modo sequitur, gaudiũ esse genus, quia latius patet, eo quod sit tam de coniuncto bono, quam de externo, delectationem autem esse speciem quia solum sit de bono coniuncto.

Solutio ex Ferrar.

Respondet Ferrariens. cap. illo 90. §. *Quantum ad secundum*, S. Tho. ibi solum comparasse delectationẽ, & gaudium inter se, quatenus vtrumq; est in voluntate, & neutrũ est in appetitu sentiente: & hoc pacto verũ *est*, quod ibi docuit, gaudiũ esse genus, delectationẽ aũt esse speciem, quia gaudiũ, vt proxime dicebamus, latius patet, quam delectatio. Verum alio sensu vsurpat gaudium, & delectationem in hac 1. 2. quæst. 31. artic. 3. cum dicit, delectationem esse genus, gaudium autem esse speciem: nã delectationem vsurpat pro ratione affectus circa præsens bonum, quæ communis est affectui appetitus animalis, & voluntatis, gaudium autẽ 25
vsurpat pro affectu, qui est solum in voluntate, nõ habita ratione, vtrum sit de bono coniuncto, an de separato, & externo. Constat igitur, doctorem sanctum sibi contraria non docuisse, & hæc solutio Ferrariens. mihi probatur.

Gaudium & delectatio in volũtate possũt esse de bono etiã externo amici.

Ceterum obseruandum est, gaudiũ, seu delectationem in voluntate non solum esse de proprio bono interno, aut externo, sed etiã de bono amici interno, aut externo: nã quemadmodũ amare possumus amico bonũ ex complacentia ipsius amici, sicut nobis ex cõplacentia nostri, sic etiam delectari possumus non solum de bono nostro, sed etiam de bono amici, quia quisq; reputat suum amicum esse alterum se, & ita bona amici reputat propria, siue illa sint externa, siue interna, & coniuncta: vnde gaudium de bono Dei, ponitur vt fructus caritatis. Sicut autẽ supra notauimus, gaudiũ vt gaudium, cum habeat solũ respectum concupiscentiæ cõparatione boni concupiti, nõ tamen respectum amicitiæ erga personam, ideo delectatio de bono amici, quamuis coniunctum habeat respectum amicitiæ, (nam ex complacentia personæ amici quisque delectatur de bono illius) tamen formaliter solum consideratur ex respectu concupiscentiæ erga bonum.

Vtrum delectatio in patria sit proxime de ipso Deo, an de visione ipsa.

DISPVT. XV.

Delectationem in patria proxime esse de visione, remote autem de Deo, sensit Duran.

CAPVT I.

Status quæstionis. 1

Iam vero explicata natura delectationis, facile explicare poterimus, quo pacto delectatio, quę necessario cõsequitur beatitudinẽ, circa Deũ ipsum versetur, vtrum,

verum proxime, an remote tantũ, & vt dici solet, mediate. In qua quidem cõtrouersia fuit opinio Durandi, dist. 1. q. 2. fruitionem in patria, quam inquit esse speciẽ delectationis, proxime esse de visione ipsa, remote aũt de Deo: idem docet de delectatione in 4. d. 49. q. 5. & suis principijs consentanee: idem omnino existimat de spe in 3. d. 26. q. 2. nempe spem nostrã nõ habere pro obiecto proximo Deum ipsum, sed visionem, q̃ speramus, nihilominus esse virtutẽ Theologicam, quia quamuis Deus non sit obiectũ proximũ spei, est tñ principale, ex quo sumi debet ratio Theologicæ virtutis. Hanc sententiã confirmat ipse rationibus esficacibus non paucis, quas omnes ad duas tñ reducere decreui: altera sumpta est a priori, nempe ex ratione obiecti delectationis, altera vero a contrario.

Durandi opinio.

Prior igitur ratio est huiusmodi: Illud tñ potest esse obiectum delectationis, quod est proprium bonũ eius, qui delectatur, nullus. n. delectatur, nisi de bono, quod suum esse aliquo modo existimat: nihil autem, quod a nobis re, & supposito distinctum est, potest esse nobis bonum ratione sui, sed rõne alicuius, quod nobis intrinsece inhæreat, & bonum sit: quemadmodum nihil dicitur sanum per extrinsecam denominationem, nisi ratione alicuius, quod intrinsece sanum, aut sanitas est: hac etiam rõne sol est bonus frigescenti, non quidem proxime, & ratione sui, sed remote, & rõne caloris, quem producit in frigescente. & ita delectatio non est proxime de ipso sole secundum se, sed de calore, qui est effectus solis, & remote de ipso sole: idem dicendum est de vino, & de cibo, de quibus solet esse delectatio, non proxime, sed remote: nã proxime solum est de potu vini, & de esu cibi: Deus autem est res a nobis supposito distincta, ergo nõ potest esse nobis bonus, nisi ratione alicuius rei nobis inhærentis, hæc autem nulla alia est quam visio, ergo est bonus ratione visionis, & proinde delectatio, quam capimus de Deo, tanquam nobis bono, non erit proxime de ipso Deo, sed de visione, remote autem de ipso Deo eadem ratione probat fruitionem, quam putat pertinere ad amorem concupiscentiæ, non esse proxime de ipso Deo, sed de visione, & de spe similiter.

Primũ argumentũ.

2

Posterior ratio sumpta est a contrario in hunc modum, Sicut se habet timor, & tristitia ad malum, ita se habet desiderium, & delectatio ad bonum, timor autem, & tristitia non sunt proxime de Deo, sed remote, proxime vero de effectu, nempe de pœna, quam vt futuram timemus, & de qua vt præsenti tristamur, ergo desiderium, & delectatio non erunt proxime de ipso Deo secundum se, sed ratione visionis, per quam nobis est. Respondebit fortasse aliquis, Deum non posse esse proxime obiectũ timoris, & tristitiæ, sed remote rõne effectus ab ipso producti, quia secũdum se malus non est, posse tñ esse proxime obiectum delectationis, & desiderij, quia secundum se bonus est. Verum contra hanc solutionem obijcit idem Duran. quia sicut Deus non est nobis malus, nisi rõne alicuius effectus nobis coniuncti, ita etiam, licet in se sit bonus, nobis tamen bonus non est, nisi ratione alicuius boni coniuncti, vt in prima ratione dictum est, ergo bona est hæc ratio sumpta a contrario.

Secundum argument.

Deinde non negat Durandus, posse esse delectationem de bono Dei ex complacentia ipsius Dei, imò id expresse concedit in 1. d. 1. q. 2. nu. 10. verum in hoc casu (inquit ille) qui delectatur de bono Dei, bonum ipsius Dei reputat proprium ac si sibi intrinsecum esset, hanc enim vim habet amicitia.

Quomodo possit esse delectatio de bono Dei ex complacentia ipsius.

3 Postremo in eadem quæst. 2. ad primum docet delectationem, quam beati habent in patria de Deo remote, proxime vero de visione Dei, oriri ex actione quadam reflexa intellectus, qua cognoscitur ipsa visio Dei, & vt delectationis obiectum proponitur: & idẽ sentit, quoties delectatio est de aliqua cognitione tanquam de obiecto. Cæterum, quia existimat eundem actum visionis claræ Dei habere vim directæ visionis, & cognitionis Dei, & habere vim reflexæ notitię, ideo docet eundem actum secundum substantiam esse ipsam beatitudinẽ, quatenus directa notitia Dei est, & esse conditionem, qua proponitur obiectum delectationis, quatenus reflexa notitia ipsius visionis est, ac proinde eãdem notitiam, quatenus reflexa est, magis propinquam esse beatitudini, quã delectationem: imo vero addit, hanc notitiam reflexam magis propinquam fore beatitudini, quam delectationem, etiamsi diceremus, esse notitiam re ipsa distinctam a visione Dei. Primum, quia notitia illa reflexa esset prior delectatione, deinde, quia notitia illa reflexa participaret beatitudinem perfectione eiusdem generis, nempe perfectione cognitionis: beatitudo enim nostra cognitio etiam quædam est, cognitio autem non videtur perfecta, donec ille, qui cognoscit, perpendat se cognoscere, quod quidem fit per notitiam reflexam: at vero fruitio, & delectatio perficit visionẽ perfectione alterius generis, vt constat, quia ipsa est actio voluntatis, ergo quocunque modo notitia illa reflexa magis propinqua est beatitudini nostræ. Hactenus Durandus.

Beati quod habeant suã delectationem omnino...

Delectationem in patria proxima esse de Deo, & nullo modo de visione, alij Theologi docuerunt.

CAPVT II.

4 Alij vero Theologi docent proximũ obiectum fruitionis in patria esse Deum, vt visio clara ipsius non sit obiectum vllo modo, sed tantum sit conditio præsentans obiectum, sicut cognitio se habet respectu cuiuscunque affectus. Ita senserunt Ocam in 1. dist. 1. q. 4. art. 3. Gab. in 1. dist. 1. q. 4. art. 2. & indicat Scotus in 1. dist. 1. q. 1. art. 2. imo consentanee suis principijs ita dicere debet. Verum hi doctores nihil contra Durandum docent: ille enim nomine fruitionis, & delectationis intelligit affectũ, quo beati delectantur de Deo, tanquã bono proprio, cõparatione cuius affectus Deus est obiectũ concupiscentiæ: reliqui vero nomine fruitionis intelligunt affectum amoris amicitiæ erga Deum, comparatione cuius dubium non est, quin visio non sit obiectum vllo modo, sed tantum conditio afferens obiectum: verum vero delectatio in sensu Dur. proxime, an remote sit de Deo, prædicti Doctores locis citatis non explicant.

Visionem tãtum esse conditionẽ præsentantem obiectum fruitionis.

Ocam. Gabr. Scotus.

Verum non desunt quamplures Theologi Scholastici, qui affirment spem in via, & delectationem in patria ita proxime circa Deum nũquam circa obiectum versari, vt visio ipsius Dei nullo modo pertineat ad obiectũ, quod speramus, & de quo delectamur, sed tantum sit conditio illud præsentans. Ita docent Palu. in 4. d. 49. q. 4. art. 2. Holcot in suis determinationib. q. 7. Greg. in 1. d. 1. q. 3. art. 1. Maior q. 5. dub. 2. sub fine quæst. Ocã q. 4. art. 3. ad 6. rationem Dur. Mars. in 1. q. 4. art. 2. & omnium latissime Caiet. 2. 2. q. 17. ar. 5. vbi disputat de spe & de illa eodẽ modo philosophatur. Quam sententiam recentiores nonnulli Theologi pro virili parte defendere conantur, atque primum eam cõfirmant hac ratione. Voluntas non delectatur nisi de obiecto cognito, in patria autem ipse Deus est cognitus per visionem, ipsa tamen visio non est cognita, ergo delectatio est de Deo, & non de visione. Porro autem nihil aliud esse cognitum, quod afferat delectationem in patria, nisi ipsum Deum, ideo probãt, quia licet visio cognosci possit cognitione reflexa, tamen, vt quis vere sit beatus, non est necessaria talis reflexa cognitio, sed sufficit sola ipsa visio Dei, vt communis opinio fert, tametsi non defuerint, vt refert Holcot, qui absque vllo fundamento beatitudinem nostram in reflexa illa notitia posuerint: atqui ex sola beatitudine statim oritur delectatio, & gaudium, ergo solus Deus cognitus est obiectum talis delectationis.

Paludan. Holcot. Gregorius. Maior. Ocam. Marsilius. Caietan.

Deinde eandem sententiam confirmant duobus exem-

exemplis, quibus ostendere contendunt, Deum secundum se esse bonū nostrum, de quo delectamur. Quemadmodum, cum quis delectatur de re turpi, quam mente cogitat, non dicitur delectari de ipsa cogitatione, sed solum habet pro obiecto suæ delectationis rē ipsam turpem, eodē modo poterit beatus habere pro obiecto suæ delectationis rem honestissimam, nempe Deum, etiamsi non habeat pro obiecto visionem, qua ipsum videt. Posterius exemplum: Quando brutum delectatur de colore, aut de aliquo obiecto viso, habet pro obiecto colorem, aut rem ipsam, non autem ipsum visionem, ergo eodem modo beatus habet pro obiecto suæ delectationis Deum ipsum, nō autem visionem: aut quæ maior ratio esse potest in vno, quam in altero? vt brutum delectetur de re, & non de visione, beatus autem non de re sola, sed de re, & visione?

Postremo, quia nisi delectatio esset proxime de Deo, sed media visione, eodē modo spes proxime circa visionem, & remote circa Deum versaretur: idem enim videtur esse obiectum speī sub ratione futuri, quod est delectationis sub ratione præsentis: quod si spes non versaretur proxime circa Deum, sed circa visionem, remote autem circa Deum, non esset virtus Theologica: aut, si sufficeret remote versari circa Deū & proxime circa visionem, quæ est Dei, eadem ratione religio esset Theologica: nam proxime versatur circa cultum, remote autem circa Deum, circa quem cultus ipse versatur; absurdum autem est asserere, religionem esse virtutem Theologicam, ergo dicendum est idem proxime versari circa Deum, & non media visione.

Sententia Caietani fuse proponitur. Cæterum, quo pacto se habeat visio clara Dei cum delectatione, quam beati habent de ipso, Caiet. solita sua subtilitate verius, quam alij Scholastici explicare conatur. Huius igitur rei gratia notat primum, aliquid re, & supposito distinctum ab alio posse esse bonum illi: probat id ex *Arist.* 1. Ethicorum cap. 1. vbi ait, *Bonum est, quod omnia appetunt*, bonum autem idem est, quod finis in actu exercito, vt etiam nos diximus supra disp. 3. c. 3. eodem igitur modo aliquid est bonum alicui, quo est ei finis: manifestum autem est, rem supposito distinctam ab aliquo posse esse ei finem, ergo similiter poterit ei esse bona. Deinde notat, quemadmodum in causa effectrice tria inueniūtur, ratio agendi, actio ipsa, & passio, seu effectus: ita etiam in bono,
6 quod habet rationem causæ finalis, tria alia esse. Primum (inquit) est ratio formalis finis, quæ significatur his verbis, *Cuius gratia*, & hæc est bonitas ipsa rei. Secundū est actus finis, qui caret nomine, & aliqui vocant finalizationem, atque significari potest his vocibus, *Esse propter quod*. Tertium est effectus huius causæ, qui etiam caret nomine, & denotari potest his vocib. *Propter finem.* Tertio notat, rē aliquam esse proximum finem, etiamsi inter ipsam, & effectum in genere causæ finalis intercedat actus similizandi: nam quemadmodum actus medius agendi nō impedit, quo minus res aliqua sit proxima causa efficiens alicuius effectus, ita etiam actus finalizandi, qui intercedit, obesse non potest, quo minus res aliqua sit proxima causa finalis.

Prima illatio Caietani contra Durandū. Ex his colligit primo Caiet. pessime errasse Dur. cum dixit, Deum secundum se non posse esse proximum bonum nostrum, ac proinde nec obiectum proximum delectationis, & fruitionis nostræ, siquidem amicus ita diligitur ab amico, vt sit proximum obiectum amoris ipsius, ac proinde etiam sit proximū bonum ipsius amici, licet sit res supposito distincta, amabile enim bonum, vnicuiq; autem proprium: quocirca eadem ratione deberet Dur. concedere, Deū in beatitudine esse proximū obiectum delectationis, quam capiunt de ipso beati. *Secunda illatio.* Colligit secundo Caiet. spem et in via proxime versari circa Deum, ideoque esse virtutem Theologicā: nam si satis esset versari circa Deum remote, vt conferetur virtus Theologica, eadem ratione, & religio esset virtus Theologica, cuia versatur proxime circa cultum Dei, remote autem circa Deum ipsum. Nihil autem obstat, quod inter Deum, & spem intercedat actus finalizandi, quo minus dicatur spes Deum respicere, vt proximum finem, & bonū, quod desiderat: sicut etiam, quod inter Deum, & eum, qui sperat, intercedat actio efficientis, nihil obstat, quo minus spes respiciat etiam Deum, vt proximum agentem, a quo sperat aliquid consequi.

Tertio colligit Caiet. circa solutionem 3. & 4. argumenti non esse duo obiecta delectationis nostræ in 7 *Tertia illatio.*
patria, alterum, quod sit visio Dei, alterum, quod sit Deus ipse: sed esse vnicum tantum, nempe Deum ipsum: tum quia delectatio in patria præcipue pertinet ad amorem amicitiæ erga Deum, respectu cuius visio clara Dei non est obiectum, sed conditio tantum obiecti, nempe conditio afferens, & præsentans obiectum, & amicitia est erga Deum solum: tum etiam quia licet dicamus, delectationem in patria de ipso Deo pertinere ad amorem concupiscentię erga Deum, quo nobis ipsum desideramus, etiam ipsa visio non est obiectum, sed conditio. Neque obstat, quod dicamus delectationē esse de Deo viso, nam sicut dicimur delectari de gustu vini, & tamen non sunt duo obiecta, alterum gustus vini, alterum ipsum vinum, sed est tantū vnum obiectum, nempe vinum, sic etiam, cum dicimus delectari de Deo viso, non sunt duo obiecta, alterum visio, alterum Deus visus est vniuocū, nempe Deus visus: actio enim, qua nobis coniungitur res supposito distincta, non est ratio, ob quam nobis sit bona res illa, sed est solum conditio: ipsa autem res secundum se est nobis bona, vt Deus, vinum, & multæ aliæ. Hæc sunt, quæ in explicationem, & confirmationem huius opinionis afferri possunt: iam vero nostram in hac controuersia sententiam pronuntiemus.

Notationes quædam pro verior sententia.

CAPVT III.



Media quædam sententia multo verior mihi sēper visa est, quæ duas cōtinet partes. Altera est, delectationem in patria non esse de solo 8 *Proponitur verior sententia.*
Deo, sed etiam de ipsa visione, qua Deum videmus, ita vt visio non tantum sit conditio afferēns obiectum, vt putauit Caiet. sed etiam vere sit obiectum. Altera est, delectationem in patria nihilominus proxime esse de Deo, etiamsi media visione de Deo capiatur: quę duo ex doctrina Sancti Thomę manifesta ratiocinatione cum Conrado, & Capr. inferius allegandis deducemus. Verū antequam singulas partes comprobemus, obseruandum est, hanc nostram sententiam intelligendam esse de eo genere delectationis, de quo præsens controuersia proposita est: nam, si loquamur de delectatione amicitiæ erga Deum, qua gaudemus de quouis bono Dei ex complacentia ipsius Dei, neque Dur. negauit versari proxime circa Deū, neq; nos dicemus subiecto huius delectationis visionem ipsam comprehēdi: sed plane asserendum nobis est in hoc genere delectationis obiectum esse bonū ipsius Dei, & Deū ipsum, eo mō, quo statim explicabitur: visionem aūt, et cognitionem esse conditionem afferentem, & præsentantem obiectum.

In delectationis amicitiæ cognitionem esse conditionē præsentantem obiectum. Ratio vero est, quia hoc genere delectationis delectamur de bono Dei ex cōplacētia erga ipsum Deum, bonum autem Dei non est bonū ipsius media nostra cogitatione, sed cogitatio se habetur repræsentans nostræ voluntati id, quod Deo bonum est, vt de eo delectemur; ergo visio clara Dei, aut cognitio ipsius nō est obiectum sed conditio tantum obiecti. Verum, quia vt dicebamus disp. præcedēti c. 4. licet in omnia affectu delectationis includatur respectus amoris amicitiæ erga personam propriam, vel alienam, ratio tamen dele- 9
ctationis consistit in respectu concupiscentię vel bonum,

num, de quo delectamur, nec delectatio dicitur esse de persona, sed de bono personæ: ideo in hac delectatione amicitiæ erga Deum contingere poterit, vt quis delectetur de aliquo bono externo Dei, nempe de laude, & cultu, & non de ipso Deo, quamuis erga ipsum Deum in hoc affectu includatur respectus amicitiæ: aliquando, etiam potest contingere, vt respectus delectationis in hoc affectu amicitiæ versetur circa aliquod bonum intrinsecum Dei, vt circa omnipotentiã, quando gaudet beatus de Dei omnipotẽtia. Deceptus igitur videtur Caiet. cum probat contra Duran. delectationem in patria esse proxime de Deo, ex eo, quod delectatio pertineat ad amorem amicitiæ & amicitia proxime versetur circa Deũ: deceptio aũt eius ex dictis facile deprehenditur, tum quia præsens controuersia est de delectatione, quæ erga Deũ habet rõnem concupiscentiæ, nõ amicitiæ, eo quod de ipso delectamur quatenus vt bonũ nostrũ ipsum apprehendimus: in hoc aũt affectu respectus amicitiæ est erga nos, quib. volumus Deũ vt bonũ nostrum, non aũt erga Deum: tum etiam quia, vt modo dicebamus, in delectatione, qua gaudemus de bono Dei, Deus, quatenus Deus, nõ est obiectũ delectationis secundum rõnem delectationis sed obiectũ delectationis sub ratione, & respectu delectationis est bonũ ipsius Dei siue re ipsa coniunctũ, & intrinsecum Deo, quod est ipse Deus, siue separatum re ipsa, vt ea, quæ inter creata apprehenduntur, vt bona ipsius Dei.

Caietani deceptio.

10 Iam igitur, cum præsens controuersia sit de delectatione in patria, quæ circa Deum habet respectum concupiscentiæ, & non amicitiæ, hoc est, quæ capitur de Deo, tanquã de bono nostro, sicut etiam in hac vita respicitur a desiderio nostro, & spe, vt vtranque partem nostræ sententiæ confirmemus: præmittenda est doctrina quædam Sancti Thomæ sæpius ẽt a nobis repetita, quam ipse tradit supra q. 2. art. 7. & q. 3. art. 1. & infra q. 11. art. 3. ad tertiũ: nẽpe finem *cuius gratia*, quẽ diximus disp. 2. c. 3. diuersum esse a fine *cui*, duplicem esse. Alter enim est finis, vt res, sicuti pecunia, aut vinum, & dicitur finis *qui*: huiusmodi aũt est obiectum potentiæ, & res supposito distincta ab operante: alter est finis, vt possessio eius rei, aut obiectũ aliquod, rõne cuius res illa, & obiectũ, quod a nobis supposito distinctũ est, coniungitur, & nobis bonũ est. Nam, vt recte dixit Durandus, res supposito a nobis distincta, non põt nobis bona esse, aut cogitari, nisi rõne alicuius aliquo modo nobis coniungatur. Et hic finis dicitur *quo*, non in sensu quo Perionius 2. de anima cap. 4. in translatione sua ipsum appellauit finem *quo*: hoc. n. modo appellauit finem omne illud, quo nostrũ desideriũ tendit, ac proinde sub tali appellatione ẽt rem ipsam comprehendit: hoc aũt modo finis *quo* idem est, quod finis, *cuius gratia*: sed vocamus nunc finem *quo*, illud, quo medio res supposito a nobis distincta, nobis coniungitur, vt sit nobis bona, & habeat ratione finis nostri. Porro autem hunc finem *quo*, necessarium esse, vt res supposito distincta sit nobis bona, & habeat rationem finis respectu nostri desiderij, & concupiscentiæ, manifestũ est: quis enim dicat, pecuniã alicui esse bonã, nisi media possessione, & adeptione ad ipsum pertineat? præterea, quis dicat colorẽ esse alicui bonum, nisi media visione videatur?

S. Thom.

Perionius.

11 Deinde obseruandum est, cuius naturæ debeat esse hic finis *quo*, vt ratione illius res supposito a nobis distincta sit nobis bona, & sit noster finis *qui*, in quo sane a Durãdo dissentire debemus: ille enim existimat, rem supposito distinctã ab aliquo, esse ei bonam ei per effectum productũ in ipso, vt solem per calorem productum: ac proinde in eius sententia calor productus videretur habere rationem finis *quo*, & sol ipse rõnem finis *qui*: hoc tamen verũ esse non põt, quia non põt fieri vnus integer finis ex tali affectu, & causa sua, nẽpe ex calore, & sole: ex fine aũt *quo*, & fine *qui*, debet fieri vnus integer finis, vt inferius videbimus.

Finis quo qualis sit secundum Durandũ.

Quare existimo finem *quo*, comparatum cum fine *qui*, esse coniunctionem ipsius finis *qui*: hæc autem coniunctio debet esse aut possessio, & adeptio ipsius finis *qui*, aut quasi possessio. Dico autem possessionem veluti apprehensionem pecuniæ, quasi possessionẽ vero voco, quamlibet operationem immanentem, tã facultatis cognoscentis, quam appetentis, quæ comparata cũ obiecto, circa quod versatur, est coniunctio obiecti cum operante, & genus quoddam possessionis, ratione cuius obiectũ fit bonum ipsi operanti, quo fit vt operatio alicuius efficientis non sit finis *quo* respectu ipsius efficientis: sicut dicebamus contra Durandum, calorem productum a sole, seu calefactionem nõ esse finem *quo* respectu ipsius solis: nam ipse calor est finis *qui*, & res bona subiecto, quod calefit, & de illo tanquam de toto, & integro obiecto delectatur homo: de sole autem producente calorem non delectatur, nisi alio affectu, quatenus considerat solem sibi iam præsentem, & quasi possessum præsentia sua, vt producat calorem.

Finis quo debet esse coniunctio finis qui.

12 Primum quidem de possessione, quæ est circa res supposito distinctas, hæc doctrina manifesta est, vt patet in pecunia, de qua media possessione delectamur. De operationibus vero immanentibus comparatis cum obiecto suo idem probatur ex Sancto Thoma: nam supra quæst. 2. articulo 7. inquit, vltimum finem pro re esse Deum, in quo dicitur consistere nostra beatitudo, vltimũ vero finem pro adeptione, & possessione, esse aliquid in anima nostra creatum, quod appellat formalem beatitudinem nostram: sequenti autem quæstione ostendit, hanc beatitudinem formalẽ esse operationem intellectus, nempe visionem clarã Dei, & infra quæstione 11. articulo 3. ad 3. inquit ipsam delectationem de aliqua re comparari etiam cum re ipsa, de qua capitur, tanquam finem *quo*, & adeptionem eo sensu quo nunc loquimur. Ratione etiam probatur, quia actiones immanentes ita intra se complectuntur obiecta sua, vt ipsæ nobis non sint bonæ, nec vt bonæ apprehendantur, nisi quatenus continentes obiectum, nec obiectum ipsum sine operatione, sicut neque pecunia sine possessione, nec possessio sine pecunia. Id quod diximus de operatione immanente cognitionis, aut appetitus, nempe habere rationem finis *quo*, comparatione sui obiecti, & ipsum obiectũ rationem finis *qui*, non est ita intelligendum de actione transeunte respectu agentis, vt de calefactione respectu solis, de locutione respectu loquentis, & ita de hoc genere actionis, & de agente alio modo philosophabimur, quam de obiecto actionum immanentium cum suo obiecto.

Probatur vera sententia.

S. Thom.

Ratione.

13 Postremo valde notanda est doctrina Sancti Thomæ infra in illa quæstione 11. articulo tertio ad tertium, vbi ita scribit: *Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, finis dicitur dupliciter, vno modo ipsa res, alio modo adeptio rei, quæ quidem non sunt duo fines, sed vnus finis in se consideratus, & alteri applicatus.* Vbi notandum ita comparari finem *quo*, nempe possessionem, aut quasi possessionem cum fine *qui*, nempe cum re possessa, vt non sint dicendi duo fines, sed ex vtroque vnus integer fiat. Ita enim vnus alteri applicatur, & coniungitur, vt ex vtroque vnus consurgat. Nam possidere pecuniam vnus integer finis est, nec possessio sine pecunia, nec pecunia sine possessione rationem finis, & amabilis habebit.

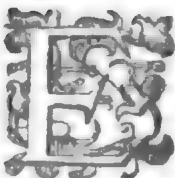
Finis quo, & qui non duo sed vnus tantum finis.

14 Porro autem possessionem rei, quæ est finis *qui*, aut id, quod habet rationem possessionis, quales sunt actiones immanentes, nempe cognitiones, & appetitiones non esse tantum conditiones afferentes obiectum, & repræsentantes finem, sed etiam esse finem, manifeste probari potest. Nam conditio obiecti voluntatis non appetitur, sed est quid requisitum, vt obiectum appetatur, huiusmodi autem est aliquando cognitio, nam interdum cognitio etiam habet rationem finis, vt inferius explicabitur: at vero possessio rei, quæ est finis *qui*, vt possessio pecuniæ, est res volita. Etenim auarus non tantum vult pecu-

niam, sed etiam expresse cupit possessionem ipsam pecuniæ: imo pecuniam non desideraret, nisi possessionem illius etiam vellet, vt patet. Similiter, cum quis appetit contemplari Deum, non tantum appetit Deum, sed etiam contemplationem, & Deum prout coniungendum per contemplationem, veluti pecunia media possessione coniungitur. Tunc autem possessio, & contemplatio dicuntur finis *quo*, non quidem comparatæ cum affectu, quia videlicet non sint obiectum voluntatis (sicut dici solet) vt quod: nam cum reuera volitæ sint, vt quod, hac ratione dici etiam debent obiectum vt quod: sed dicuntur finis *quo* comparatæ cum fine *qui*, nempe cum re, quia sunt id, quo rem illam nobis coniungimus, vt nobis bona sit, & a nobis ametur, & desideretur, & nos delectet. Cæterum cognitio non habet rationem finis *quo*, & possessionis, sed tantum conditionis afferentis, & repræsentantis obiectum, quando voluntas non desiderat cognoscere rem, nec delectatur: quod cognoscat rē, sed tantum delectatur de re cognita: tunc aūt cognitio dicitur conditio afferens obiectū, quia nihil desiderare potest voluntas, neque de vlla re delectari, nisi per cogitationem, & notitiam sibi proponatur: nā, vt ostendemus disp. 35. cap. 2. voluntas in incognitum ferri non potest: sed tunc cognitio non habet rationem finis *quo*, quia ipsa non est volita, neque delectat, & ita non est obiectum, ac proinde neque finis esse potest.

Prior pars verioris opinionis ratione confirmatur.

CAPVT IIII.

15 X fundamentis iactis capite præcedenti non solū memoratas opiniones refellere, sed etiam firmissima ratione singulas partes nostræ sententiæ superius positas confirmare facile poterimus. Prior pars est, delectationem in patria capi de visione clara Dei, ideoque talem visionem comparatam cum affectu delectationis non esse solum conditionem finis, & obiecti, sed etiam esse obiectum, & finem volitum nostræ volūtatis: hæc autem pars probatur hoc modo. Finis *quo*, & adeptio rei, quæ est finis *qui*, non est conditio obiecti, sed est obiectum, circa quod versatur affectus, ita vt ex fine *qui*, & fine *quo* fiat vnus in-

Visio clara Dei, est obiectū delectationis in patria.

16 teger finis, & obiectum voluntatis, vt capite præcedēti probatum est, visio autem clara Dei est finis *quo*, ergo visio clara Dei est obiectum delectationis. Porrò autem præter rationem, qua superius probauimus, finem *quo*, nempe adeptionem, & possessionem esse obiectum voluntatis nostræ, & non solam conditionem, nunc etiam in præsenti probari pōt. Quia quāuis Deus, sicut etiam alia res supposito distincta, considerari possit secundum se, vt bonus bonitate, quam vocant entitatiuam, tamen bonitate conuenientis, quam disputatione prima, capite secundo diximus esse ratione obiecti voluntatis, non potest Deus apprehendi, vt bonus nobis, nisi ratione alicuius coniunctionis, & possessionis, vt possit esse obiectum concupiscentiæ, ad quam pertinet delectatio, de qua modo disputamus. Quod enim dicebant aduersarij, Deum posse considerari sine hac adeptione, & coniunctione, in se bonum, vt sit obiectum amicitiæ, nō inficiamur: ex hoc tamen non sequitur, sine hac coniunctione, & adeptione posse esse obiectum concupiscentiæ, & delectationis, de qua est præsens controuersia: in quo rectè dixit Durandus, tametsi exemplum, quo ille

Ratio.

17 vtitur, & id, quod inde infert, nobis non probetur, vt inferius dicemus.

Accedit etiam, quod beatus ita gaudet beatum se esse, & de sua beatitudine delectatur, vt de ea beatitudine dicatur delectari, qua formaliter beatus est: hæc enim est quoddam bonum ipsius delectabile, sicut etiam quæcunque possessio rei delectabilis: beatitudo autem, qua formaliter beatur, secundum veriorem sententiam, quam supra sequuti sumus, est visio clara Dei, per quam dicimus possidere, & adipisci summum bonum, ergo de visione ipsa beatus delectatur. Quod si vera esset sententia, quæ dicit, beatitudinem nostram esse aliquem affectum voluntatis, affectus ille esset finis *quo*, delectationis illius, qua homo delectatur, & gaudet se beatum esse: quinimo, etiamsi dicamus, beatitudinem esse visionem, nihilominus negare non possumus, delectationem aliquam, aut desiderium versari posse veluti circa finem *quo*, circa alium affectum, qui versaretur circa Deum. Sic enim cum Sanctus Thomas infra quæstione 11. articulo tertio ad tertium distinxisset finem *qui*, & finem *quo*, & dixisset ex vtroque fieri vnum finem, ipsamque fruitionem, & delectationem comparatam cum obiecto suo, esse finem *quo*, infert statim hæc verba. *Sicut igitur non est aliud finis, Deus & fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est, qua fruimur Deo, & qua fruimur diuina fruitione.* Sentit igitur, ipsam fruitionem, ac proinde omnem affectum voluntatis posse esse finem *quo*, alterius effectus, & tunc habere rationē obiecti voliti. Eodem etiam modo, quamuis diceremus visionem claram Dei non esse beatitudinem nostram formalem, negare non possemus visionem ipsam esse obiectum delectationis, de qua delectamur, quia non solum delectamur, & gaudemus nos esse beatos, sed etiam delectat nos videre Deum: ipsa igitur visio est obiectum nostræ delectationis. 18

Quomodo beatus gaudeat de sua beatitudine.

S. Thom.

Falluntur itaque Doctores, qui asserunt cum Caietano, visionem in patria tantum esse conditionem obiecti, de quo delectamur, sicut cogitatio, & cognitio in alijs affectibus esse solet conditio præsentans obiectum. Nam quamuis visio sit solum conditio obiecti comparata cum affectu amicitiæ, quo diligimus Deum, tamen si cum affectu delectationis, qui habet rationem concupiscentiæ erga Deum, conferatur, non potest esse sola conditio obiecti: cognitio enim, quæ solum habet rationem conditionis, non dicitur a nobis appeti, diligi, aut nos delectare; veluti in amore amicitiæ erga Deum non diligimus visionem, nec affectus noster vllo modo terminatur in ipsam visionem: affectus autem delectationis dicitur ferri in ipsam visionem, quia dicimur de ipsa visione delectari, vt satis probatum est. Eodem modo dicendum est cōparari visionem claram Dei cum spe, tanquam obiectum ipsius, quia non solum dicimur sperare Deum, sed etiam visionem, hoc ipso, quod speramus Deum visum, aut videre Deum. Præterea perperam idē Caietanus comparauit visionem, quæ intercedit inter nostrum affectum, & rem ipsam quæ delectat, actui causæ finalis, qui dicitur finalizatio, vt inferius vberius monstrabitur: quare necessario fatendum est, ipsam visionem esse finem *quo*, seu finem, qui est adeptio, & in ipsam affectum nostræ delectationis terminari. 19

Hanc partem nostræ sententiæ sequuti sunt aperte, atque ex eisdem principijs Sancti Thomæ aperte collegerunt, Capreolus in 1. distinctione prima, quæstione prima, articulo secundo, conclus. 5. & articu. 3. ad argumenta contra eandem conclusionem, & Conradus in hac 1. secundæ quæstione 32. artic. 1. ad primum. Neque obstat, quod Conradus in eo articulo circa tertium argumentum visionem appellat conditionem obiecti fruibilis: cum. n. ibidem dicat fruitionem ferri, vt in obiectū, in ipsam visionē, in alio lōge diuerso sensu, quam Caietanus, visionem appellauit conditionē, nēpe, non qualis esse solet cognitio in omni affectu, quæ solū præsentat obiectū, sed quia est causa, vt Deus fiat nobis delectabilis, qui alias non esset, nisi coniungeretur nobis aliquo per modū possessionis; id quod in vniuersum habet finis *quo*, respectu

Authores pro hac sententia.

Conradus.

finis

finis *qui*, vt dici possit in hoc sensu conditio illius, ita tamen, vt etiam sit obiectum, vel pars obiecti.

20 Cæterum, quia præter finem *qui*, & finem *quo*, in quacunque alia materia esse debet in nobis cognitio, & cogitatio quædam, quæ habeat rationem conditionis afferentis obiectum, hoc est, per quam repræsentetur obiectum voluntati, ne feratur in incognitum, dicendum est ad delectationem, quam beati habent de visione Dei, necessariam esse notitiam quandam, quæ tanquam conditio repræsentet visionem ipsam, & Deum visum, & de vtroque capiatur delectatio. Hæc autem notitia, quæ habet rationem conditionis, vno ex duobus modis, aut vtroque etiam esse poterit, nempe, aut notitia reflexa supra ipsam visionem, & ab ea distincta, aut eadem visio hanc etiam vim habere poterit, vt non solum sit finis *quo*, comparata cum obiecto, quod videt, vt afferat delectationem, sed etiam sit conditio repræsentans se ipsam, & rem visam voluntati, vt de ipsis delectetur: & hoc postremum non video. quo pacto non possit eidem visioni claræ Dei conuenire: vno autem, aut alio modo philosophari licet, dummodo dicamus ipsam visionem esse finem *quo*, & præterea requiri conditionem eo mō, quo explicatum est. Quare aliter se habet visio Dei ad dilectionem caritatis erga Deum, quam ad delectationē de ipso Deo, tanquam de bono beati. nam comparata cum dilectione caritatis erga Deum, solum habet rationem conditionis afferentis obiectum, eo quod solus Deus secundum se sit obiectum amoris caritatis, comparata vero cum delectatione de Deo habet rationem conditionis, & finis *quo*, simul, vt expositum

Visio Dei, & Deus visus requirunt quandam cognitionem, vt conditionē per quam proponātur voluntati.

21 est. In spe etiam, qua sperauimus futuram beatitudinem, & visionem Dei aliqua operatio intellectus est obiectum & finis *quo*, nempe visio futura Dei: alia vero notitia est conditio afferens obiectum, nempe illa, qua apprehendimus futuram visionem, & beatitudinem. An vero visio clara Dei, quatenus habet rationem reflexæ notitiæ, sit propinquior beatitudini, quā delectatio de ipsa visione, de quo disputat Durandus, vt cap. 2. retulimus, res est parui momenti, & nullius considerationis: dubium autem non est priorem esse notitiam reflexam ipsa delectatione, & versari circa idem obiectum, atque hac ratione propinquiorem dici posse: & hæc de priori parte nostræ opinionis dicta sufficiant.

Posterior pars ratione ostenditur.

CAPVT V.

Delectatio nē de Deo viso proxime versari circa Deū. Capreolus. Conradus. Ratio quorundam.



Osterior pars nostræ sententiæ est, delectationem in patria, quam capit beatus de Deo viso, vt de proprio bono, versari proxime circa Deum, non remote: hanc vero Capreolus, & Conradus eodem modo tradunt, & ex eisdem iactis fundamentis facile quoque probabimus. Quidam vero in eius confirmationem hac ratione vtuntur, Eodem modo versatur delectatio circa Deum in patria, sicut spes in via,

22 spes autem proxime versatur circa Deum, nam alioquin non esset virtus Theologica, ergo & delectatio in patria eodem mō versari debet. Verum hoc argumētum contra Durandum vim habet, & contra eos, qui affirmant obiectum formale spei esse id, quod speratur: sic.n. vt spes esset virtus Theologica, necesse erat, vt proxime circa Deum versaretur, sicut circa rē concupitam: at vero, cum ego existimem formale potius obiectum spei, quo constituitur in rōne Theologicæ virtutis non esse id, quod speratur, sed id, a quo speratur, ita vt opus, & affectus Theologicæ virtutis sit sperare a Deo iustitiam, & remissionem peccatorum: ideo hac ratione supersedere decreui, & alia efficaciori ex iactis fundamentis petita nostram sententiā confirmare. Eum autem, a quo aliquid speramus, esse obiectū formale spei diximus 1. parte disp. 84. cap. 1. sibiq; rationē tetigimus, quam vberius prosequemur 2. 2. q. 17. art. 5. quemadmodum & formale obiectum fidei non est id, quod credimus, sed cui credimus: nam formale obiectum spei est difficile, difficultas autem in eo est, vt ab alio aliquid speretur. Præterea si quis speraret regnum cęlorum, & ipsum Deū ab aliquo Angelo, aut homine, spes non esset diuina, & Theologica, sed humana, aut angelica, formale igitur obiectum spei est is, a quo speramus. Tum etiam affectus spei hoc differt a simplici desiderio, quod desiderium tantum respicit rem concupitam, spes autē supra desiderium addit respectum ad eum, a quo speratur, ergo formale obiectum virtutis spei, vt Theologica sit, est Deus, a quo speratur.

Non placet.

Hac igitur omissa ratione, alia multo efficaciori ex præmissis notationibus petita nostrā sententiam hoc modo colligo. Si aliquid obstaret, quo minus spes in via, & delectatio in patria, proxime versaretur circa Deum, quem videre speramus, & de quo viso delectabimur, esset visio, qua media ipsum speramus, & de eodem delectabimur: hæc autem obstare non potest, ergo asserendum est, vtrumque affectum prædictum circa Deum proxime versari. Porro autem nihil obesse posse visionem, media qua Deum speramus, & de Deo delectabimur, probat Caiet. duobus modis, vt supra cap. 2. memorauimus. Primum, quia sicut actio agentis, quæ est actus medius inter ipsum, & effectum, non obstat, quo minus agens dicatur proxime operari, sic etiam nec actus causæ finalis, qui dicitur finalizatio, obstare potest, quo minus finis proxime dicatur appeti, & esse obiectum voluntatis; huiusmodi autem existimat esse visionem Dei comparatā cum ipso Deo fine nostræ spei, & delectationis. Fallitur tñ Caiet. nam visio non se habet, vt actus finis, qui dicitur finalizatio, quin potius, vt patet ex notationibus positis cap. 3. est finis ipse, non *qui*, tanquam res, sed *quo*, tanquam possessio. Deinde probant idem Caiet. quia putat visionem non esse finem, sed conditionem afferentem obiectum: conditio autem afferens obiectum non obstat, quo minus affectus proxime versetur circa rem volitam quocunq; affectu, siquidē nullum est proximum obiectum, quod nō egeat conditione necessaria, nempe cogitatione, & notitia. 23

Vera ratio

Probat duobus modis Caiet. maioram.

Refellitur,

24 Verum superiori cap. iam satis superq; ostensum a nobis est visionē Dei, nec cōparatione spei, nec cōparatione delectationis esse conditionē obiecti, sed finē, & obiectum ipsius spei, & delectationis: aut si visio respectu delectationis habet rationem conditionis, non habere hanc solam rationem, sed etiam esse obiectum, & finem, ibi probauimus.

Hoc igitur supposito; videndum est, qua rōne cum visio sit finis, & obiectū spei, & desiderij, & intercedere videatur inter spē, & Deum, inter delectationem, & Deum, nihilominus hi affectus proxime versentur circa Deum: hoc autem ex postrema notatione facile deducitur, nam, vt ibi diximus, finis *quo*, & finis *qui*, vt visio. & Deus visus, non sunt duo integri fines, sed vnus, ita vt vnus alteri applicetur, & coniugatur, atq; ita ex vtroque vnus conflетur. Nam, vt ibidem etiam notauimus, sicut neque possessio sine pecunia, neque pecunia sine possessione, sed pecunia possessa nobis est bona, & sic solum habet rationem finis, eodem modo etiam visio cum Deo, & Deus cum visione est nostrum bonum desiderabile, & delectabile: & vniuersim Deus, cum sit res supposito a nobis distincta, non potest vt bonum nostrum sine aliquo genere possessionis cogitari, ideoque cum ipsa possessione vnum integrum bonum, & finem nostrum constituit. Cum igitur visio, & Deus, qui intra visionē est, & ea, quasi possidetur, faciant vnum integrum finem, & obiectū voluntatis, nihil obstare poterit visio, etiam si volita sit, quo minus etiam Deus proxime volitus sit vtroque genere affectus, de quo hactenus loquuti sumus, nempe spei, & delectationis: eodem igitur affectu simul, & proxime speramus visionem, & Deū videndum: 25

Efficaciter probatur maior ab auctore.

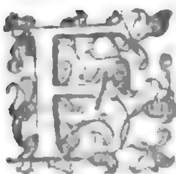
dum:

dum: delectamur de visione, & de Deo viso: vt autem Deus esset remotum obiectum, oportebat visionem esse integrum obiectum, *quod*, intercedens inter affectum nostrum, & Deum.

Obiectio pro Caietani sñia. Cæterum recentiores aliqui, quibus sententia Caietani probatur, arguunt hac ratione, Aliud est delectari de cogitatione, aliud autem delectari de re cogitata, ac proinde, cum quis dicitur delectari de cogitatione, non dicitur delectari de re cogitata; qua ratione Doctores inferius disp. 109. cap. 3. allegandi, dicunt, aliud esse delectari de re turpi, aliud autem de cogitatione rei turpis, & delectationem de re turpi esse mortale peccatum, delectationem tamen de cogitatione
26 rei turpis, non esse peccatum mortale: aut igitur in hac præsenti quæstione debemus dicere, beatum non delectari proxime de Deo, si defendere volumus ipsum delectari de visione, aut contra, non delectari de visione, si defendere volumus, ipsum proxime delectari de Deo, & eadem proportione de spe respectu Dei, & visionis dicendum est. *Solutio.* Hoc tamen argumentum friuolum est: nam quādo communis Doctorum opinio distinguit duo illa, nempe delectari de re turpi, & delectari de cogitatione rei turpis, non volunt Doctores excludere a delectatione de cogitatione rei turpis ipsam rem turpem, nec existimant tunc hominem non delectari de re ipsa turpi: namque, vt supra ostendimus, impossibile est cogitationem ipsam esse obiectum delectabile sine ipsa re cogitata: verum rem turpem, & rem quamlibet cogitatam cōsiderant Doctores dupliciter. *Delectatio de cogitatione etiā est de re cogitata.* Primum quidem, quatenus nobis cōiungitur, vt bona, media ipsa cogitatione tantum, tanquam fine *quo*, & tunc communiter dicunt delectationem nostram esse de ipsa cogitatione, non autem de re cogitata, nō quia intra ipsam cogitationem non comprehendatur res cogitata: nam, vt supra vidimus, impossibile est, aliquem delectari de cogitatione, quin etiam de re cogitata delectetur: sed quia res hoc modo non est delectabilis ratione coniunctionis, & possessionis realis, sed tantum prout cogitationi coniuncta: ideo autem tunc dici solet delectatio de cogitatione, non de re, vt denotetur rationem delectabilis prouenire ipsi rei ex coniunctione per cogitationem tantum, vt cum quis delectatur speculatione alicuius rei. Deinde delectatur quis de re ipsa, & cogita-
27 tio se habet tantum, vt conditio afferens obiectū: coniūctio autem, & possessio realis se habet, vt finis *quo*, & res solum delectat ratione coniunctionis, & possessionis realis, quæ cum re cogitatur, non autem ratione coniunctionis, & possessionis per cogitationem, tunc communiter dicitur delectatio de re cogitata, nō de cogitatione: dico autem de re cogitata, hoc est, de solo obiecto cogitationis, tunc enim non delectat cogitare rem, sed delectat id, quod cogitatur, non ratione cogitationis tanquam finis *quo*, nam cogitatio tūc habet solum rationem conditionis.

Dissoluuntur argumenta primæ opinionis.

CAPVT VI.



FVndamenta cap. 3. a nobis iacta nō solum firma ad stabiliendam nostram sñiam, vt cap. 4. & 5. monstrauimus; verum etiam ad diluendum argumenta aduersariorū viq; adeo perspicua sunt, vt nulla alia opus esset solutione, si memoria recte tenerentur: ex illis tñ sigillatim singulas rōnes diluere, vt rem clarius ostendamus, superuacaneum non erit. *Solutio ad primū Durandi.* Ad priorem rationem Durandi, quam habes cap. 1. respondemus, neminem quidem posse delectari de re supposito a se ipso distincta, tanquam de proprio bono concupito, nisi quatenus eā habet coniunctam, vt ipse assumit in sua ratione, atq; ita assumptum ipsius
28 ingenue concedimus. Verū modus coniunctionis ratione cuius res supposito distincta ab aliquo fit ei cōueniens, & delectabilis, non recte explicatur a Durando: *Durandi doctrina.* ille enim existimat rem supposito distinctam ab aliquo fieri ei conuenientem, & delectabilem ratione alicuius intrinseci: hoc autem intrinsecum putat ipse posse esse effectum ipsius rei in genere causæ efficientis, & in vniuersum illud debere esse obiectum delectationis integrum, & proximum: in vtroque autē aperte fallitur. *Refellitur.* Primum quidem, quia licet substantia, & res supposito distincta ab aliquo debeat ei aliquo modo coniungi, vt ipsi delectabilis sit, tamen opus nō est hanc coniunctionem fieri per aliquid intrinsece inhærens ei, qui delectatur: siquidem auarum delectat pecunia, quam possidet, cum tamen pecunia sit res supposito distincta ab ipso auaro, & ipsa possessio, seu dominium pecuniæ, ratione cuius fit ipsa delectabilis non sit aliquid inhærens auaro, sed sit quid rationis, & denominatio extrinseca deriuata ex aliquibus circunstantijs realibus, vt ex eo, quod aliquis pecuniam donauerit, & in domum auari eam intulerit, aut ex alio huiusmodi, vt satis constat. Fallitur ergo Durandus in eo, quod ait, rem supposito distinctam solum fieri alicui delectabilem per aliquid inhærens, & intrinsecum ipsi: ratio verò, qua id probare videtur, nempe, quia sicut sanum extrinseca denominatione dicitur ab aliquo, quod est intrinsece sanum, sic etiam res extrinseca debet dici delectabilis ab aliquo intrinsece inhærente, friuola est, nec similitudo de sano alicuius est momenti: quoniam res supposito distincta non dicitur delectabilis denominatione extrinseca ab aliquo, quod intrinsece delectabile sit, & inhæreat ipsi, qui delectatur, sed ex re supposito distincta, & ex adeptione illius dicitur fieri vnum integrum delectabile, quod quidem non esset, si res tantum supposito distincta sine possessione, & adeptione sui maneret: vt autem aliquid dicatur alicui primarie delectabile, non per deriuationem ab alio, non opus est, vt sit intrinsecum ipsi, cui est delectabile, vt in exemplo de pecunia possessa manifeste patet: sed satis est, si illud, quod est supposito distinctum, coniungatur media possessione, & fine *quo*, sicut explicatum est. 29

Effectus nō est mediū quo res supposito distincta fit delectabilis appetenti. Deinde errauit plane Durandus in eo, quod dixit illud, quo medio coniungenda est res supposito distincta, vt fiat delectabilis, posse esse effectū ipsius in genere causæ efficientis, & illud esse integrum obiectum delectationis, atque hoc modo solem fieri nobis delectabilem ratione caloris producti: in hoc igitur manifeste deceptus est. Primum, quia quotiescunque inter rem supposito distinctam, & eum, qui delectatur, intercedit effectus illius rei in genere causæ efficientis, effectus ille est quidem totum integrum obiectum delectabile, sed ratione illius non redditur delectabilis res; quæ est causa illius: vt in exemplo allato, calor quidem est integrum obiectum delectationis simul cum cognitione tactus, qua percipitur (hanc enim non excludimus, vt constat ex doctrina, quam c. 3. notauimus) at vero ratione caloris non redditur sol delectabilis, nec vllo modo est obiectum delectationis; 30
Secunda ratio. quia delectatio, qua delectamur de calore, quem sentimus, non fertur in solem vllo modo: ob id tamen nō negamus posse nos alio modo delectari de sole, quatenus ipsum per ipsius præsentiā, quasi possidemus. Præterea errauit Durandus quoniam illud, quo res supposito a nobis distincta debet nobis coniungi, vt fiat delectabilis, debet esse possessio, aut quasi possessio ipsius, & cum illa debet constituere vnum integrum finem, huiusmodi autem nō potest esse effectus in genere causæ efficiētis cōparatus cū causa sua, vt in exēplo de sole: hæc omnia satis explicata, & confirmata a nobis sunt, capit. 3. huius disputationis, ideo nunc dicta sufficiant. Et ex hoc respōdemus iam ad argumentum Durādi, illud, medio quo res aliqua supposito distincta alicui fit delectabilis, talis debere esse naturæ, vt nō sit integrum, & proximū obiectum delectationis,

nis, sed cum re ipsa constituat vnum integrum finem cuius gratia, vt ibidem explicuimus, & ideo nihil impedire, quo minus de re ipsa supposito distincta proxime, et non remote capiat delectatio. Quo autem pacto

31 *Solutio Caietani exploditur.* contendat Caiet. respondere ad arg. Durandi, & contra ipsum ostẽdere visionẽ in patria non obstare, quo minus delectatio proxime feratur in Deũ, nẽpe quia finalizatio, quæ intercedit inter finem, & appetitum, non obstat, quo minus delectatio proxime, & expresse sit de ipso fine iam vidimus, capite præcedenti: tum etiam, qua ratione visio non sit conditio obiecti, contra eundem Caietanum cap. 4. probauimus.

Solutio secundi ex Caiet. Ad posteriorem rationem Dur. positam in eodem 1. cap. respondet Caiet. 2. 2. q. 17. art. 5. in solut. 3. damnatos ideo magis tristari de malo pęnę, quod est cõtra participationem Dei, quam de malo culpæ, quod est contra bonum Dei in se ipso, quia inordinatam habẽt volũtatem, quam si non haberent, potius de malo culpæ ipsis dolendum erat, quia est contra ipsum Deum in se.

Non est ad propositũ. Ego tamẽ libenter fateor, me ignorare, quorsum afferatur hæc solutio a Caietano, nam quamuis damnati tristarentur de malo culpę eo modo, ob id tamen non possemus dicere tristari de ipso Deo. Quorsum ergo Caiet. ita respondet, quasi cõcedens, posse quidem aliquem tristari de Deo, si ordinata esset eius volũtas, licet damnati tristentur de malo pœnæ, quæ tristitia non attingit ipsum Deũ, vt manifeste patet? Adde ẽt, q́d voluntas damnatorum non est inordinata in eo, q́d tristantur de malo pęnæ, sed in eo, quod odio Deũ prosequuntur, & hac rõne de peccatis dolere nolunt.

32 *Obiectio.* Sed obijciet aliquis, idem affectus, quo quis tristatur de malo culpę, quatenus Dei malum est, versatur proxime circa Deum, ergo tristitia versat̃ proxime circa Deum, & ita argu. Dur. nullam vim habebit. Respon-

Solutio. deo, eundem quidem affectum, qui est tristitia de peccato, prout est malũ Dei, versari proxime circa peccatum, & circa Deum, sed sub duplici respectu: est. n. hic affectus odij abominationis, in quo est duplex respectus, vt notauimus supra d. 14. cap. vltimo: alter est ad malum, quod nollemus alter est ad personam, cui illud nollemus: atq; vt ibidem diximus, tristitia non est affectus comparatus cũ persona, cui nollemus malum sed cum malo ipso: quin potius respectu personæ hẽt rõnem amoris amicitiæ, est. n. complacentia personæ, de cuius malo tristamur: ergo talis affectus, quatenus hẽt rõnem tristitiæ, non versatur circa Deum, sed circa malum peccati: sicut etiam in eodem capite diximus, in affectu, quo gaudemus de bono alicuius, rationem delectionis sumi ex respectu ad bonum ipsum, non autem ex respectu ad personam.

Alia obiectio. At obijciet aliquis iterum, quia etiam Deum possumus odio habere, odio inquam inimicitiæ, ergo de Deo etiam possumus tristari. & sicut odium inimicitiæ proxime versatur circa Deũ, sic etiam tristitia ver-

Solutio. sari potest. Verum obiectio hæc parum etiam habet momenti, nam, vt proxime dicebamus, in eodem affectu est duplex respectus, & ad rem, & ad personam; et sicut ratione respectus ad personam dicitur amor amicitiæ, non tamen potest dici delectatio, hæc enim dici-

33 tur ex respectu ad rem: ita ex respectu ad personam potest aliquis affectus dici odium inimicitiæ, & displicentiæ, & respectu illius potest affectus habere rationem fugæ, quæ dicitur odium, & displicentia, sed non rationem tristitiæ, & doloris: quia dolor, & tristitia dicuntur ex respectu ad rem, sicut etiam delectatio, quæ non dicitur de persona, siue delectatio, & tristitia sit de proprio bono, aut malo, siue de alieno.

Vera solutio ex mente auctoris. Quare omissa hac solutione Caiet. ad prædictam rõnem ego respondeo, eadem proportione cõparari tristitiam, & timorem cũ malo præsenti, aut futuro, qua cõparantur delectatio, & spes cum bono præsenti, aut futuro, ita, vt si obiectum sit res supposito distincta, q̃ dicitur finis *qui*, necessarius sit finis *quo*, hoc est, possessio, vel quasi possessio, qua res illa coniungatur, vt res supposito distincta timeatur, vel tristet, aut speretur & delectet. Quo circa concedimus priorẽ propositionẽ, quam assumpsit Durandus, posteriorem quoque, quam etiam assumpsit, absumimus, nempe tristitiam, & timorem non posse versari proxime circa Deum: dicimus tñ, inde non recte colligi, delectationẽ quoque, & spem non posse circa Deum proxime versari: neq; vero alicui videatur, nos negare formam legiti-

34 mam arguendi, quia reuera ratio Durandi, vt legenti patebit, non erat legitima forma syllogismi disposita, sed a contrario solum desumpta: oportet tñ, assignemus discrimen proportionis sumptæ a contrario, ne vllam contra nos vim rõ habeat: id autem Durandus ipse, sibi male consulens, non obscure nobis indicauit, nempe Deum non esse nobis malum, & ideo circa ipsum non posse versari affectum nostrum timoris, & tristitiæ: at vero Deum esse nobis bonum, & ideo recte posse esse obiectum proximum spei, & delectationis, cuius discriminis verum sensum si Durandus penetrasset, facile a sua sententia discessisset.

Obiectio ex Durando. Cæterum in sua opinione persistens, & rationem discriminis non recte callens obiecit iterum, vt primo cap. retulimus, hoc modo, Deus non est nobis bonus nisi ratione alicuius rei nobis inhærentis, nempe visionis, vel cuiuspiam alterius, & ratione illius nobis est bonus, ergo licet in se non sit malus, nobis tamen

Solutio. malus esse potest ratione alicuius rei nobis inhærentis, vt ratione pœnæ inflictæ. Verum hæc obiectio friuola est, atq; ex eisdem notationibus positis cap. 3.

35 facillime dilui potest: nam cum dicimus, Deum secũdum se nobis non posse esse bonum, nisi ratione alicuius coniunctionis, per coniunctionem non intelligimus aliquem effectum ipsius Dei quomodocunq; sed aliquid, quod sit possessio, & adeptio Dei, vel per modum adeptionis, & possessionis, quæ habeat rationem finis *quo*, & cum ipso Deo constituat vnum finem integrum cuius gratia: quidquid autẽ hoc modo cum Deo habeat rationem finis *quo*, & adeptionis, non potest coniungere nobis Deum, vt malum, sed semper vt bonum, & ex tali adeptione, seu fine *quo*, & ipso Deo semper fiet vnus integer finis *cuius gratia*, bonus nobis, nisi fortasse in aliquo casu, vt infra dicemus: tristitia autem & timor sunt de malo nostro, ergo nemo potest timere proxime Deum, aut de illo *Deus nemo te timetur vt vltor.* tristari, cum tamen ipsum proxime sperare, & desiderare possit, atq; de ipso delectari. Cum vero dicimur timere Deum tanquam vltorem, remote tantum dicimur timere ipsum non ratione sui, & quia nobis cõiungendus sit, vt malus, sed ratione effectus, nempe pœnę, in quam, tanquam in proximum, & integrum obiectum, timor noster refertur, & eodem modo tristitia respectu Dei philosophandum est. Eodem pacto tristari de priuatione Dei, non est tristari proxime de ipso Deo, quia priuatio non cõparatur cum Deo, sicut adeptio, & finis *quo*, sed potius comparatur, vt opposita negatio huius finis *quo*, & adeptionis Dei, & ita talis priuatio non affert tristitiam, tanquam possessio Dei mali, sed potius, tãquam negatio boni Dei, & bonæ possessionis eius.

Obiectio. Quod si aliquis obijciat, posse esse aliquem ita deprauatum erga Deum, vt moleste ferat cogitare de Deo, & ita de illo tristetur, ergo de ipso etiam Deo tristabitur: respondeo, in eo casu non tristari eum affectu tristitiæ de Deo, quasi de malo suo, sed Deum ipsi displicere per modum odij inimicitiæ, cui vellet hoc ma-

36 lum, vt de illo ne cogitaret quidem. Posset nihilominus in aliquo casu esse tristitia de Deo cogitato, quan-

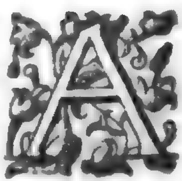
Solutio. do propter difficultatem in cogitando, cogitatio de Deo apprehenderetur, vt mala, & disconueniens, tũc enim etiam de Deo cogitatione possesso esset tristitia: similiter etiam posset esse timor de Deo, sicut de speculatione, & cogitatione Dei: at vero de Deo viso non potest esse tristitia, nec de Deo videndo potest esse timor, quia neutro modo potest apprehendi, vt malum nostrum.

Respon-

Respondetur ad argumenta secundæ opinionis.

CAPVT VII.

Solutio primi argumenti secundæ sitiæ.



Rgumenta vero secundæ opinionis, quæ habes in 2. capit. multo magis futilia, & inania sunt. Ad primum fatemur delectationem in patria, & spem in via, non esse nisi de obiecto cognito: addimus tamen, non solum Deum, sed etiam ipsam visionem Dei esse cognitam, & ita vt desiderabilem, & delectabilem proponi. in via quidem cognita est per notitiam fidei, qua eam vt futuram apprehendimus, in patria autem per se ipsam, quatenus habet rationem reflexæ notitiæ, aut habet locũ illius, aut, si placet, per aliam notitiam, vt cap. 4. probatum
37 a nobis est: ostendimus enim eam proponi voluntati vt finem *quo*. Secundum argumentum sumptum ab exemplis non minus facile diluitur. Ad prius exemplum de eo, qui delectatur de re turpi, respondetur, Si delectetur de re turpi supposito distincta, necesse est, de illa delectari prout coniuncta per solam cogitationem, aut prout coniuncta alio genere adeptionis: si sit coniuncta per solam cogitationem, non potest delectatio non ferri in cogitationem, & in rem ipsam turpem cogitatam, vt cap. præcedenti declaratum est: si vero sit delectatio de re, prout coniuncta alio genere adeptionis, quam cogitationis, tunc delectatio non est de cogitatione, sed de re, & de adeptione illius, quæcunque illa sit: & quia Deus in patria coniungitur nobis media cogitatione, & hæc est adeptio illius, non potest voluntas de ipsa cogitatione non delectari, si de Deo delectatur, quem possidet media cogitatione, vt ex dictis in eo capite perspicue colligitur.

Solutio secundi.

Brutũ quomodo delectetur de re supposito distincta.

Posterius etiam exemplum leue est, nam cum brutum delectatur de re, vt de colore & de sapore, non delectatur ita proxime de ipsa re, vt solum de illa delectetur, sed delectatur de illa, quatenus aliqua operatione sibi ipsi coniuncta, nempe de colore, media visione, & de cibo, seu sapore, media sensatione gustandi, & ita delectatio eius fertur in has operationes, vt in possessionem, & res simul cum aliqua earum delectatione: nec ad hoc opus est notitia expresse reflexa, qua apprehendatur ipsa visio, & sensatio exterior, sed satis est apprehensio interioris sensus eo modo, quo philosophi dicunt 2. de anima cap. 13. aut secundum aliam diuisionem lib. 3. cap. 1. sensum interiorem iudicare de sensationibus sensuum externorum: quis
38 autem dicat brutum delectari de hordeo secundum se, & non de hordeo gustato, & cognito?

Solutio tertij.

Ad tertium argumentum ex dictis in cap. 5. respondetur, spem quidem versari circa visionem Dei proxime, sicut etiam delectatio in patria circa eandem versatur: hoc tamen non obesse, quo minus versetur proxime etiam circa Deum, & sit virtus Theologica, quia visio est finis *quo*, Deus autem finis *qui*, ex vtroque autem fit vnus integer finis proxime terminans affectum voluntatis, & ideo spes est virtus Theologica, si ratio talis virtutis ex re, quam speramus, attendi debet, vt cap. 5. notauimus: at vero ex cultu Deo exhibito, & Deo ipso non fit vnus integer finis, neque vnus est finis *quo*, alter finis *qui*, quia vnus non est possessio, vel quasi possessio, alter vero non est res possessa: neque enim cultu possidemus Deum, sed cultus ipse Deo exhibitus, a nobis quasi possidetur, & nobis coniungitur.

Religio cur non sit virtus Theologica.

Vtrum voluntas videntis Deum possit affectum suum cohibere erga ipsum, an necessario in eum feratur.

DISPVT. XVI.

Varia placita Scholasticorum.

CAPVT I.



Ræsens controuersia non est, an voluntas videntis Deum naturaliter in ipsum feratur, sed vtrum necessario, an libere: nam quamuis secundum veriorem sententiã idem sit ferri voluntatem necessario, & naturaliter, tamen quia peculiaris de hoc est difficultas, neque desunt, qui concedentes voluntatem aliquam ferri necessario in obiectũ, nihilominus affirment non ferri naturaliter, sed libere ipso affectu necessario, de quo satis, superque a nobis tractatum est, 1. p. disput. 161. ideo nunc hac quæstione supersedere operæpretium iudicaui, atque id solum examinare constitui, quod in titulo proposui, vtrum voluntas nostra necessario, an libere in Deum clare visum feratur. In qua controuersia non est vnus omniũ Scholasticorum sensus, & opinio: persequamur igitur distincte, & sigillatim non solum quid nobis, sed etiam quid alijs probetur, atque in primis aliorum placita more solito præmittamus. 1

Status quæstionis.

Inter Scholasticos igitur Scoti sententia fuit, voluntatem creatam non necessario, sed libere & cõtingenter frui Deo clare viso, ita vt sit liberæ ipsius potestatis ipso frui, aut non frui, quæ non est libertas quo ad specificationẽ, sed quoad exercitium. Ita docuit in 1. d. 1. quæst. 4. §. *Negatiua istius articuli*: atque paulo superius hoc verum existimauit, siue videns Deum habeat habitum caritatis, siue non habeat. Nomine aũt fruitionis non intelligit delectationem, sed amorem caritatis erga Deum, quem existimat oriri ab ipsa voluntate, vt ab efficiente principio, idemque ob eandem rationem necessario dicere debebat de fruitione sumpta pro delectatione de ipso Deo viso, nisi existimasset delectationem non esse actionem prouenientem ab ipsa voluntate, vt ab efficiente, sed passionem, vt disputatione 14. capite 1. memorauimus: sic enim fateri debet, necessario oriri in voluntate ex clara visione, nec esse in potestate ipsius nõ delectari de Deo clare viso. 2

Scotus.

Primum suam sententiam probat in eo, qui habet habitum caritatis; tum, quia quando principium efficiens non necessario operatur, ille, qui habet tale principium, non necessario operabitur: caritas autem non elicit necessario dilectionem, & fruitionem in patria, quia eadem omnino est, quæ erat in via, vbi non necessario operabatur, ac proinde in patria cum clara visione non necessario operabitur: ergo voluntas vidẽtis Deum habens huiusmodi habitum ratione illius non necessario operabitur. Tum etiam, quia necessitas agendi non prouenit ex diuersa propinquitate obiecti, aut passi, sed ex principio intrinseco agentis, atq; ita ignis semper dicitur calefacere necessario, siue applicatio passi, vt calefaciat, sit a libera causa, & contingente, siue a necessaria. Ratio vero huius manifesta est, quia ab eo debet prouenire necessitas operandi, a quo procedit ipsa operatio, vt a principio: cum igitur operatio procedat ab intrinseco principio efficientis, & ab eo etiam debet prouenire necessitas. Ex eo autem quod intellectus nunc videat clare, nũc obscure, nihil variatur in principio intrinseco, a quo procedit operatio, sed sola variatio fit ex parte applicationis obiecti: ergo sicut in via, dum cognoscebatur Deus obscure, voluntas in ipsum libere, & contingenter ferebatur, eodem modo in patria in Deum clare visum feretur. Quod si aliquis dicat, obiectũ clare visum concurrere vt principium efficiens ad fruitionem, & dilectionem, & ideo eam elici necessario: obstat manifesta ratio, eo quod Deus, qui est obiectum huius fruitionis, quæcumque exterius operatur, libere, & non necessario operatur, ergo ex hac parte actus fruitionis non erit necessarius. 3

Primum argum.

Occurrit obiectioni.

Deinde

Secundum argumen.

Deinde ostendit Scotus, etiamsi voluntas non habeat habitum caritatis, nihilominus elicere posse in patria actum fruitionis non necessario, sed contingenter. Et primum quidem voluntatem sine habitu posse elicere actum fruitionis, probat; tum quia alioquin sequeretur habitum caritatis esse ipsam facultatem, & potentiam volendi, & fruendi, vel partem substantialem illius, vtrumque autem falsum est: tum etiam, quia voluntas sine habitu potest habere actum fruitionis circa Deum obscure cognitum in via, vt omnes fatentur, ergo multo melius in patria circa Deum clare visum. Præterea voluntatem sine habitu libere, & contingenter frui Deo in patria, tanquam probatum relinquit rationibus superius adductis: illæ enim rationes æque probant de voluntate cum habitu, & sine illo.

Nominales sequuntur Scotũ. Gabriel. Supplem. Ocam. Beatus.

4 Hanc sententiam sequuti sunt Gabr. in 1. distinct. 1. quæst. vlt. articulo 2. conclus. 3. & eius Supplementum in 4. distinct. 49. quæst. 2. articulo 3. dub. 5. dicto 3. & 4. Ocam in 4. quæstione vltima, articulo 3. dicto 4. & 5. affirmant enim voluntatem non frui Deo in patria necessario, sed contingenter. Addit tamen Gab. ex mente Scoti in 4. distinctione 49. quæstione 6. §. *De tertio dubio*, quamuis fruitio in patria comparata cum principio intrinseco, a quo procedit, contingẽter procedat, & non necessario, tamen ex diuinæ protectionis, & gratiæ assistentia ita esse voluntatem beatorum determinatam ad fruendum Deo, vt ab eius fruitione desistere nequeat.

Obseruandum.

Cęterum, quia Gabriel censet fruitionem, qua homo beatus est, effici a solo Deo, & præter hanc concedit alium actum fruitionis produci ab ipsa voluntate beati, vt retulimus supra disputatione 9. capite 1. ideo hãc sententiam ipsius intelligere debemus non de ea fruitione, quę producitur a solo Deo, hæc enim nullo modo est in potestate voluntatis, quamuis comparata cum Deo, a quo procedit, non necessario ab ipso proueniat, sed intelligenda est de fruitione elicita ab ipsa voluntate.

Fruitionē Dei clare visi esse liberam Holcot.

Fuit præterea alia opinio Roberti Holcot in suis determinationibus quæstione 9. articulo 1. qui partim cum his doctoribus conuenit, partim etiam ab eis discrepat: nam in prima conclusione affirmat, cum aliqua visione clara Dei ita voluntatem humanam frui Deo, vt ex sua libertate posset non frui. Hanc vero partem suæ opinionis probat primum, quia cum visione clara Dei possunt esse aliqui errores circa alias veritates, alioquin sequeretur eum, qui videt Deum,
5 omnia recte scire, quod iudicio omnium doctorum falsum est; sic enim fieret, vt Deum comprehenderet, & tot sciret veritates, quot ipse Deus: efficeretur etiam, vnum beatum nõ posse ab alio illuminari, nam illuminatio est ad tollendam, & purgandam ignorationem, & errorem aliquem. Potest igitur beatus habere hunc errorem, nisi cessauero ab hoc affectu delectationis, & dilectionis pro aliquo tempore manebo in perpetua miseria, tunc autem sine dubio cessabit ab actu, aut volet aliquid, ex quo perpetuo sit miser, quod videtur absurdum: aut si talis error in intellectu esse non possit, saltem Deus præcipere potest, vt homo cesset ab actu dilectionis, & fruitionis: quis autem dubitet, quin volũtas beati conformare se possit ad hanc diuinam voluntatem, & præceptum, ac proinde a fruitione, & dilectione cessare, vt tale præceptum, ac proinde a fruitione, & dilectione cessare, vt tale præceptum obseruet.

Secunda ratio.

Deinde id ipsum probat hac ratione, cum angeli sint inæqualis virtutis, & libertatis in operando, constituamus gratia disputat. duos, quorum alteri, qui minoris sit virtutis, tribuamus visionem minimam, cum qua necessario fruatur Deo, sed cum minori non posset necessario frui: hoc posito, si æqualis visio in altero
6 angelo, qui est maioris virtutis, & libertatis, poneretur, posset ille libere frui Deo, & pro sua maiori libertate, ea visione libere vti, & ei resistere: ne ab ea necessario moueretur, ergo voluntas creata cum aliqua visione libere Deo fruetur.

Aliquam fruitionem Dei esse necessariam.

Præterea docet idem auctor, posse esse aliquam visionem Dei claram, qua necessario moueatur voluntas ad fruendũ Deo, quia tã intẽsa esse põt, vt volũtas ei resistere nequeat, quin ab ea necessario moueatur.

Verior, & magis communis sententia.

CAPVT II.



Ihi multo probabilior semper visa est communis Scholasticorũ opinio, quę affirmat volũtatẽ creatã in patria ita necessario ferri in Deum clare visum, quacumque ẽt minima, & remissa visione, vt nõ possit ipsum non diligere amore caritatis, & de ipso, vt de proprio bono, delectari. Quam sententiam tradunt S. Thom. 3. contra gent. c. 62. & ibi Ferrar. Capreol. in 1. d. 1. q. 3. ar. 1. conclus. 4. & 5. Duran. in 4. d. 48. q. 2. & d. 49. q. 8. nu. 16. Maior eadem d. 49. q. 8. Palud. q. 7. art. 2. nu. 22. Caiet. 1. p. q. 82. ar. 1. & 2. sub finem: cũ quibus ẽt ex parte faciunt Henr. quodli. 12. q. 5. in corpore, & ad primũ, & Ægidius quodli. 5. q. 6. Dixi aũt ex parte, nã eorum sentẽtia aliqua ex parte probanda nobis nõ est. Dicunt enim primum, voluntatem creatã ita ferri in Deum clare visum, vt non possit ipsum non diligere, & de ipso delectari, in qua parte cum prædictis doctoribus conueniunt. Addunt deinde, ita connecti caritatis affectum cum clara visione Dei, vt ne de potentia quidem Dei absoluta visio, quatenus practica est, sine dilectione caritatis manere possit; idemque meo iudicio affirmare deberent de delectatione; an vero visio Dei, quatenus speculatiua est, sine dilectione, & delectatione esse possit, sub dubio relinquũt, nec definire audent: suã vero in hac parte sniam ita confirmant.

S. Thom. Ferrar. Capreol. Durand. Maior. Palud. Caiet. Henricus. Aegidius.

7

Ratio.

Quamuis aliqua differant re ipsa, si tamen habeant secum cõnexionem naturalem, separari nequeunt, vel quia vnum eorum ab alio pendet, & hac ratione non potest vnũ relatum sine alio permanere, vel quia duo aliqua vniuntur in alio tertio, ratione cuius vnionis vnum sine alio esse nequit, & hoc modo visio sine dilectione esse non potest, quia vniuntur in vno tertio, nempe in vno obiecto: quare autem tanta sit hæc connexio visionis, & affectus voluntatis in vno obiecto, cum reuera tanta non sit inter obscuram cognitionẽ, & affectum voluntatis, non explicant. Quæ sane sententia ex hac parte nobis nullo modo probatur: nam præterquam, quod frustra hi doctores distingunt eandem visionem Dei in practicam & speculatiuam, vt 8

Refellitur.

satis monstrauimus disputat. 12. cap. 1. non video, qua ratione inter visionem, & affectum tanta possit esse connexio in vno obiecto, vt vnum sine alio esse non possit: tum quia non sunt suapte natura relata; siquidem visio prior est affectu voluntatis suapte natura; tum etiam, quia quamuis affectus voluntatis ita pendeat a cogitatione intellectus, vt sine illa nec per Dei potentiam absolutam esse possit, sicut infra disput. 35. ostendemus, tamen cognitio cum suapte natura prior sit, non videtur essentiali connexione ab affectu, qui posterior est, vllo modo pendere.

Efficaci ratione probatur communior, & vera sñia. S. Thom.

Omissa igitur ex hac parte sentẽtia Henrici, & Ægidij, id, in quo cum reliquis ipsi conueniunt, probandum est, nempe voluntatem in patria ex se ipsa ita necessario in Deum moueri, vt non possit non ipsum diligere, & de ipso delectari. Hoc autem probat S. Tho. 3. contra gent. c. 62. ratione 5. quia vel voluntas potest cessare a dilectione, & delectatione cessante visione, aut ipsa permanente: cessante visione dubium non est, quin ipsa cessare possit: verum cessare a visione, non est in potestate ipsius; nam aut a visione cessare posset deficiente facultate videndi, vt cum quis moritur, aut excecatur, aut quia deficeret lumen, aut quia 9

A visione Dei cessare non potest beatus.

nõ vellet amplius videre. Duo priora non sunt in potestate volũtatis, vt manifestum est, ergo ex illa parte non potest cessare visio: tertium aũt similiter non est

in potestate voluntatis. Hoc autem probat S. Doctor, quia nemo potest velle se non esse felicem, cum ergo felicitas nostra sit visio clara Dei, nemo poterit velle a visione cessare, & hoc eodem modo probat neminem posse cessare a fruitione Dei clare visi, quia non potest velle se non esse felicem, atq; hac ratione, alijsque probat visionem, & fruitionem fore perpetuam.

S. Thom. Porro auté non posse cessare ab affectu erga Deum permanente visione, probat idem S. Thom. in eodem c. ratione 6. quia nullus potest velle discedere a bono, quo fruitur, hoc est, ab ipso exercitio fruitionis, (hoc enim significauit S. Doctor, cum dixit, discedere a bono, quo fruitur) nisi propter aliquod malum, quod in fruitione illius boni apprehendit, aut quia apprehendit in ea aliquod impedimentum maioris boni: nam sicut nihil desiderat voluntas, nisi sub ratione boni, sic etiam nihil fugit, nisi sub ratione mali: in fruitione autem Dei clare visi non potest apparere beato aliqua ratio mali, aut impedimentum alicuius boni, cum ea sit optimum, ad quod natura humana peruenire potest, ergo qui videt Deum non potest velle a fruitione cessare. Hac ratione probat S. Thom. beatum non posse vnquam velle cessare a fruitione; ex quo rursus colligere contendit, non posse ex seipso a visione, & fruitione cessare, atq; adeo ex parte ipsius beati visionem, & fruitionem fore perpetuam, quod probandum proposuerat in eo capite: hac eadem ratione vtitur idem sanctus doctor infra quæst. 5. art. 5.

10

Obseruatio Obseruandum autem est, data opera, non dixisse S. Thom. neminem posse cessare ab amore, & fruitione alicuius rei, quando in ipsa re nō potest apprehēdere aliquam rationem mali, aut maioris boni impedimentum; manifestum est enim, hoc non sufficere ad necessitatem exercitij, sed solum ad necessitatem specificationis: sed dixit, neminem posse cessare a fruitione, & exercitio, qui non potest in ipsa fruitione, & exercitio apprehendere aliquā rationem mali, aut impedimentum maioris boni. Cum enim homo cessat ab aliquo affectu, ideo cessat, aut quia moleste fert aliquid in ipsa operatione, & affectu, vel afficitur tædio ex aliquo ipsum affectum comitante, vel quia maius aliquid se offert, quo distrahitur animus a priori. Cum igitur tāta sit vis visionis claræ Dei, vt in ipso Deo ostendat summam rationem boni, & ita suauem faciat affectum diligēdi eum, & delectationis de ipso, vt nulla possit apparere ratio tædij, & fastidij in ipso exercitio, aut in ijs, quæ affectum comitantur, aut aliquid melius apparere; sine dubio omnis præcluditur via libertati, ne vlla ratione a tali exercitio cessare possit. Hæc ratio probat, voluntatem necessario quoad exercitium ferri in Deum affectu amoris amicitiæ, & delectationis, quando nullum impositum esset præceptū cessandi, eadem enim vtriusque affectus videtur ratio: an vero eadem etiam permaneat necessitas, quando impositum esset præceptum, dicemus in solutione argumentorum.

11

Illatio prima. Holcot. Gab. Ex dictis colligitur primum, deceptos fuisse Holcot in suis determinationibus q. 9. art. 2. conc. 3. & Gab. in 1. d. 1. q. 6. art. 2. conc. 4. & Supplementum ipsius in 4. d. 49. q. 2. art. 3. dub. 1. dicto. 2. cum dixerunt, eū, qui videt Deum, posse affectu odij in Deum moueri, si ei reueletur pęna inferni, ad quam ipsum Deus re ipsa destinauit. Non negamus, posse Deum alicui videnti ipsum damnationem eius hoc modo reuelare: constat enim posse Deum assumere ad suam visionē pro aliquo tempore viatorem aliquem, & deinde ipsum dimittere sub ænigmate fidei, & in eo statu permittere ipsum labi in peccata, & propter peccata eum damnare: quod si ita esset futurum, posset Deus absque dubio ei reuelare propriam ipsius damnationem: sed dicimus, facta etiam hac suppositione, nō posse eum, qui videt Deum, affectu odij moueri in ipsum: dico autem affectu odij tam inimicitiæ, quam abominationis.

12 Primum quidem de odio abominationis, quo displicet ipse Deus, manifestum est ex dictis in præcedenti disputat. neminem posse tali affectu in Deum moueri, quia nulla ratione potest Deus apprehendi vt malum videntis ipsum, prout aliqua possessione, aut quasi possessione coniunctus. De odio vero inimicitię, idem etiam probatur, nam quamuis, vt qui hoc odio Deum prosequatur, necesse sit non ipsum Deum apprehendere, vt malum proprium, sed tantum, vt aduersarium infligentem aliquod malum: qua ratione etiam peruersi homines in hac vita eū odio inimicitiæ aliquando prosequuntur, & tunc, qui videret Deum, cognosceret ipsum vt aduersarium, qui inflicturus esset aliquod malum; nihilominus tanta esset vis claræ visionis, tātamque in hoc æquitatem, & iustitiam cum bonitate coniunctam ostenderet, vt non posset homo videns Deum ipsum vt aduersarium habere; imo potius vt æquissimum iudicem summopere veneraretur, & diligeret: quod enim aliquis, odio habeat iudicē, a quo pœnam patitur, prouenit ex eo, quod perfecte non cogitat, aut apprehendit ęquitatem, et bonitatem ipsius.

Secunda illatio. Deinde sequitur ex doctrina præcedētis disputationis eum, qui videt Deum, non posse de ipso Deo tristari, tanquam de malo proprio, quia non potest beatus Deum, vt malum suum apprehēdere, vt ibi fusius probatum est. Quare dicendum est, beatos moueri in Deum affectu voluntatis tam amoris, quam dilectionis, vt necessario moueantur vtroque genere necessitatis, nempe quoad exercitium, & specificationem. Primum quoad specificationem, quia ita diligunt Deum, vt non possint ipsum odisse, & ita delectantur de eo, vt nō possint de eo tristari: deinde, quoad exercitium, quia ita diligunt Deum, & de ipso delectantur, vt non possint eum non diligere, & de eo non delectari.

Postremo obseruandum est, tantam esse in beatis de Deo dilectionem, vt non possint naturaliter de aliqua re aduersa tristari, non quia quæcumque tristitia, & delectatio contrariæ sint: constat enim eam solum tristitiam, & delectationem inuicem opponi, & simul esse non posse, etiā de potentia absoluta Dei, quę sunt de eodem obiecto, & sub eadem ratione, sed quia quęuis lętitia talis naturæ est, vt si vehemens sit, pellat tristitiam, non solum de eodem obiecto, sub eadē ratione; hoc enim quæcunque etiam remissa lætitia, facit sed etiam tristitiā de quocumque alio obiecto, aut de eodem sub diuersa ratione, vt aperte tradidit Arist. 7. Ethicorum cap. 14. his verbis, *Voluptas autem contraria, & quauis etiam modo sit vehemens, pellit dolorem*: & consentit Durand. in 3. d. 15. q. 3. num. 10. ex qua doctrina colligit Canus 12. lib. de locis capite 14. sub finem, animam Christi in passione priuatam fuisse fruitione Dei, vt summa tristitia afficeretur, eo quod cum fruitione essentiæ diuinæ nec minima de alia quacumque re tristitia in ea esse posset. Verum falsam esse Cani doctrinam, simulq; in anima Christi fuisse magnam tristitiam de morte, & de peccatis Iudæorum, & aliorum hominum cum summa voluptate de essentia diuina, vberius monstrabimus 3. parte quæst. 18. art. 6. Nam quamuis summa lætitia, qua Christi anima afficiebatur ex visione diuinitatis suapte natura, nisi impediretur, expelleret omnem tristitiam de quacumq; alia re, tamen dispensatione Dei fieri potuit, idque factum esse credendum est, vt Christus frueretur essentia diuina, summamque inde caperet voluptatem, & simul de alijs rebus tristaretur, ne dicamus, pro toto tempore passionis, quo tristitia durauit, animam Christi visione, & fruitione diuinæ essentiæ priuatam fuisse.

13 *Vides Deum non pōt de re aliqua tristari.*

Arist.

Durand. Canus.

14 *Impugnatur doctrina Cani.*

Diluuntur argumenta aliarum opinionum.

CAPVT III.

ARgumenta vero in primo c. posita pro alijs opinionibus parum roboris habent, atque ex doctrina tradita absque vllo negotio dissolui possunt. Ad

Ad argumentũ Scoti Respondetur.

Ad argumentum Scoti, primum quidem fatemur, voluntatem tam in via, quam in patria posse moueri in Deum tam affectu amoris amicitiæ, quam delectationis de ipso, vt proprio bono, si Deus concursu suo suppleat id, quod habitus efficacitate sua præstare poterat: quod sane possibile Deo esse, colligitur ex ijs, quæ diximus, 1.p. disput. 46. Quare necessitas operandi circa Deum nõ prouenit voluntati ab ipso habitu,

15 sed aliunde, vt mox explicabitur: dicimus itaque necessitatem, qua fertur voluntas in Deum non prouenire ei ex aliquo habitu, vt manifestum est, sed a principio intrinseco, & natiua virtute ipsius voluntatis, cui conuenit vterque modus operandi, & per modũ naturæ, hoc est, cum determinatione ad vnam partem, & necessitate, & cum libertate, & indifferentia, vt ex professo tractabitur infra dispu. 39. hæc autem varietas in modo operandi non competit voluntati absolute cõsideratæ, sed prout diuerso modo ex parte intellectus præuenitur. Nam cum tale obiectum ei proponitur, vt appareat in eo aliqua ratio mali, libere circa ipsum mouetur, tam quo ad exercitium, quam quoad specificationem, ita vt possit ipsum non diligere, imo etiam ipsum odio habere: quando vero in obiecto, quod proponitur, non potest apparere ratio mali, sed solum in

16 *Occurrit obiectioni.*

exercitio, tunc saltem quoad exercitium libere mouetur, hoc est, ita fertur affectu prosequutionis in obiectum, vt possit in illud non ferri. Neque obstat, quod in agentibus alijs naturalibus varietas in conditione propinquitatis non variat modum operandi, quo minus dicamus varietatem in modo proponendi obiectum, quæ videtur esse ex parte conditionis, variare modum operandi in voluntate; quoniam in propositione obiecti, quæ fit per intellectum, non est sola conditio requisita ad operandum, sed aliquid obiecti, quatenus per eam vno, & altero modo obiectum apparet nempe aut sub omni ratione boni in se, & in exercitio, aut in aliqua ratione mali: cum igitur variata conditione, nempe cognitione, varietur ipsum obiectum, mirum non est, si varietur etiam modus operandi voluntatis. Adde etiam, conditionem agentis plurimum conferre ad intensionẽ effectus, & ita intensio, & claritas cognitionis plurimum confert ad intensiorem modum operandi voluntatis, & vt voluntas actu consentiat, vt vidimus 1.par. disput. 98. cap. 7.

Solutio primi argum. Holcot,

Ad prius vero argumentum Roberti Holcot respõdetur eum, qui videt Deum, posse quidem errare circa multas alias veritates creatas, non tamen circa ipsum Deum: quare non potest habere errorem illum, quẽ contendit hic auctor in argumento, nempe, *Nisi cessauero ab hoc affectu circa Deum, ero in perpetuum miser*: ac proinde ratione huius non poterit ab affectu cessare. Porro autem hunc errorem non posse cadere in intellectum beati manifestum est, nam qui videt Deum, necessario iudicat esse honestissimum diligere ipsum, & de ipso etiam delectari; quocirca non subest ratio

17 aliqua, ob quam iudicari possit, perseuerantiam in tali affectu futurã esse causam miseriæ, si loquamur ex natura rei, & secluso Dei præcepto: quid vero fiet, posito præcepto, quo Deus vellet huiusmodi hominem cessare a visione, & fruitione, statim dicemus. Iam igitur saltem habemus cõtra Holcot, & alios, si ex natura rei secluso præcepto loquamur, non esse in potestate voluntatis cessare ab affectu circa Deum, neque ratione erroris, neque sine illo.

Ferrar.

Iam vero quid fieret posito precepto, & quale posset esse huiusmodi præceptum, videamus. Ferrar. loco allegato ingenue fatetur, posse imponi præceptũ videnti Deum, vt cesset a fruitione, & visione, & tunc sane posse ipsum, qui videt Deum, velle cessare a visione, & fruitione, non ex tædio aliquo, quod habeat ex his operationibus, sed vt ad diuinam voluntatem seipsum conformet. Ex quo indicare quoque videtur, posse beatum non tantũ velle cessare, sed etiam posse cessare ab his operibus: alioquin nec posset præceptum imponi cessandi, sed volendi tantum cessare. Subdit

Prima opinio dicit posse cessare a visione, fruitione.

autem Ferrariensis, opinionem, quam hactenus defendimus ex Sancto Thoma, intelligendam esse secundũ communem cursum rerum, non autem, imposito tali præcepto. An vero ille, qui videt Deum, possit habere præceptum, & voluntatem cessandi a fruitione, si visio clara Dei permaneat, & an in eo casu re ipsa cessare possit, non explicat.

Ego vero existimo, primum quidem non posse voluntatem cessare a visione, nec posse illi imponi præceptum aliquod, ratione cuius ipsi voluntati liberum sit a visione clara Dei cessare. Ratio vero est, quia vt ostendi 1.parte disputatione 47. capite 6. principium præcipuum visionis Dei est lumen gloriæ, suapte essentia supernaturalis ordinis, cuius efficacitas nõ subditur imperio voluntatis, vt ab ea gubernetur in actione, nempe, vt cohibeatur, ne intensius operetur, aut omnino non operetur, vel adigatur, vt operetur, aut intensius operetur: sed potius tantæ in se virtutis est, vt rapiat intellectum, & ipsum necessario impellat ad videndum Deum in determinato gradu intensionis, ergo non est vllo modo in potestate voluntatis cessare a visione, ac proinde, non poterit imponi præceptum videnti Deum, vt cesset a visione. Neq; obstat, quod habitus fidei est supernaturalis, & nihilominus subditur motioni voluntatis: hoc enim fit ex eo, quod fides non operatur, nisi per species rerum adquisitas, quæ non mouent necessario intellectum ad intelligendum, sed pro libertate voluntatis. Supposita autem visione, sequitur eadem necessitas quoad exercitium in affectu circa Deum tam amoris amicitiæ, quam delectationis, & concupiscentiæ, eo quod apparet in ipso obiecto, & exercitio omnis ratio amabilitatis, & boni, quantum est ex parte obiecti, & exercitij secundum se. Cum autem ex parte ipsius obiecti, & exercitij secundum se nulla potest apparere ratio indifferentiæ pro libertate voluntatis, frustra contendimus apponi posse præceptum cessandi a tali exercitio, & amore, vt ratione præcepti iam deinceps in exercitio appareat ratio mali: nam quando obiectum, & exercitium talis naturæ est, vt nulla ex ipsis possit apparere ratio mali, sed summa ratio boni, qua obsecro, ratione potest ipsi voluntati prohiberi talis affectus? Solum igitur posset Deus reuelare videnti essentiam diuinam, se decreuisse ei denegare hanc visionem claram: ex hoc autem solum sequeretur fore, vt ipse deberet patienter ferre talem priuationem, & ad diuinam voluntatem ita conformari, vt nihil contra efficeret, iuxta regulas, quas trademus infra disput. 72. capite 3. & 4. pro conformatione nostræ voluntatis cum diuina.

18 *Sententia auctoris est nec posse cessare, nec posse imponi tale præceptum. Ratio.*

19

Obseruatio

Ad posteriorem argumentum Roberti Holcot respondetur, nullam esse visionem claram essentiæ Dei minimam, cum qua voluntas necessario moueatur, ita vt cum minori non necessario moueretur, sed quamcumque visionem claram Dei talis esse naturæ, & proprietatis, vt necessario moueat, eo quod per quamlibet claram visionem idem omnino apparet ex parte obiecti, & exercitij, hoc est, ita apparet sub completa, & perfecta ratione boni, vt nulla possit apparere simul ratio mali, ac proinde non apparet id, quod potest esse causa, aut libertatis, & indifferentiæ quoad exercitium, aut quoad specificationem, vt satis explicatum est, & ita probata manet nostra sententia de quacumque visione clara Dei.

Solutio secundi arg. Holcot.

20

ARTICVLVS II.

Vtrum in beatitudine sit principalior visio, quam delectatio.

Sup. ar. 1. & locis ibi notatis. Cap. 4. a med. to. 5.

AD Secundum sic proceditur. *Videtur quod delectatio sit principalius in beatitudine quam visio: delectatio enim vt dicitur in 10. Ethic.* est per-

est perfectio operis: sed perfectio est potior perfectibili ergo delectatio est potior operatione intellectus, quæ est visio.

Præterea. Illud propter quod aliquid est appetibile, est potius: sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum. Vnde, & natura in operationibus necessarijs ad conseruationem indiuidui, & speciei, delectationem apposuit, vt huiusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quam operatio intellectus, quæ est visio.

Præterea. Visio respondet fidei, delectatio autem sine fruitio caritati. Sed caritas est maior fide: vt dicit Apostolus primæ ad Corinthios 13. Ergo delectatio siue fruitio est potior visione.

Sed contra, Causa est potior effectu: sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior, quam delectatio.

Cap. 6. 7. & 8. 10. 5. *Respondeo dicendum quod istam quæstionem mouet Philosophus in 10. Ethicorum, & eam insolutam dimittit: sed si quis diligenter consideret ex necessitate oportet quod operatio intellectus, quæ est visio, sit potior delectatione: delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis: quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem eius in quo quietatur: si ergo uoluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis: nec voluntas quærit bonum propter quietationem. Sic enim ipse actus voluntatis esset finis: quod est contra præmissa. Sed ideo quærit quod quietetur in operatione: quia operatio est bonum eius. Vnde manifestum est quod principalius bonum est ipsa operatio in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.* Q. 3. ar. 2. ad 2.

Eodem lib. Ethic c. 4. post med. tom. 3. *Ad primum ergo dicendum, quod sicut philosophus ibidem dicit delectatio perficit operationem sicut decor iuuentutem, qui est ad iuuentutem consequens: vnde delectatio est quædam perfectio concomitans visionem: non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.*

Ad secundum dicendum, quod apprehensio sensitiua, non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare: quod est delectabile: & ideo secundum appetitum sensitiuum, qui est in animalibus operationes quæruntur propter delectationem, sed intellectus apprehendit vniuersalem rationem boni ad cuius consequutionem sequitur delectatio. Vnde principalius intendit bonum, quam delectationem, & inde est quod diuinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundum ordinem sensitiui appetitus: sed magis secundum ordinem appetitus intellectiui.

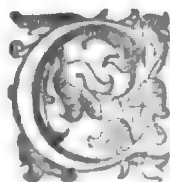
Ad tertium dicendum, quod caritas non quærit bonum dilectum propter delectationem: sed hoc est ei consequens, vt delectetur in bono adepto quod amat: & sic delectatio non respondet ei vt finis: sed magis visio per quam primo finis fit ei præsens.

Notatio circa Articulum.

Conclusio. Conclusio est, ***In beatitudine visio principalior est, quam delectatio.*** Cum S. Thoma conueniunt Scholastici citati supra disputat. 10. & 11. nam quamuis Ricardus in 4. distinct. 49. artic. 3. quæstione 6. censeat probabile esse beatitudinem constare tribus visione, dilectione, & delectatione, tamen nec ipse, nec alius vsquam docuit, inter hæc potissimum in beatitudine esse delectationem. Scotus autem in 4. distinctione 49. quæst. 7. plane affirmauit, nec beatitudinem nostram esse delectationem, nec esse potissimum in beatitudine, quia existimat delectationem non esse operationem, & actionem nostram, sed passionem. Verum quia disp. 14. diximus delectationem nostram esse actionem, & operationẽ eius, qui delectatur, ideo alia ratione probandum est, delectationem non esse potissimum in beatitudine. Ratio vero est huiusmodi. Delectatio in beatitudine est affectus voluntatis significatus per modum quietis spiritualis, versatur autem circa summum bonum, de quo homo delectatur: cum igitur versetur circa visionem Dei, sequitur magis præcipuam esse visionem, quam delectationem: ex quo fit, vt non quæramus visionem propter delectationem, sed dilectationem capiamus de ipsa visione, tanquam de vltimo, & perfectissimo nostro bono. Ricard. Scotus. 21 Ratio conclusionis.

Obiectio. S. Thom. Cæterum contra hanc doctrinam videtur esse id, quod ait idem Sanctus Thomas infra quæstione 34. articulo 3. nempe esse aliquam delectationem, quæ sit maximum bonum nostrum: illa igitur comparata cum visione erit magis præcipua, aut dici non debet maximum bonum nostrum. Respondet Caietanus ibidem, eo loco Sanctum Thomam comparasse delectationem cum alijs non in genere naturæ, sed moris. & hoc modo dixisse delectationem esse maximum bonum nostrum, nempe quia sit optima in hoc genere; nihilominus visionem esse præcipuam in genere naturę. Verum hæc solutio non placet mihi, nam delectatio siue sit amoris amicitiæ erga Deum, siue sit concupiscentiæ erga ipsum, non manet in patria in genere moris, sed tantum in genere naturæ; siquidem, vt præcedenti disputatione probatum est, non manet libera, ergo in eo genere dumtaxat comparari debet. Quare respondeo, Sãctum Thomam dixisse aliquam delectationem, nẽpe de Deo clare viso, esse maximum bonum nostrum, non comparatione ipsius visionis, de qua capitur, sed comparatione aliorum bonorum, & obiectorum, eo quod cum delectatio sit operatio immanens circa ipsum Deum clare visum, habet rationem finis *quo*, & cum Deus sit vltimus finis, *qui*, ipsa quoque habet quodammodo rationem vltimi finis, ac proinde maximi boni. Dixi, quodam modo, quia non potest esse simpliciter vltimus finis, vt explicauimus supra disputatione 11. cap. 6. vbi fusius hunc locum Sancti Thomæ interpretati sumus: consonat autem Sanctus Thomas in hoc articulo, cum ait, delectationem non posse esse nostrum vltimum finem, intelligit enim simpliciter, vt eo capite sexto notauimus. Solutio Caie. non placet. 22 Solutio authoris.

Dubitatio circa Articulum.



Irca solutionem 2. difficultas occurrit in doctrina Sancti Thomæ, & in re ipsa vtrum delectatio sit propter operationem, an operatio propter delectationem. Ratio vero dubitationis, & difficultatis ortum habet ex eodem Sancto Thoma, nam supra quæstione 2. articulo 6. ad primum ait, delectationem esse propter se appetibilem, & in 4. distin. 49. quæstio- *Vtrum delectatio sit propter operationẽ, an econtra.*

quæstione 3. articulo 4. docet delectationem, vt delectationem, significari, vt quoddam bonum, & in
S. Thom. hoc articulo in solutione 2. inquit ab appetitu brutorum operationes quæri propter delectationes, non
23 tamen contra: bruta autem mouentur instinctu naturæ, ergo operatio suapte natura ordinatur in delectationem. His testimonijs probari videtur, ope-
S. Thom. rationem, tanquam propter finem. Contra vero eadem Sanctus Doctor in hoc articulo, & 3. contra gentes capite 26. in 8. ratione docet delectationem esse propter operationem, & propter operationem esse appetibilem, atque hac de causa non posse esse vltimum finem, & optimum in beatitudine, & infra quæstione 34. articulo 2. docet delectationem ex se neque esse bonam, neque malam, sed sola ratione operationis, quam consequitur, ergo sentit delectationem ex se non esse appetibilem, sed ratione operationis. Demum in hoc articulo in illa solutione 2. inquit, comparatione diuini intellectus ordinantis operationes, & delectationes nostras, delectationes esse ordinatas ad operationes: ergo delectatio suapte natura, iuxta quam a Deo disponitur, est propter operationem: nec solum apud Sanctum Thomam, verum etiam in seipsa res hæc difficilis est, quare eam explicare oportet.

Prima solutio, & sententia Ferrariensis. Ferrariens. 3. contra gentes capite illo 26. Respondet primum dupliciter aliquid esse appetibile: primum in genere naturæ secundum bonitatem entis, quam habet: deinde in genere moris, secundum bonitatem quam habet per ordinem ad rectam rationem
24 ait igitur Ferrariensis, cum Sanctus Thomas inquit infra quæstione 34. delectatio non est ex se bona, hoc intelligere in genere moris, quia totam bonitatem, & malitiam in hoc genere habet ex operatione, quam sequitur: nihilominus eum non negare delectationi aliquā bonitatem in genere naturæ; imo de hac ipsum intelligendum esse in 4. sententiarum loco allegato, cum ait, delectationem significari, vt quoddā bonum.

Secūda solutio ex eodem Ferrar. Præterea respondet idem Ferrariensis, delectationem quidem ex sententia Sancti Thomæ nō esse propter se appetibilem, ita vt sit vltimus finis. Cuius rei gratia notat, bifariam aliquid posse appeti: primum propter se, & non propter vlteriorem finem, deinde ita, vt ex ratione sua, & non ab alio habeat bonitatem moralem, ob quam appetatur; & vtrumque inquit requiri ad rationem vltimi finis, & defectu alterius delectatione non esse vltimum finem: nam quamuis delectatio in patria ex se habeat bonitatem naturalem ob quam appetatur, deest tamen illi bonitas moralis, ob quam etiam appeti possit, quam non habet ex se, sed ex operatione, quam consequitur.

Ad aliam difficultatē solutio ex eodem. Ad illam vero difficultatem, de qua Sanctus Thomas loquitur in solutione secunda quomodo scilicet operationes sint propter delectationes, respondet, operationes esse, & quæri propter delectationes secundum ordinem, quem seruat appetitus noster: contra vero, secundum ordinem constitutum a diuino intellectu delectationes esse propter operationes, eo
25 quod Deus auctor naturæ volens conseruare naturam, & speciem in indiuiduis multiplicatis, adiunxit operationi generationis delectationem, vt ea quæreretur, nec generationum successio deficeret: quia vero obiectum appetitus est delectabile, ideo per appetitum quæruntur (inquit) operationes propter delectationes.

Obiectio. Sed obijciet aliquis hoc modo, (inquit Ferrariensis) bruta, & appetitus mouentur secundum inclinationem a Deo ipsis inditam, ergo mouentur secundum ordinem ab ipso constitutum: ipse autem instituit delectationes propter operationes, ergo, & bruta
Solutio Ferrar. mouentur in delectationes propter operationes. Respōdet idem, duplicem esse ordinem, quem Deus sibi proposuit: vnus est (inquit) vt indiuidua, & species conseruentur, & hoc ordine delectationes instituit propter operationes; alter est, vt operationes quærantur ex appetitu delectabilis, & hunc ordinem a brutis, & ab appetitu animali seruari voluit. Veluti cum rex aliquis legem fert, qua proponit præmia laborantibus, aut pugnantibus, primaria sua intentione vult, vt fiant homines studiosi, secundarie autem vult homines studiosi, secundarie autem vult homines ad bona opera afficere desiderio præmij: hæc secundaria intentio respondet posteriori ordini, quem Deus a brutis seruari voluit, primaria autem intentio respondet priori ordini.

Verum hac doctrina Ferrariensis non satis dissol- 26
Non placet doctrina Ferrar. nitur difficultas initio proposita, nec loca Sancti Thomæ omnino conciliantur. Quocirca in huius rei explicationem notandum est primum, delectationem
Obseruatio prima. duobus modis vsurpari, vt disp. 14. cap. 3. dicebamus, vno modo pro ipsa bonitate delectabili, quam alij commoditatem vocant, ratione cuius aliqua desideratur, sicut etiam ratione honestatis apprehensæ in
Secunda obseruatio. obiecto desiderari potest obiectum; altero modo pro affectu facultatis appetentis circa bonum præsens. Deinde obseruandum est, dupliciter quoq; posse intelligi præsentem difficultatem, cum sermo est de appetitione operationis, & delectationis: aut. n. loquimur in genere naturæ, aut in genere moris: quare potest esse difficultas, vtrum in genere naturæ delectatio appetenda sit propter operationem, an contra: tū etiam, vtrum in gere moris appetenda sit operatio propter delectationem, an contra.

Prima conclusio delectatio pro obiecto est propter se amabilis. Si ergo sermo sit de appetitione in genere naturæ, hoc est, rōne bonitatis naturalis; dicendum est, primo delectationem acceptam pro obiecto, non pro affectu, esse propter se amabilem, & non propter operationē, cui coniungitur: quinimmo ipsam delectationem esse rationem, vt operatio appetatur, & ita habere posse rationem vltimi finis. Hoc autem manifeste colligitur ex doctrina peruulgata, quam tradidimus disput. 4. cap. 2. vbi diximus, inter tria genera bonorum duo tantum habere rationem finis, & amabilis gratia sui, nempe honestum, & delectabile, quod Anselmus cōmodum appellauit, vt ibidem notaui, ergo delectatio hoc modo sumpta non appetitur propter operationē, imò vera ipsa operatio delectatione sibi coniuncta, hoc est, bonitate delectabili redditur amabilis: & hoc
S. Thom. sensu dixit Sanctus Thomas supra quæst. 2. artic. 6. ad primum delectationem esse propter se appetibi- 27
Arist. lem: & Arist. 10. Ethicorum capite 2. *Neminem interrogas, cuius rei gratia capiat voluptatem, propterea quod per se ipsam appetibilis est ipsa voluptas.* Atque, vt recte nota-
Caiet. uit Caietanus in hoc articulo, bruta non dicuntur appetere delectationes propter operationes, sed contra potius, operationes propter delectationes: non tanquam duo obiecta amabilia, nec tanquam duas rationes formales in obiecto, sed tanquam obiectum materiale, & formale, quia nulla operatio appeteretur a bruto, nisi haberet in se rationem boni delectabilis.
Ferrar. Neq; vero ab hac sententia discrepat Ferrarien. cum ait, Deum auctorem naturæ instituisse, & coniunxisse delectationē operationi, vt operatio redderetur amabilis, & appetitus in illam ferretur. Quod vero subiun-
Caiet. git Caiet. etiam bruta moueri in bonum vtile, falsum est, nam cum vtile, vt dictum est disputat. illa 4. capite 2. solum sit bonum mediorum ad finem, & bruta non moueantur in finem per media, vt disputat. 3. capite 2. monstrauimus, sequitur, nunquam appetere aliquid ratione vtilitatis, quæ vero videntur appetere ad sustentationem vitæ, & defensionem, appetūt sub ratione commodi, & delectabilis, quod idem est, vt vidimus disputatione 4. hoc autem gratia sui non gratia alterius appetitur, sicut vtile. Deus enim rebus vtilibus ad vitam brutorum coniunxit bonitatem delectabilis, vt quæ ab vtili moueri non possent, a delectabili, & commodo in id, quod ipsis necessarium erat, mouerentur. Obijcere aliquis posset etiam no- 28
Obiectio. bis S. Thomam 1. par. q. 78. art. 4. vbi inquit animantia non tantum moueri a delectabili, sed etiā ab vtili

quibus verbis sentire videtur, bruta appetere aliqua media propter finem, quia vtile est bonum, quod reperitur in medio, prout refertur ad finem, vt disputatione 1. capite. 2. notatum est. Respondeo S. Thomam in

Solutio. eo articulo non dixisse bruta moueri non solum a delectabili, sed etiam ab vtili, sed dixisse bruta moueri non solum a delectabili secundum sensum, (intelligit autem exteriorem) sed etiam moueri in obiecta propter alias commoditates, commoditas, autem sicut, & commodum, idem est quod delectabile, vt diximus disputatione 1. capite. 2. sentit ergo S. Doctor bruta moueri non tantum in id, quod suaue est gustui, & pulchrum visui, & delectabile tactui, sed etiam in quoddam aliud genus delectabilis, quod ipse ait percipi non per species sensuum exteriorum, sed per alias. Ponit exemplum auis, quæ colligit paleas, non quia id

28 delectet sensum illius, nempe externum, sed quia vtilis est ad constituendum nidum, hoc est, quia delectabilis est aui palea, sicut, & nidus, non autem, quia vt medium ad nidum diligat paleam: & contra, ouis fugit lupum, non tanquam in commodum sensui externo, sed tanquam secundum se inconuenientem sibi: & hæc de delectatione pro obiecto.

Secunda conclusio delectatio per affectu est etiam propter se amabilis. Quod si sermo sit de delectatione etiam in genere naturæ, prout est affectus quidam; secundo dicendum est, esse quidem propter se amabilem, & gratia sui, verum non esse vltimum finem simpliciter. Primũ quidem gratia sui appeti posse, nemo dubitabit: nam ipse affectus delectationis per se fert rationem quandam delectabilis, ratio autem delectabilis est ratio finis, vt disp. illa 4. cap. 2. diximus: deinde eam non esse vltimum finem simpliciter, paulo antea dicebamus, & colligitur manifeste ex disputat. 11. cap. 6. eo quod delectatio ipsa versetur circa alium finem; ex quo fit, vt ipsa, aut vllus affectus voluntatis nequeat esse simpliciter vltimus finis.

29 *In genere moris quid dicendum de delectatione pro obiecto et affectu.* Denique, si loquamur de amabilitate in genere moris, eadem etiam distinctione delectationis, nempe pro obiecto, & pro affecto, seu actu vti debemus: & tertio dicendum est, delectationem pro obiecto, hoc est bonum delectabile non esse bonum honestum formaliter ex parte obiecti: hæc enim duo bona distinguuntur vt disp. illa 4. cap. 2. præmisimus: fieri tamen potest vt affectus, qui versatur circa aliquod delectabile, sit honestus, vt affectus desiderij, quod desideramus videre Deum, & de eo viso delectamur, nec ad hoc requiritur, vt expresse apprehendatur ratio honesti: si vero sermo sit de delectatione pro affectu, & actu, dicẽdum est esse aliquam delectationem moraliter malam, aliquam moraliter bonam, aliquam vero indifferentem in genere moris: vnde vero discerni debeat, vtrum delectatio sit bona, an mala moraliter, dicemus infra disp. 109. & sequentibus. Et hoc sensu intelligit

S. Thom. Sanctus Thomas delectationem ex se nec esse bonam nec malam, sed ratione operationis, cui coniungitur: accipit tamen delectationem pro obiecto delectabili, cuius bonitas, aut malitia moralis ex operatione, cui coniungitur, expendendam esse censet: cum vero ait in 4. sentent. delectationem ex se esse bonam, aut intelligit de bonitate, quam vocant obiectiuam in genere naturę, aut, si loquitur de affectu delectationis facultatis appetentis, intelligit de bonitate in genere moris, quam aliqua delectatio etiam habet.

ARTICVLVS III.

3. d. 1. q. 1. ar. 1. cor 4. d. 49. q. 4. art. 5. q. 1. cor. Epist. 112. ca. 9. to. 2.

Vtrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.

A*D tertium sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio: dicit enim Augustinus ad Paulinam, de videndo Deum. Attingere mente Deum magna est beatitudo. Comprehendere autem est impossibile: ergo sine comprehensione est beatitudo.*

Præterea. Beatitudo est perfectio hominis secundum intellectiuam partem in qua non sunt aliæ potentiæ quam intellectus, & voluntas, vt in primo dictum est. *q. 79. & per 4. q sequentes.* *Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei: voluntas autem per delectationem in ipso: ergo non requiritur comprehensio tanquam aliquod tertium. Præterea, Beatitudo in operatione consistit: operationes autem determinantur secundũ obiecta: obiecta autem generalia sunt duo, verum, & bonum verum correspondet visioni, & bonum: correspondet dilectioni: ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.*

Sed contra est, quod Apost. dicit 1. ad Cor. 9. Sic currite, vt comprehendatis: sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem, unde ipse dicit 2. ad Tim. vlt. Bonum certamen certaui, cursum consummaui, fidem seruaui, in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ: ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum quod cum beatitudo constat in consequutione vltimi finis, ea, quæ requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine ad finem: ad finem autem intelligibilem ordinatur homo, partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem, per intellectum quidem in quantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, secundo autem per realem habitudinem amantis ad amatum. Quæ quidem potest esse triplex: quandoque enim amatum est præsens amanti, & tunc iam non quæritur: quandoque autem non est præsens, sed possibile est ipsum adipisci, & tunc etiam non quæritur: quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est eleuatum supra facultatem adipiscentis, ita vt statim haberi non possit, & hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine: nam perfecta cognitio finis respondet imperfectæ. Præsentia vero ipsius finis respondet habitudini spei. Sed delectatio in præsentia consequitur dilectionem, vt supra dictum est: *ar. 5. huius quæst.* *& ideo necesse est, ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis, comprehensionem, quæ importat præsentiam finis, delectationem, vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.*

Ad primum ergo dicendum, quod comprehensio dicitur dupliciter. Vno modo inclusio comprehensi in comprehendente. Et sic omne, quod comprehenditur a finito, est finitum: vnde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tentionem alicuius rei, quæ iam

iam præsentialiter habetur: sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum: & hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod sicut ad voluntatem pertinent spes, & amor: quia eiusdem est amare aliquid, & tendere in illud non habitum: ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio, et delectatio: quia eiusdem est habere aliquid, & quiescere in illo.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio non est aliqua operatio præter visionem: sed quædam habitudo ad finem iam habitum: vnde etiam ipsa visio, vel res visa: quæ præsentialiter adest, obiectum comprehensionis est.

Conclusio. Conclusio est, *Tria conueniunt ad beatitudinem, visio comprehensio, & fruitio*: intelligit autem Sanctus Thomas nomine comprehensionis, vel tentionis aliquid pertinens ad voluntatem, vt colligitur ex solutione 2. & sequenti disp. explicabitur.

De dotibus animæ beatæ.

DISPVT. XVII.

Variæ Scholasticorum opiniones. cap. 1
Probabilior sententia. cap. 2.

Variæ Scholasticorum opiniones.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*



Concors est Scholasticorum sententia, aliquas esse dotes animæ beatæ: qua vero ratione dotes dicantur, inferius explicandum est. Assignantur autem communiter tres animæ dotes, vt respondeant tribus virtutibus, quibus in via anima ornata erat, sed in eis assignandis variant doctores, nec vna est eorum sententia, quinimo in tanta varietate constituti sunt, vt in re tam facili singulorum recensere opiniones, superuacaneum censerem, nisi instituti nostri ratio id postularet. *Prima sententia.* Prima igitur sententia est, tres dotes animæ beatæ esse, visionem, delectationem, & fruitionem: nomine autem fruitionis intelligit hæc opinio dilectionem caritatis erga Deum: prima dos in intellectu, reliquæ in voluntate constituuntur. *Bonauen.* Huius sententiæ meminit Bonau. loco inferius allegando, eamque refellit eo solum, quod putat incommodum, non assignare aliquam dotem voluntati, quatenus habet rationem irascibilis, respondentem spei, quæ erat in voluntate, quatenus est facultas irascibilis: hac autem via voluntati, vt irascibilis est, nulla dos assignaretur.

Secunda sententia. Bonauen. Secunda sententia est Bonauentu. in 4. distinctione 49. prima parte distinct. quæst. 5. qui tres dotes tribuit animæ beatæ, visionem in intellectu respondentem fidei, dilectionem in concupiscibili, respondentem caritati, quæ erat in via, tentionem in voluntate, vt est irascibilis, respondentem spei, quæ etiam erat in irascibili in via; eiusdem enim est tenere, & possidere in patria, cuius fuit sperare in via. Putat autem Bonauentura, tentionem esse actionem quandam voluntatis, qua ipsa voluntas dicitur secure possidere id, quod sperabat: in fruitione autem hæc tria, quæ diximus, existimat contineri. 2 Cum Bonauentura consentit Paludanus in 4. distinctione 49. quæstione 8. articulo 3. conclusione 2. in assignando numero dotium, differt tamen, quod comprehensionem non tribuit irascibili, sicut Bonauentura, sed neque, vtrum sit in irascibili, an in concupiscibili, reuocat in quæstionem: solum videtur docere cum Bonauentura, comprehensionem esse actum voluntatis. *Palud.*

Tertia sententia. Tertia sententia est, tres dotes animæ beatæ esse visionem, delectationem, & fruitionem: per fruitionem autem intelligit delectationem de Deo, tentionem autem, seu comprehensionem non esse peculiarem dotem, sed quid commune his tribus iam enumeratis; hoc est, nihil aliud esse tentionem, seu comprehensionem, quam videre Deum, diligere ipsum, & delectari de eo cum securitate perpetua. *Palud. Sotus. S. Thom.* Quam sententiã tradit Paludanus loco allegato in secundo modo, quam ipse probabiliorem existimat, eandemque probabilem censet Scotus loco inferius allegando, & videtur esse S. Thomæ in 4. distinctione 49. q. 4. art. 5. quæstiuncula 1. 3

Quarta sententia. Quarta sententia est, tres esse animæ dotes, lumen gloriæ ad videndum habitum caritatis, ad diligẽdum, & fruendum Deo, & habitum, quo voluntas fit perfecte secura de perpetuo statu suæ beatitudinis, & ab hoc habitu elici actum securitatis in voluntate circa Deum, quatenus habet rationem ardui, & difficilis, eoque excludi omnem timorem, & anxietudinem: comprehensionem autem, & tentionem idem esse cum fruitione, vel visione, quia per has operationes dicimur Deum tenere, seu comprehendere: hanc opinionem docuit Ricard. in 4. distinct. 49. artic. tertio quæst. 7. *Ricar.*

Quinta sententia. S. Thom. Sotus. Quinta denique sententia sit, quam tradit Sanctus Thom. in hoc articulo, & sequitur Sot. in 4. distinctionem 49. quæst. 4. articulo 3. nempe, tres esse animæ dotes in patria, visionem, tentionem seu comprehensionem, & delectationem. Verum Dominicus Sotus censet tentionem idem esse secundum rem cum visione, ita vt visio duplicem habeat rationem, nempe, & simplicis notitiæ, seu cognitionis, & possessionis obiecti cogniti, quatenus assequitur, & complectitur id, quod in via sperabatur: & hac posteriori ratione vocari tentionem, aut comprehensionem. 4 *Alius modus dicẽdi.* Quam sententiam ipse Sotus putat esse Doctoris Sancti in hoc articulo in solutione 3. vbi ait, comprehensionem non esse aliquam operationem distinctam a visione, in quo sententia Soti aliquibus recentioribus Theologis valde probantur. Addit postremo idem Sotus non improbabiliter assignari posse tres dotes alio modo, vt pro delectatione ponatur dilectio. Hæ sunt variæ opiniones Scholasticorum, quas auctores illarum nullis rationibus confirmant; ideoque absque vllis fundamentis eas memorauimus.

Probabilior sententia.

CAPVT II.



Prima obseruatio. Controuersia hæc vtpote vocum, & nõ rerum, neque ad dogma aliquod fidei pertinens, non magni momenti est: parum enim ad fidem referre videtur, hoc aut illud donum, quod animæ beatæ in beatitudine confertur, dotem appellare. Nihilominus, ne verbis ipsis, prout libet, abutamur, sed aliquo fundamento nixi nostram in hac re senten-

ſententiam pronunciemus, duo in primis præmittenda ſunt. Alterũ eſt, dotes conuenire animæ beatæ metaphorice ratione ſpiritualis matrimonij inter ipſam, & Chriſtum, id quod licet Scriptura non dicat, putat tamẽ Sotus in ea quæſt. 4. articulo primo communem eſſe patrum traditionem, ex quibus nullum ipſe teſtimonium profert: eſt autem cõmunis modus loquendi Scholæ, quem immerito aliquis negaret, in quo ea ſeruatur metaphora, vt quemadmodum nunquam aſſignatur dos vxori, quouſque ſolenne redditur matrimonium per traductionem ad domum, vt dicitur in l. *Dotis.ff.* de iure dotium, ita etiam nũquam dicatur anima iuſta recipere dotem a Chriſto, quouſque traducatur ad ſtatum beatitudinis, vbi ſolenne fit matrimonium, quod in hac vita contractum erat: quocirca virtutes, & dona, quæ Chriſtus confert iuſtis in hac vita, non dicuntur dotes animæ.

Sotus.

5 *Secunda obſeruatio.* Alterum notandum eſt, quãuis hæc ornamenta virtutum præſtantiori modo fuerint in Chriſto, quam in alijs beatis: in eo tamen non vocari dotes, quia Chriſto non tribuimus nomen ſponſæ, ſed ſponſi: dos autem non dicitur aſſignari ſponſo, ſed ſponſæ. Præterea nulla dona gratiæ angelis collata dotes ab Scholaſticis vocantur, quia cum angeli ſint alterius naturæ, quam Chriſtus, non dicuntur ſponſæ Chriſti, neque Chriſtus ſpõſus angelorum. Quod vero hæc dona animæ, quæ dotes appellantur, dentur animæ a Chriſto, qui eſt ſponſus, nihil obeſt, quo minus dotes dicãtur: nam dotes non ſolum a parentibus communiter aſſignantur, ſed interdum etiam ab ipſis ſponſis conferri ſolent. Ea, quæ hactenus notauimus, colliguntur ex doctrina Ricardi, Paludani, & Scoti locis citatis.

6 *Vera ſententia.* Ex his notationibus facile colligemus, & confirmabimus ſententiam Sancti Thomæ, quæ in hac controuerſia probabilior multo eſt, & duas continet partes. Prior eſt tres eſſe dotes animæ in patria, viſionẽ, comprehenſionem ſeu tentionem, & delectationem. Poſterior pars eſt, comprehenſionem non eſſe actum ſecuritatis, vt putauit Ricardus, nec eſſe ipſam viſionẽ, vt docuerunt Sotus, et alij recentiores, nec eſſe omnes operationes ſimul, vt dixit Paludanus, ſed eſſe relationem quandam, & habitudinem voluntatis ad Deum clare viſum.

Viſionem tentionem, & delectationẽ eſſe dotes. Prior pars facile probabitur, ſi oſtenderimus dilectionem charitatis erga Deum, quæ eſt in patria, ſeruata prædicta metaphora, quam diximus, nomen dotis non mereri. Nam cætera ornamenta virtutum, & præmia accidentaria beatitudinis, quæ iuſtis in alia vita conferuntur, non debent vocari dotes, eo quod, cum non verſentur circa Deum, in quo ſubſtantia noſtræ beatitudinis obiectiue conſiſtit, non tam dicendæ ſunt pertinere ad corpus, & ſubſtantiam dotis, quam donationes propter nuptias. Porro autem ex ijs, quæ circa Deum verſantur, quæ ſunt viſio, comprehenſio, delectatio, & dilectio, tria priora mereri nomen dotis, non autem quartum, quæ eſt dilectio, ex iactis fundamentis, ſic colligo. Dos nunquam dicitur ſponſæ aſſignari in matrimonio corporali, quouſque matrimonium ſolenne fiat per traductionem ad domum, ac proinde quidquid antea ſponſæ datur, non debet dici dos, ſed donatio, aut quid ſimile.

8 Dos enim aſſignatur pro ſuſtentatione domus, & familiæ, aſſignata autem dote, cum iam non alatur ſponſa a patre ſuo, in domũ traducitur, ergo ſeruata proportione in matrimonio ſpirituali, quidquid datur animæ iuſtæ, quæ eſt ſponſa Chriſti in hac vita, non datur in dotem, ac proinde, ſi illud ſeruetur etiam in patria, non erit ibi vocandum nomine dotis: contra vero quidquid ibi datur, quod non fuit donatum in via, ſeruata metaphora, merebitur nomen dotis, quia traductio ad patriam cœleſtem eſt veluti traductio ad domum, qua redditur ſolenne matrimonium. Ex quatuor autem enumeratis, viſio, comprehenſio, & delectatio, ſeu fruitio nouiter conferuntur in patria, quartum autem, nempe dilectio charitatis, donatum erat in via, ergo tria illa priora merito vocantur dotes, non aũt dilectio. De tribus priorib. manifeſtum eſt id, quod diximus: nam viſio nouiter incipit in patria, in via.n. per fidẽ ſolum ambulabamus: comprehenſio ſimiliter, nam in via ſolum ſperabamus cõprehẽdere Deũ, quẽ iam tenemus in patria: ſimiliter, & delectatio ibi nouiter incipit, nã in via deſiderabamus Deum vt bonum noſtrum, quo nondum fruebamur, ibi autẽ iam eo fruimur per delectationem, quam capimus de ipſo, tanquam de bono noſtro. Hæc igitur tria merito vocantur dotes.

De quarto autem, nempe de dilectione, non minus perſpicue conſtat, id quod diximus: nam dilectio donatur in via animabus iuſtis, quæ ſunt ſpõſæ Chriſti, quando cum ipſo matrimonium contrahunt, nec nouiter incipit in patria poſt traductionem ad domũ, ergo non meretur nomen dotis, ſed potius donatio propter nuptias, aut arrha nuptiarum vocari debet. Neq; quidquam refert, quod dilectio in patria habeat peculiarem modum firmæ cuiuſdam adhæſionis, & neceſſitatis, qua fertur in Deum, quem nõ habebat in via, ad hoc, vt vocetur dos. Primum quia modus ille non variat naturam, & ſubſtantiam dilectionis, ſecundum quam deberet attendi ratio dotis: deinde quia modus perpetuæ adhæſionis, & neceſſitatis prouenit ipſi dilectioni ex perpetua viſione clara Dei: quare non eſt, cur dilectio aſſignetur peculiaris dos, & hæc circa priorem partem. *Dilectio charitatis non incipit de nouo in patria, & ita nõ eſt dos.*

Poſterior vero pars, nimirum comprehenſionẽ nihil aliud eſſe, quam relationem quandam in voluntate ad Deum clare viſum, non minus facile confirmari poteſt, oſtendendo per ſingula nihil aliud eſſe ex ijs, quæ alij doctores dixerunt, id quod multis probari poteſt. Primum quidem, quia tentio non eſt actus elicitus a voluntate, nam ſi eſſet actus elicitus ab ea, aut eſſet dilectio, aut delectatio, nullus enim alius circa Deum excogitari poteſt, ſecuritas enim non eſt actus a voluntate elicitus, vt falſo exiſtimauit Ricardus quoniam ſecuritas nihil aliud videtur eſſe, quam dilectio, aut delectatio ſine timore: quod autem homo non timeat, non eſt actus aliquis voluntatis, ſed priuatio timoris, quæ naſcitur ex clara viſione, & reuelatione Dei, qua cognoſcit beatus ſe in eo ſtatu duraturũ. Porro autem comprehenſionem non eſſe dilectionẽ, aut delectationem omnes hactenus communi conſenſu dixerunt. Secundo probatur, quia ex dictis conſtat cõtra Bonauenturam, comprehenſionem non eſſe peculiarem actum circa Deum in voluntate beati, quatenus habet rationem iraſcibilis: nam præter dilectionem, & delectationem nullus alius eſſe poteſt: hi autem duo actus nõ ſunt in voluntate, quatenus eſt iraſcibilis, ſed quatenus eſt concupiſcibilis, neque vllus hactenus dixit, aliquem ex his eſſe dotem comprehenſionis. Tertio, quia dos comprehenſionis non poteſt eſſe aggregatum ex omnibus operationibus beati circa Deum, vt Sotus, & Sanctus Thom. in 4. indicare videntur: nam dilectio non poteſt ad rationem comprehenſionis pertinere, eo quod communis ſit viatoribus, & comprehenſoribus. *Comprehẽſionem eſſe relationem in voluntate ad Deũ clare viſũ.* *Ricard.* 9 *Sotus. S.Thom.*

Demum comprehenſionem non eſſe ipſam viſionem multis probari poteſt: primum, quia commodius conſtituitur dos comprehenſionis in voluntate, vt reſpondeat ſpei, quæ in via erat etiam in voluntate. Deinde, quia ſi ipſa viſio eſſet comprehenſio, non eſſent aſſignandæ tres dotes animæ beatæ, ſed duæ tantum, altera viſio, altera delectatio: nam ipſa viſio neque per rationem diſtingui poteſt in duo, nempe in viſionem, & comprehenſionem, vt ita tres dotes ſaltem diſtinctæ ſecundum rationem conſtituantur, viſio enim non alia ratione dicitur intra ſeipſam tenere obiectum, niſi quia per ipſam obiectum repræſentatur, idem autem omnino eſt repræſentari, & videri, ergo idem omnino erit videri, & comprehendi, aut teneri. Poſtremo, quia Sanctus Thomas in hoc articulo ad tertium aperte docet, obiectum comprehenſionis eſſe viſionem, ſeu rem viſam, quod idem *Comprehẽſio non eſt ipſa viſio.* 10 *S.Thom.*

idem est, sicut etiam est obiectum delectationis, ergo ipsa visio non potest esse comprehensio, sed comprehensio erit aliquid aliud per modum actionis significatum, quod circa visionem, seu rem visam tanquam circa obiectum versetur. Addit præterea in eadem solutione, comprehensionem esse habitudinem quandam, ergo non est ipsa visio, & in corpore articuli inquit, esse habitudinem amantis ad rem amatam ex parte voluntatis.

Conclusio explicans naturã cõprehensionis. Caietan.

Superest igitur, vt comprehensio, prout placet Caietano, ex mente doctoris Angelici sit relatio quædam voluntatis ad Deum clare visum, ratione cuius ipsa voluntas dicitur Deum tenere, quia habet illum sibi præsentem ad diligendum, dicitur autem versari circa visionem Dei, aut circa Deum visum, tanquam circa obiectum, quia significatur per modum actionis, & operationis immanentis, cum tantum sit relatio siue realis, & intrinseca, siue rationis: & res ipsa comprehensa dicitur significari per modum obiecti ob eandem rationem, cum tamen sit solum terminus relationis, quamuis ipsa voluntas dicatur tenere & comprehendere Deum, nihilominus intellectus, per quẽ habet Deum sibi præsentem, se habet, vt manus respectu ipsius voluntatis, per quem dicitur apprehendere, & tenere: atque vt ex superioribus colligi po-
21 test, nihil aliud superesse videtur, cui nomen comprehensionis conuenire melius possit, quam huic relationi, prout nobis explicata est. Ex dictis quoque sequitur, neminem posse esse beatum sine dote comprehẽsionis, etiam de potentia absoluta Dei, licet possit esse beatus sine delectatione, & dilectione, non quia, vt aliqui existimant, ipsa visio sit comprehẽsio, sed quia necessario consequitur visionem, vt dictum est, sine visione autem nemo beatus est: formalis tamen ratio beatitudinis non est comprehensio, sed visio iuxta ea, quæ superius dicta sunt.

An dotes sint habitus, aut actus.

Porro autem, laborantes aliqui in ea quæstione, vtrum dotes animæ beatæ sint habitus, an actus, vel aliquid significatum per modum habitus, quæ res leuioris quidem momenti est, quam vt disputatione indigeat. Qui vero contendunt esse habitus, (quam sententiam videntur tradidisse Ricardus, & S. Th. in 4. præcedenti cap. a nobis allegati) hac ducuntur ratione, Quia dos spiritualis animæ beatæ, quoad fieri possit, assimilari debet doti matrimonij corporalis, in matrimonio autem corporali dos est aliquid per modum habitus, ergo, si fieri potest, eodem modo constitui debent spirituales animæ dotes. Hac igitur ratione cum Ricardo conuenientes nonnulli recentiores tres animæ beatæ dotes dicunt esse habitum luminis gloriæ, habitum ad
22 fruendum Deo, hoc est, ad affectum delectationis circa ipsum, & remotionem impedimentorum, quæ requiritur ad rationem comprehensionis, & in hac impedimentorum remotione videtur S. Thom. constituere dotem comprehensionis.

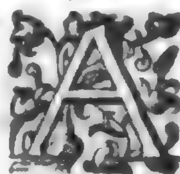
Prima sententia dicit esse habitus.

Secunda sententia, & vera dicit esse actus. S. Thom.

Verum cæteri omnes Scholastici per modum actus dotes animæ beatæ assignant, vt constat ex ijs, quæ ibidem retulimus, ex S. Tho. cuius sententiam in hac parte probamus, pro dotibus operationes assignat, nempe visionem, delectationem, & comprehensionem. & quamuis dicat, ad comprehensionem requiri remotionem impedimentorum, vt secure Deus teneatur, quæ quidem remotio prouenit ex visione, nihilominus, cum dotem comprehensionis assignat, per modum actus secundi eam nominat, & ei obiectum assignat, etiamsi relatio sit, & nõ operatio. Quod vero in matrimonio corporali dotes sint aliquid per modũ habitus, parum refert, vt dicamus in spirituali etiam eodem modo esse constituendas: siquidem vltima ornamenta, & munimenta animæ beatæ sunt operationes, cum ipsa beatitudo in operatione continuo conseruata consistat. Adde etiam, quod ad delectationem non videtur necessarius habitus, eo quod hoc affectu fertur voluntas in Deum, vt bonum suum, in quo non consistit ratio finis super naturalis, vt infra disput. 95. cap. 2. ostendemus, sed in eo. vt (?) terminus affectus amicitiæ, & caritatis, ad quem affectum constituimus habitum supernaturalem.

ARTICVLVS IV.

Vtrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.



AD quartum sic proceditur. Videtur, quod rectitudo voluntatis nõ requiratur ad beatitudinem: beatitudo enim consistit in operatione intellectus: vt dictum est: sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur. Dicit enim August. in lib. retractationũ. Non approbo, quod oratione dixi, Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera; ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

Infra q. 5. a. 7. ver. Et epist. 3. c. 173.

q. 3. ar. 4.

lib. 1. retract. c. 4. nõ longè prin. to 1. & li. solilo.

Præterea. Prius non dependet a posteriori: sed operatio intellectus est prior, quam operatio voluntatis: ergo beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectus, non dependet a rectitudine voluntatis.

Præterea. Quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium adepto iam fine: sicut nauis postquam peruenit ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quę est per virtutem ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem: ergo adepta beatitudine non est necessaria rectitudo voluntatis.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 5. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Et Hebr. vlt. Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniam, sine quã nemo videbit Deum.

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem, & antecedenter, & concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est propter debitum ordinem ad finem vltimum: finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Vnde sicut materia non potest consequi formam nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum: & ideo nullus potest ad beatitudinem peruenire nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem: quia (sicut dictum est) beatitudo vltima consistit in visione diuinæ essentię, quę est ipsa essentia bonitatis: & ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum: sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub communi ratione boni, quam nouit: & hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Vnde manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate. Q. 3. ar. 8.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad

Ad secundum dicendum, quod omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus: aliquis tamen actus voluntatis est prior quã aliquis actus intellectus, volũtas enim tendit in finalem actum intellectus qui est beatitudo: & ideo recta inclinatio voluntatis praexigitur ad beatitudinem: sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

Ad tertium dicendum, quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adueniente fine, sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, vt motus: vnde instrumenta motus non sunt necessaria postquam peruenitur ad finem sed debitus ordo ad finem est necessarius.

Notatio circa Articulum.

Conclusio. CONclusio est, *Rectitudo voluntatis necessaria est ad beatitudinem, & antecedenter, & comitanter.* In hac conclusione plane indicat S. Th. ipsam rectitudinem voluntatis, & purgationem a peccato non esse ipsam formalem beatitudinem, sed, cum ait, *antecedenter*, indicat necessariam esse per modum meriti in via: cum vero ait *comitanter*, innuit esse necessarium effectum beatitudinis, atque id circo supra disput. 11. cap. 10. diximus, non posse esse beatitudinem cum peccato, & hanc virtutem tribuimus visioni, vt purgaret a peccato, quam nisi ex se sufficienter haberet, non esset nostra beatitudo.

An Beati peccare possint.

DISPVT. XVIII.

Præmissa catholica doctrina exponitur opinio Scoti. cap. 1. Vera sententia. cap. 2.

Præmissa catholica doctrina, exponitur opinio Scoti.

CAPVT I.



NEmo Scholasticorum ignorauit id, quod fide catholica certum est, nimirum, beatos videntes Deum iam amplius nullum peccatum committere Nam angelos beatos in custodia hominum aliquãdo peccare, error fuit Origenis satis notus in homilia 13. & 35. super Lucam, & homil. 20. & 24. super numeros, quem videtur sequuti Hierony. in 6. capite Micheæ in illud, *Surge & contende in iudicio*: siue id dixerit ex propria sẽtẽtia, siue quod magis credibile est, ex sententia aliorum, sicut sæpius facere consueuit in commentarijs Epistolæ ad Ephesios, & ad Galatas, vt ipse testatur in Apologia contra Ruffinum. Referunt etiam aliqui Fabrum Stapulensem in libro de tribus Magdalenis indigne tulisse sententiam S. Tho. in hoc artic. quod dixerit, beatos non posse peccare: quinimo fertur eundem Fabrum sensisse beatos amittere posse suam beatitudinem, contra quem errorem dicemus infra disput. 21. cap. 1. Beatos igitur non posse iam peccare, ex sanctis Patribus docent August. seu potius Fulgentius de fide ad Petrum cap. 23. & in Enchiridio cap. 57. Nazianzenus Orat. 44. quæ est in Pẽtecosten, & Nicetas ibidem in illa verba, *Postea quam autem*, qui plane loquitur de angelis beatis. Neque obstat, quod Nazianzenus dicat angelos beatos ægre, aut nullo modo peccare posse: id enim non dubitanter, aut sub disiunctione accipiendum est, quasi alterum tantum illorum velit, nam & particula, *aut*, aliquando vim habet coniungendi: tum etiam cum addidit, *aut nullo modo*, videtur corrigere id, quod prius dixisse videbatur, nempe angelos beatos vix peccare posse, & in hunc sensum explicat Nazianzenum Nicetas ibidem. Idem docent de angelis beatis Isidorus lib. 1. de summo bono cap. 12. sententia 2. & 3. & Beda tom. 8. lib. quæstionum quæst. 9. Gregor. 34. moralium cap. 7. alias 4. Adde & Damascenum 2. de fide cap. 3. vbi iuxta translationem Billij de angelis ita loquitur, *At sunt quidem illi natura ita comparati, vt ad malum ægre moueri, non tamen omnino non possint, nunc vero ea iam conditione, vt ne vix quidem moueri, atque inflecti queant.* Cum ait, *vt ne vix quidem*, plane indicat nullo modo ad malum moueri nunc posse, hoc est, in beatitudinẽ nunc existentes. Fabri autem expositio Græco exemplari magis conformis clarius hoc ipsum indicat: nam in Græco sic est, νῦν δὲ καὶ ἀκινήτους, hoc est, vt transfert Faber, nunc autem immobiles, de qua re diximus etiam 1. par. disp. 239. capite 3. Quid vero significet Scriptura Iob 4. illis verbis, *Ecce qui seruiunt ei, non sunt stabiles &c.* late exposuimus 1. parte disp. 227. capite 4.

Origenes. *Hyeron.* *Fabr. Stapulensis.* *August.* *Fulgen.* *Nazian.* *Nicetas.* *Isidorus.* *Beda.* *Gregor.* *Damasc.* *Iob.*

Cæterum Sanctus Thom. 1. par. q. 113. artic. 7. ad quartum benigne interpretatur Origenem, vt angeli custodes dicantur trahi ad iudicium cum hominibus, tanquam testes, non tanquam rei: verba tamen Origenis vix patiuntur talem expositionem. Cum igitur eadem ratio sit angelorum, & hominum beatorum efficitur, prædictos patres idem de hominibus beatis existimasse.

Excusatur Origenes à S. Thom.

Hac præmissa veritate catholica, inter Scholasticos nostros controuersia est, vnde proueniat, vt videntes Deum peccare nequeant: conueniũt. n. in doctrina Patrũ, quam præmisimus, variant tñ in assignanda causa huius immobilitatis ad malum & peccatum. Neq; vero præsens controuersia est, an beatus manens in statu beatitudinis possit peccare, omnes enim exceptis nonnullis recentioribus, concedunt non posse esse statum beatitudinis simul cum miseria peccati, vt vidimus supra disp. 11. cap. 10. sed quæstio est, an vidẽtes Deum, quamdiu vident Deum, simul cum visione peccare possint, siue visio Dei maneat sub ratione beatitudinis, siue non.

Status quæstionis inter Scholasticos.

Circa causam igitur, ob quam beati peccare nequeunt, fuit sententia Scoti in 4. d. 49. q. 6. *Dico ergo*, videntes Deum impeccabiles esse non per formam aliquam intrinsecam, qua tollatur eis remota potentia peccandi, sed ex sola Dei prouidentia, quã beatis assistit, vt eos a peccatis seruet incolumnes: quod quidem impedimentum dicit esse extrinsecum, illudque comparat impedimento extrinseco, quo impeditur facultas videndi, ne videat. Hoc autem sic explicat Scotus, quia Deus prouidentia sua ita regit hominis voluntatem, vt nunquam a dilectione caritatis cesset, permanente autem hac dilectione, nemo simul cũ illa peccare possit: quodsi liberum hominis arbitrium relinqueretur (inquit ille) permanente etiam visione cessare posset a dilectione, si Deus iuxta libertatem illius ei se accommodaret, & ita peccare posset: quo autem pacto Deus determinare possit voluntatem, vt cessare nequeat ab amore caritatis, latissime ipse prosequitur: hanc sententiam sequuti sunt. Supplementum Gab. in 4. dist. 49. quæst. 2. artic. 3. dub. 6. & idem Gabr. in 2. dist. 7. quæst. vnica art. 1. Ocam in 2. quæst. 19. Greg. in 2. distinc. 7. q. 2. qui putant angelis, & cæteris beatis infundi a solo Deo, tanquam a causa efficiente, amorem caritatis, & ideo perseuerante tali amore, eos non posse peccare. Quamuis igitur hi posteriores doctores differant ab Scoto, quod putent, actum dilectionis Dei fieri a solo ipso Deo, & infundi animus beatorum, Scotus autem existimet elici etiam a voluntate ipsorum, tamen in eo conueniunt, vt animæ beatorum,

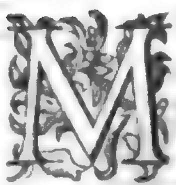
Supplem. *Gabr.* *Ocam.* *Greger.*

ram, & angeli videntes Deũ peccare nõ possint, quia necessario pseuerãt in dilectione caritatis necessitate ab extrinseco illata, & rõne huius dilectionis peccare nequeunt.

Vera sententia.

CAPVT II.

4 *Beatos ex natura visionis claræ reddum peccabiles. S. Thom. Caietanus. Recentior. Ferrarien. Ricard. Durand. Maior. Sotus. Paludan. Capreol. Nazian.*



MVlto probabilior sententia est, beatos oẽs ex natura ipsius visionis claræ Dei, & voluntatis tali visione preuẽtæ, & præparatæ, ita esse ad bonũ determinatos, vt peccare nullo modo possint. Ita docet Sanctus Thomas, Conradus, Caietanus, & recentiores Thomistæ in hoc articulo, & colligitur ex eodẽ Sancto Thoma prima parte quæstione 62. artic. 8. & 4. contra gentes, c. 92. vbi Ferrariensis eandẽ sniam amplectitur: quibus ẽt consentiunt Ricardus in secundũ dist. 7. art. 1. q. 1. Durandus q. 1. & distin. 23. quæst. 1. Maior in 4. distin. 49. quæst. 8. Sotus ibidem quæst. 3. artic. 4. Paludanus, quæst. 7. articulo secundo. Citari solet etiam pro hac sententia Capreolus in 1. distin. 1. quæstio. 3. artic. 1. conclusione 4. ibi tamen solum docet, beatos cessare non posse a dilectione caritatis.

5 Videtur autẽ in primis hæc opinio probari ex Nazianzeno oratione illa 44. citata, vbi de angelis beatis ita loquitur, *Neque enim aliunde perfectionem, & splendorem habent: idque praeterea, vt ad malum agre, vel nullo modo prorsus moueri queant, quam à Spiritu sancto*: vbi splẽdori, quem angeli habent a Spiritu sancto, tribuit Nazianzenus, vt ad malũ nullo modo moueri possint: quod explicans Nicetas in illa verba eiusdem orationis, *Postheaquam autem*, sic ait, *Ac rursus illuminationem habent, eamque præstantiam, vt cum prius ad malum agre impellerentur, nunc ne vllo quidem modo impelli queant, idque non natura, sed gratia, per quam summo bono indiuulse assident.* Quibus verbis Nicetas illuminationi adscribit, vt ad malum angeli nullo modo impelli possint, illuminatio autem angelorum in patria est visio clara Dei, huic etiam tribuit, vt summo bono, nempe Deo indiuulse assideant. Cum autem ait beatos angelos per gratiam Dei indiuulse summo bono adhærere per gratiam, non intelligit aliud, quam ipsam illuminationem visionis Dei, quæ etiam gratia appellatur, nempe pro gratia, quamuis etiam sit merces, vt 1. par. disp. 89. cap. 8. notauimus. Eandem sententiam indicauit eodem modo Elias Cretensis in orationem 3. Nazianzeni in illa verba, *Ad hæc quomodo*: nam de angelis inquit, *Angeli autem ad malum agre mobiles sunt non tamẽ prorsus immobiles: nunc autem non per naturam, sed per gratiam, mentisque in eo, qui solus bonus est, defixionẽ immobiles*, ex mentis ergo defixione prouenire ait, vt angeli peccare nequeant, defixio aũt mẽtis quid aliud est, quã clara Dei visio, qua acies mẽtis in Deũ defigitur? Id ipsum expressit Isidorus in lib. 1. de summo bono, c. 12. snia 3. cũ ait, *Angeli licet sint natura sua mutabiles* (intelligit ad malum) *non sint tamen eos contẽplatio mutari diuina*. contemplatio autem diuina nihil aliud est, quam visio clara ipsius Dei: idem habet Anselmus, quem infra referemus.

Nicetas.

6 *Elias Cretensis.*

Tertium testimoniũ.

Capita vnde sumenda rationes vera sẽtentia.

Duplici aũt via eandẽ sniam cõfirmare possumus. Prior sumpta est ex dilectione, quæ oritur ex visione clara Dei. Posterior aũt est, quæ proxime sumitur ex ipsius visionis efficacitate, & virtute, etsi nulla esset dilectio: vtraque aũt via demonstratur, necessitatem nõ peccandi beatis prouenire ab interno principio, & nõ ex sola Dei protectione. Verum anteaquã ad nostras rõnes veniamus, contra Scotum præmittendũ est, nullã necessitatẽ antecedentẽ imponi posse arbitrio creato, quæ illius tollat libertatẽ, aut lædat eo modo, quo Scotus contendit, nẽpe sola extrinseca Dei protectione, aut aliquo genere præfinitionis, & motionis diuinæ, vt ex professo probauimus 1. p. disput. 90. c. 2. Quocirca si beati nõ haberẽt hanc necessitatẽ ab ipsa visione, aliunde illã non haberent: quo modo aũt hæc necessitas non peccandi prouenit naturæ assumptæ ex vnione hypostatica, dicemus 3. part. quæst. 15. artic. 1.

7 *Prima ratio ex dilectione orta ex visione clara Dei.*

Hoc supposito, prior via confirmãdi nostrã sniam sumpta est ex dilectione, quæ nascitur ex visione clara Dei, ex qua hæc rõ formari põt. Ex visione clara Dei, & natura volũtatis creatæ tali visione puentæ, & ppatatæ necessario & absq; vlla libertate sequitur dilectio caritatis erga Deũ, si auxiliũ Dei non denegetur ipsi, prout ipsa sic inclinata postulat; cũ dilectione aũt Dei orta ex visione nullũ põt esse peccatũ, ergo eadẽ necessitate nullus videns Deũ peccare põt. Hæc rõ probat necessitatẽ nõ peccãdi beatis prouenire, nõ ab aliquo extrinseco, vt cõtẽdebãt doctores prioris sniæ, sed ab intrinseco, vt manifeste cõstat. Ratio vero duo assumit, vnum est, ex visione necessario oriri dilectionem caritatis erga Deum, alterum est, cum dilectione illa nõ posse vllũ esse peccatũ. Prius iam satis a nobis ostensum est disput. 16. posterius vero nullus est Scholasticorum, qui hactenus negauerit, si sermo sit de mortali peccato. Nam quamuis non pauci Scholastici, præsertim Nominales, dixerint, cum gratia habituali posse aliquẽ actu peccare mortaliter, si Deus potẽtia sua absoluta conseruare vellet in eo talem habitum, eo quod natura sua talis habitus non pugnet cum peccato mortali, sed ex sola Dei ordinatione, vt videbimus infra disp. 204. cap. 1. tamen nemo hactenus dixit, posse fieri, vt quis simul peccet mortaliter, & diligat Deũ super omnia, eo quod dilectio ex caritate sit amor Dei super omnia (vt dici solet) appretiatiue, hoc est, qui nihil contra Dei amicitiam secum admittat: cum igitur pcm mortale sit contra Dei amicitiã, eamq; dissoluat, nulla ratione cum dilectione caritatis esse poterit. 8

Amor beatificus quo modo pugnet cum venialis.

Cæterum idem de peccato veniali probari potest: nam quamuis peccatũ veniale sua natura nõ pugnet cum quacunque dilectione actuali caritatis, vt 3. par. quæst. 87. art. 1. ex doctrina S. Tho. videbimus, tamen dilectio illa, quæ tantæ virtutis est, vt si occurreret memoriæ tale veniale peccatum, homo ipsum detestaretur, natura sua pugnat cum illo veniali, & ab eo emũdat, & iustificat hominem, vt ibidem docet S. Thom. & nos etiam dicemus. Cum igitur dilectio caritatis, quæ oritur ex clara visione Dei tantæ virtutis sit, vt quæcunq; venialia, quæ occurrerent, detestaretur, efficitur, vt cum illa nemo videns Deum peccare possit venialiter, & hactenus de priori via.

Secunda via conclusio ex efficacitate visionis probatur.

Verum, quia efficere posset Deus, vt beatus ipsum non diligeret, sed solum videret, restat, vt posteriori via etiam probemus, ex virtute, & efficacitate solius visionis absq; dilectione etiam sequi, vt nullus vidẽs Deum peccare possit, etiam venialiter: ex hoc tamen medio variæ solent rationes depromi, quas prius breuiter memorabimus vt posteriori loco nostro iudicio efficaciorem proferamus.

9 *Primus modus probandi ex hoc capi.*

Prima ratio est S. Tho. 1. par. loco citato, & 4. contra gent. cap. 92. in tertia ratione, in hunc modum. Voluntas videntis Deum ita se habet comparatione cũ Deo, sicut voluntas viatoris comparatione cum bono vniuersẽ: impossibile autem est aliquem in via operari, nisi respiciendo rõnem boni in vniuersum, ac proinde nullus põt velle auertere se a bono in vniuersum: ergo eadem ratione qui videt Deum, non potest velle quidquam, quod ad ipsum non ordinetur: siquidẽ videt ipsum esse summum bonũ, & beatitudinem nostram: cumq; peccatum etiam veniale ad ipsum Deum non ordinetur, non poterit velle vllum peccatum. Hæc tñ ratio non videtur admodum efficax: nam diuerso modo comparatur bonum vniuerse cũ singulis obiectis voluntatis, quam Deus cum eisdem: bonum. n. vniuerse includitur essentialiter in singulis obiectis, circa quæ voluntas versatur actu prosequutionis, & hac rõne non põt aliquid velle voluntas, quod non sit bonum, neq; ab aliquo auerti, quod bonum sit: at vero Deus non ita includitur in singulis obiectis voluntatis. Tum ẽt ipsi Deo non solũ opponitur malum, sed ẽt aliquod bonum singulare; nẽ-

pe

pe illud, qđ est contra rationẽ: & quãuis apponatur ratione malitiæ moralis coniunctæ, tñ voluntas creata fertur in illud singulare bonum rõne bonitatis, & ita non tendit ex instituto, & expresse in aliquid, qđ opponatur Deo sub ea formali ratione, qua opponitur hoc est, sub ratione mali: quid ergo obstet, quo minus videns Deum possit aliquod peccatum committere?

10 *Secundus modus probãdi ex eodem capite.* Secunda ratio fit Ricardi non dissimilis præcedenti in hunc modum. Voluntas nõ põt appetere aliquid, nisi sub ratione boni, nihilque respuere, nisi sub rõne mali, vt disp. 31. c. 2. vberius ostendemus, videntes aũt Deum nihil possunt in eo videre, quod habeat rationẽ mali, nihilque in creatura, quod nõ videant multo excellentiori ratione in ipso Deo, tametsi nõ secundum eandem rationem vniuocam; ergo nihil possunt diligere, nisi Deum, aut propter Deum. Hac ratione duo præcipue probat Ricardus: vnum est, videntes Deũ non posse ipsum odio prosequi: alterum est, vidẽtes Deum nihil posse appetere, quod sit cõtra Deũ. Prius manifestum est ex dictis disp. illa 31. cap. 2. si sermo sit de odio abominationis, quo detestamur rem aliquam, vt malam nobis: si vero loquamur de odio inimicitiæ, constat etiam ex dictis in disput. 16. cap. 2. eũ, qui videt Deũ, non posse odio inimicitiæ ipsum prosequi. *Anselm.* Posterius autem videtur docuisse Anselmus ob eandem prorsus rationem. Nam lib. de casu diaboli cap. 6. reddit rationẽ, ob quam angeli beati in bono sint confirmati, his verbis, *Quapropter alij sunt perfecti, vt sint adepti, quidquid poterant velle: nec iam videant, quod plus velle possint. & propter hoc peccare nequeant.* Verum

11 quãuis hæc rõ, si recte explicetur, efficax sit, primo tñ aspectu difficultatem habet: nã qui peccant, non iudicant, neque apprehẽdunt vt maius bonũ voluptatem, quam amplectuntur, quàm ipsum Deum: quinimo, si talis comparatio se offerat, plane iudicant maius bonum esse Deum, nihilominus appetitu creaturæ ad peccatum alliciuntur.

Tertius modus probãdi. S. Tho. Durand. Prouerb. Arist. Tertia ratio sit, quam Sanctus Thomas affert 4. contra gẽt. cap. illo 92. in 5. loco, & Duran. locis citatis, in hunc modũ. Voluntas creata peccare non põt sine defectu in intellectu erroris, vel ignorationis, vel inconsiderantiæ, vt dicitur Prouerb. 14. *Errant, qui operantur malum,* & Arist. docuit 3. Ethicor. c. 1. cũ ait, omnẽ prauum, cũ peccat, ignorare ea, q̃ oportet agere: quæ doctrina fusius cõfirmanda, & explicãda nobis est disp. 128. id quod ẽt nunc cõfirmant prędicti doctores, quia sicut nõ põt esse prauus habitus in voluntate, quin ẽt præcedat alius prauus habitus in intellectu, ita ẽt nõ põt esse defectus in actione voluntatis, quin precesserit ẽt defectus in actione intellectus: qui autem videt Deum, nõ põt habere aliquẽ defectũ ex his in suo intellectu, eo quod videat Deũ, & ex vi visionis Dei, aut peculiari reuelatione videat reliqua, quæ oportet agere, & ad ipsum pertinent, ergo nec peccare potest.

12 *Obiectio.* Hęc ẽt rõ recte intellecta efficax est, & eodẽ recidit cũ præcedenti, vt inferius explicabitur: nihilominus aliqua videtur esse cõtra eam difficultas, fieri. n. põt, vt qui videt Deum, sicuti ipse est, nihil aliud videat ex vi visionis, qua uidet Deũ, ut constat ex dictis 1. p. disp. 50. c. 6. nam quæ peculiari reuelatione beato reuelantur, possunt ẽt ei non reuelari, manente uisione clara Dei: põt igitur relinqui beatus cum ea notitia de reb. agendis, quam alias haberet, si non videret Deũ: cur igitur cũ hac peccare non poterit? Neque quidquam refert, quod ait Durandus, ad rationẽ beatitudinis pertinere, vt beati videant peculiari reuelatione oĩa, quæ *Occurrit solutione Durandus.* ad statum ipsorum pertinent: qm̃ absq; vlla alia scientia, & notitia rerũ, sola visione essentiæ diuinæ homines, & angeli beati possunt. Præterea, vt homines peccent, nõ est necesse, præcedere defectũ in intellectu per errorem iudicãdo rem aliter, quam est, aut per inconsiderantiam, aut ignorationẽ non cõsiderando, aut ignorãdo id, in quo peccatũ est; qm̃ sciens, & prudẽs põt quis peccare absque eo, quod intellectu suo enunciet rem aliter se habere, quam reuera se habet, vt notauimus 1. part. disputat. 135. cap. 3. & infra etiam ex professo ostendemus, disp. 128. cap. 5.

Mihi igitur facilis rõ se offert prædictæ nostræ sententiæ, quæ a secunda, & tertia rõne supra allatis non multum differt: ratio vero est huiusmodi. Talis naturæ est voluntas nostra, ut peccare non possit, nisi aliquis defectus in intellectu præcedat, sicut loco citato ostendemus, & 1. parte disp. illa allegata notauimus; talis autem defectus in iis, qui scientes, & prudentes peccant, non est falsitatis, aut erroris, nec ignorationis & plenæ inconsiderantiæ, sed defectus est considerationis, non quia non attendat homo ad ea, quæ a peccato deberent retrahere, sed quia ea leuiter considerat, efficacius autem illa, quæ ad peccatum alliciunt. Impossibile autem est uoluntatem moueri ab eo, quod leuiter proponitur, cõtra id, quod efficacius proponitur, nisi apprehensio ex parte intellectus mutetur, quam quidem mutari in potestate voluntatis est, vt diximus 1. par. disp. 98. cap. 7. tantæ aũt efficacitatis, & virtutis est visio diuinæ essentiæ, & vsq; adeo illustrat intellectum humanũ, vt quoties homo conuertit se ad bona creata, nõ possit id, quod est secundũ voluntatẽ Dei, efficacius non considerare, quã oppositũ, quod est peccatum, & cõtra Dei voluntatem, hoc ipso, quod sciat, hoc esse contra voluntatẽ Dei, illud aũt secundũ illã: attentius igitur considerans beatus inter bona creata, ea quæ honesta sunt, non põt contra rõnem aliquid eligere, & peccare: & ita explicari possunt secunda, & tertia ratio superius allatæ, vt aliquam vim habeant. 13 *Verus & optimus modus probandi.*

Dicet fortasse aliquis eũ, qui videt Deũ posse moueri in aliquod delectabile, quod sit peccatũ, non considerando, an sit contra voluntatem Dei, sed solum illud esse contra rõnem, quod quidem sufficeret, vt peccaret: sic aũt non sequitur fore, vt efficacius cõsideraret ea, quæ a peccato deberent retrahere. Rñdeo, impossibile esse, eũ, qui videt Deũ, hoc ipso, quod aduertit aliquid esse cõtra rõnem, nõ aduertere ẽt illud esse cõtra Dei voluntatẽ: quis hoc nõ videat? Ac proinde recte sequitur, efficacius eum cõsideraturum ea, quæ sunt secundũ voluntatẽ Dei, & a peccato debent retrahere. Ex hac vero nostra rõne sequitur, si aliquis ex statu, in quo actu peccaret, raperetur ad visionẽ Dei, hoc ipso cessaturum a tali actione peccati, quia hoc ipso virtute visionis claræ Dei, quæcunq; apprehensio boni honesti, quæ occurreret, efficacior redderetur, quã apprehẽsio cuiusq; rei delectabilis, cũ qua inæqualitate non posset voluntas ferri in id, quod peccatum est.

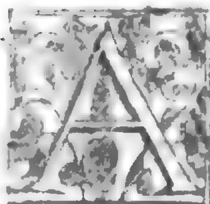
Fateor sane, hac rõne solũ probari, hominẽ, dũ videt Deũ, non posse peccare peccato commissionis, eo quod hoc genere peccati nõ contingit peccare, nisi occurrẽte duplici cogitatione, altera, quæ inuitat ad peccatũ sub rõne boni delectabilis, altera vero, quæ inuitat ad honestũ, aut retrahit a peccato: & quia, vt diximus 1. p. d. 98. c. 7. nemo põt sequi obiectũ delectabile contra honestũ, quandiu efficacius proponitur honestũ: ideo recte sequitur, in vidente Deũ nullum posse esse peccatũ cõmissionis. Cæterũ quia, vt ibi diximus, proposito efficacius honesto, quã delectabili, põt homo non consentire honesto, hac ratione non satis probatur, neminẽ, dũ videt Deũ, peccare non posse peccato omissionis. Siquidẽ præceptũ ei imponi põt, vt statim inhonestũ cõsentiat. De peccato igitur omissionis idẽ probatur: quia is, qui videt Deũ, ita ex vi talis visionis inclinatur ad diligẽdũ ipsum necessario, vt sicut ipsa dilectio nullũ permitteret genus peccati, ita ẽt neque visio sine dilectione, eo quod oĩa opera præcepti vidẽti Deũ proponũtur, vt media necessa ad talẽ dilectionẽ, a qua volũtas eius ex se cessare nõ posset, licet volũtate Dei impediretur a dilectione. Hinc aũt sequitur, ut uolũtas eadẽ necessitate feratur in mediũ, nẽpe in virtutẽ particularẽ, si finatur, qua ferretur in finẽ, nẽpe in ipsum Deũ per dilectionẽ, & hęc ratio probat vniuerse de oĩ genere peccatorũ. Et quãuis veniale peccatũ possit esse cũ caritate viæ, & ita ad caritatẽ viæ nõ proponatur, vt necessariũ medium uitare ueniale, tamen

tamen

men quia cum caritate patriæ esse nequit propter illius maximam perfectionem: ideo ex vi visionis proponetur, vt medium necessarium, vitare quodlibet peccatum veniale, etiam omissionis: & ita eodem modo proponetur opus præcepti contra illud veniale.

ARTICVLVS V.

Vtrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.



3.q.7.ar.4 ad 2 & q. 15.art.10. c.7. & ad 2. Et 4.dist. q.4. art.5. q.2 cor. & ad 1.& 4. contra c.47. fi. & q.5. ar.10. cor. Et opusc.3. c.132. Et Iob 19. fi. AD quintum sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis, & gratiæ præsupponit perfectionem naturæ: sed beatitudo est perfectio virtutis & gratiæ: anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cum sit pars naturaliter humanæ naturæ: omnis autem pars est imperfecta a suo toto separata: ergo anima sine corpore non potest esse beata.

q.3. ar.2. Præterea. Beatitudo est operatio quędam perfecta, vt supra dictum est. Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum: quia nihil operatur, nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum, quando est a corpore separata, sicut nec pars separata a toto: videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

Præterea. Beatitudo est perfectio hominis: sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

cap.6.to.5. Pręterea. Secundum Philosophum in 10. Ethic. operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita: sed operatio animæ separatę est impedita, quia, vt dicit August. 12. super Genesin ad literam, Inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi: quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum cęlum, id est, in visionem essentię diuinę: ergo anima sine corpore non potest esse beata.

c.35. circa med.to.3.

Præterea. Beatitudo est sufficiens bonum, & quietat desiderium. Sed hoc non conuenit animæ separatæ: quia adhuc appetit corporis vnionem, vt Aug. dicit ergo anima separata a corpore non est beata.

lib.12. super Gen.ad liter.c.35 ad me.to.3

Præterea. Homo in beatitudine est Angelis æqualis: sed anima sine corpore non æquatur Angelis, vt Aug. dicit: ergo non est beata.

10.d.li.12. super Gen. c.35.to.3.

Sed contra est, quod dicitur Apoc. 14. Beati mortui qui in Domino moriuntur.

Respondeo dicendum, quod duplex est beatitudo. Vna imperfecta, quæ habetur in hac vita: & alia perfecta, quę in Dei visione consistit. Manifestum est autem, quod ad beatitudinem huius vitę de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo huius vitæ operatio intellectus vel speculatiui, vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, vt in primo habitum est: & sic beatitudo quę in hac vita haberi potest dependet quodammodo ex corpore. Sed circa beatitudinem perfectam, quę in Dei visione consistit, aliqui posuerunt, quod non potest animę aduenire sine corpore existenti, dicentes, quod animę sanctorum a corporibus separatæ, ad illam beatitudinem non perueniunt vsque ad diem iudicij quando corpora resument, quod quidem apparet esse falsum & authoritate, & ratione. Authoritate quidem quia Apostolus dicit secundæ ad Corint. 5. Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino. Et quę sit ratio peregrinationis, ostendit subdens. Per fidem enim ambulamus, & non per speciem. Ex quo apparet, quod quamdiu aliquis ambulat per fidem & non per speciem carens visione diuinæ essentię, nondum est Deo pręsens: animę autem sanctorum a corporibus separatę sunt Deo pręsentes: vnde subditur. Audemus autem, & voluntatem habemus bonam peregrinari a corpore, & pręsentes esse ad Deum. Vnde manifestum est, quod animę sanctorũ separatę a corporibus ambulant per speciẽ Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet: nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, vt in primo dictum est, manifestum est autem, quod diuina essentia per phantasmata videri non potest: vt in primo ostensum est. Vnde, cum in visione diuinę essentię perfecta hominis beatitudo consistat non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore: vnde sine corpore potest anima esse beata. Sed sciendum, quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Vno modo ad constituendam essentiam rei: sicut anima requiritur ad perfectionem hominis: alio modo requiritur ad perfectionem rei, quod pertinet ad bene esse eius; sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenij pertinet ad perfectionem hominis. Quamuis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanę non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quãto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit, vnde Aug. in 12. super Gen. ad literam, cum quæsiuisset, vtrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo præberi: respondit, quod non sic possunt videre incommutabilem substantiam, vt sancti Angeli vident, siue alia latentiore causa, siue ideo, quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi.

1.p.q.84 art.7.

q.84.ar.7.

1.p.q.12.

c.35.to.3.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio animę ex parte intellectus, secundum quẽ anima transcendit corporis organa, non autem secundum quod est forma naturalis corporis: & ideo illa naturalis perfectio manet, secundum quam ei beatitudo debetur: licet nõ maneat illa naturę perfectio, secundum quam est corporis forma.

Ad

Ad secundum dicendum, quod anima aliter se habet ad esse quam aliæ partes: nam esse totius non est alicuius suarum partium: vnde vel pars omnino desinit esse destructo toto, sicut partes animalis destructo animali: vel si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineæ habet aliud esse quam tota linea: sed animæ humanæ remanet esse compositi post corporis destructionem. Et hoc ideo, quia idem est esse formæ, & materiæ. Et hoc idem est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, vt in primo ostensum est. Vnde relinquitur, quod post separationem a corpore perfectum esse habeat: vnde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

1. p. q. 75. ar. 2.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo est hominis secundum intellectum: & ideo remanente intellectu potest in esse ei beatitudo: sicut dentes Aethiopis possunt esse albi etiam post euulsionem, secundum quos Aethiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum, quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Vno modo per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris: & tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo per modum cuiusdam defectus: quia scilicet res impedita non habet quicquid ad omnimodam eius perfectionem requiritur: & tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodæ perfectioni ipsius: & sic separatio animæ a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem diuinæ essentię. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio deriuetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. Et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum, quod desiderium animæ separatę totaliter quiescit ex parte appetibilis, quia habet id, quod suo appetitui sufficit, sed non totaliter requiescit ex parte appetentis: quia illud bonum non possidet secundum omnem modum, quo posside re vellet. Et ideo corpore resumpto beatitudo crescit non intensiue, sed extensiue.

Ad sextum dicendum, quod id, quod ibidem dicitur, quod spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut Angeli, non est intelligendum secundum inęqualitatem quantitatis, quia etiam modo aliquæ animę beatorum sunt assumptę ad superiores ordines Angelorum clarius videntes Deum quam inferiores Angeli: sed intelligitur secundum inæqualitatem proportionis: quia Angeli etiam infirmi habent omnem perfectionem beatitudinis, quam sunt habituri: non autem animæ separatę sanctorum.

Conclusio est, *Ad beatitudinem perfectam, qualis est in visione, non requiritur corpus.*

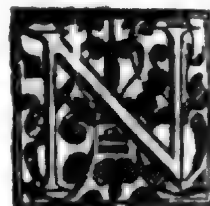
An animæ defunctorum, quæ in gratia decesserunt, sufficienter purgatæ, ante corporum resurrectionem, completam consequantur beatitudinem.

DISPVT. XIX.

Animas iustorum sufficienter purgatas non statim recipi in beatitudinem, non pauci docuerunt, cap. 1.
Animas iustorum ante resurrectionem ipsa visione Dei beatas esse, fides catholica docet, cap. 2.
Respondetur ad ea quæ pro priori sententia primo capite allata sunt, cap. 3.
Animas iustorum non minus perfecte nunc frui clara visione Dei, quam post diem iudicij. cap. 4.

Animas iustorum sufficienter purgatas non statim recipi in beatitudinem, non pauci docuerunt.

CAPVT I.



NOn pauci, nec infimi nōminis auctores in ea fuere sententia, vt assererent, animas sanctorum, qui ex hac vita decesserunt, sufficienter purgatas non statim in beatitudinem recipi, sed vsque ad diem iudicij in quibusdam locis reseruari, vt interim nec Deū videant, nec beatæ sint. In hac sententia fuit aperte Tertullianus lib. 4. contra Marcionem cap. 34. non lōge a fine, & lib. de anima cap. 56. & cap. vltimo. Idem sensit Vigilantius, vt auctor est Hieronymus in libro contra eundem. Hunc etiam errorem tribuit Armenis Guido Carmelita, & post ipsum alij recentiores, Alfonsus de Castro aduersus hæreses verbo *beatitudo*, hæresi 6. Sanderus lib. 7. de visibili monarchia hæresi 118. & infra referens schisma Græcorum sub anno 1032. hi enim eundem errorem secuti sunt, vt constat ex Concilio Florentino. In eodem quoque errore versari Anabaptistas testatur noster Canisius tom. 2. de corruptelis verbi Dei, & lib. 3. de Beata Virgine cap. 12. pro eodem etiam citat Fridericus Staphylus in epitome trimembri part. 2. Lutherum in præfatione in Genesim, cum quo etiam sensit Agrippa in lib. 3. de occulta philosophia: his etiam annumerat Caluinum lib. 3. institutionum c. 20. §. 20. & 24. & cap. 25. §. 6.

Hieron. Guid. Car. Alfonsus de Castro. Sanderus. Conc. Flor. Canisius. Fridericus Staphylus. Agrippa. Caluinus.

Pro hac sententia primo afferri solent quædam scripturæ testimonia: nam Matthæi 20. dicitur patrem familias reddidisse mercedem operarijs ad vesperam, per vesperam autem intelligi debet resurrectio in die vltimi iudicij: & ad Hebræos 11. de patribus antiquis dicitur, *Et hi omnes testimonio fidei probati, non acceperunt repromissiones, Deo pro nobis aliquid melius prouidente, vt non sine nobis consumarentur*: & primæ Ioan. 3. *Scimus, quoniam cum apparuerit*, (nempe Christus) *Similes ei erimus, quia videbimus eum, sicuti est*. Christus autem appariturus est in secundo aduentu, nempe in die iudicij: & Apoc. 6. *Vidi subtus altare Dei animas interfectorum propter verbum Dei*, qua visione significatum fuit Ioanni, animas sanctorum certo aliquo loco detineri: subditur enim, *& dictum est illis, vt requiescerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conserui eorum, &c.*

Primum testimonium pro hac sententia ex Scriptura. Matth. 20. Secundum Heb. 11. Tertium. Ioan. 3. Quartum Apoc. 6.

Secundo pro hac sententia adducitur decretum

Ioan. 21. *Ocam.* *Marsil.* *Adrianus.* Ioan. 21. qui, vt narrant Ocam in opere 93. dierum Marsil. in 4. quæst. 13. artic. 3. & Adrianus in 4. quæst. de Sacramento confirmationis, §. *Ad secundum principale*, non solum declarauit, & definiuit hanc sententiam, sed etiam Parisienses induxit, vt eam defenderent, nullusque ad Theologiæ gradum ab eis promoueretur, nisi prius iuraret se illam defensurum.

Tertio probatur authoritate patrum tam Græcorum quam Latinorum. Tertio pro eadem sententia videntur esse in numera patrum tam Græcorum, quam latinorum testimonia, quorum loca solum referremus, in quibus ita sensisse videntur. Ex Græcis sunt *Iustinus.* Iustinus q. 60. & 76. ex ijs, quas gentes Christianus ponunt, *Irenæus.* Irenæus lib. 5. cap. 31. *Origenes.* Orig. homilia 7. in Leuiticum, & lib. 2. Periarchon prope finem, & lib. 4. *Athanas.* Athanas. in lib. quæstionum ad Anthiochum q. 161. *Chrysost.* Chrysost. hom. 39. in illud 1. ad Corinth. *Si in hac vita tantum sperantes sumus.* Et in Epistol. ad Hebræos hom. 28. in illud cap. 11. *vt non sine nobis consummaretur*, *Theodoret.* Theodoretus. *Theophylactus.* Theophylactus, & *Oecumen.* Oecumenius in eundem locum ad Hebræos 11. *Arethas.* Arethas in cap. 6. Apocalyp. & *Euthym.* Euthymius in cap. 16. Lucæ agens de Lazaro, & diuite, & in cap. 23. Ex Latinis vero *Lactantius* Lactan. lib. 7. diuin. institut. cap. 21. *Victorinus Martyr.* Victorinus martyr in illud Apocalyp. 6. *Vidi subtus altare Dei:* *Hilarius.* Hilarius in illud Psalm. 138. *Si descendero in infernum.* *Prudentius.* Prudentius in hymno de exequijs defunctorum *Ambrosius* Ambrosius lib. 2. de Cain cap. 2. & lib. de bono mortis cap. 10. *August.* Aug. lib. 1. retractationum cap. 14. in Enchiridio cap. 108. & lib. 12. de Genesi c. 35. & lib. 12. de Ciuitate Dei cap. 9. & in Psalm. 36. *Bernard.* Bernar. serm. 3. de omnibus sanctis, & sermone 4.

Animas iustorum ante resurrectionem ipsa visione Dei beatas esse, fides catholica docet.

CAPVT II.



8 Tametsi priscis temporibus res hæc satis anceps, & dubia fuerit propter varias grauissimorum Doctorum, & Patrum de ea opiniones, tamen iam diu definitione certum, & extra controuersiam est, animas iustorum, purgata pœna, si cum aliquo reatu illius ex hac vita de efferunt, ante diem iudicij clara Dei visione beari. Primum hæc doctrina confirmari potest testimonijs ipsius Ecclesiæ, inter quæ primo est oratio in festo S. Gregorij, in qua dicitur, *Deus, qui animæ famuli tui Gregorij æternæ beatitudinis præmia contulisti*, &c. consonat etiam antiphona illa de communi martyrum ad *Magnificat*, in secundis vesperis, *Gaudent in cælis animæ iustorum, qui Christi vestigia sunt secuti*, &c. *C. ad Apostolicam.* Secundo idem decernitur in cap. ad Apostolicam de presbytero non baptizato. *Conc. Flor.* Tertio hoc ipsum definitum est in Concilio Florentino Sessione vltima in literis vnionis missis ab Eugenio & Concilio ad Græcos ibi congregatos. *Conc. Franc.* Quarto concilium Francfordiense in Epistola ad Episcopos Hispaniæ prope finem, hortatur eos, vt intra limites Patrum suorum se contineant: *Quorum* (inquit) *animæ apud Deum Dei filium Dominum nostrũ Iesum Christum pro magno pietatis labore regnant in cælis: hos ergo tota animi virtute, toto caritatis affectu sequimini, carissimi Fratres, vt horum inconcussa firmitate doctrinæ adhærentes consortium æternæ beatitudinis, donante vero & proprio Dei filio Domino nostro Iesu Christo, cum illis mereamini habere in cælis*. *Bened. 12.* Demum Benedictus 12. in extrauaganti, quæ incipit, *Benedictus Deus*, &c. quã *Alfonsus à Castro.* integre refert Alfonsus de Castro loco citato hanc veritatem ex professo definiuit: eandem definitionem *Marsilius.* refert Marsilius art. illo 3. allegato.

Secundo probatur authoritate Scripturæ. Deinde eadem veritas colligi potest ex aliquibus Scripturæ locis. Primus locus est, Ecclesiast. 11. *Facile est coram Deo in die obitus retribuere vnicuique secundum vias suas.* Illud enim *Facile est*, non tantum significat possibile esse Deo, sed Deum facili negotio, & absque labore in die obitus retribuere. Nam si solum denotaret possibile Deo esse, non exhortaretur ibidem nos sapiens ad bona opera: namque ex possibilitate premij debile sane sumeretur incentiuum laboris: at ex facilitate, qua Deus retribuit, magnum certe ducitur argumentum exhortationis. Neque obstat, quod tempore, quo hæc scripta sunt, nemo admitteretur ad visionem claram Dei: nam sapiens indefinite loquitur, & intelligi debet secundum temporum diuersitatem: tunc enim, cum nondum Christus ingressus esset cælum, mirum non est, si retributio visionis differretur.

Secundus locus est 2. ad Corin. 5. *Scimus, quia si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, ædificationem ex Deo habemus, domum, non manu factam æternã in cælis*, &c. *2. Corin. 5.* Per terrestrem domum omnes tam Græci, quàm Latini Patres intelligunt non mundum visibilem, & finem illius, vt quidã dicebant, quorum sententiam memorat Chrysost. sed corpus mortale, quod 5 *Explicatur Paulus Chrysost.* morte dissoluendum est, sicut in fine præcedentis capitis dixerat, *Si exterior homo noster corrumpitur, interior renouatur.* Nam post verba citata proxime subiungitur. *Nam in hoc ingemiscimus habitationem nostram, quæ de cœlo est, superindui cupientes*, &c. & infra, *Nam & qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus grauati, eo quod nolumus spoliari, sed superuestiri, vt absorbeatur, quod mortale est, a vita.* Vbi per tabernaculum intelligit idem, quod supra per domum terrestrem nempe corpus hoc quo nollemus spoliari, vt consequeremur vitam in cælis, sed superindui, hoc est, absque morte in eam gloriam transferri. Si ergo post hanc vitam statim est præparata nobis alia domus in cœlis, sequitur animas iustorum purgata pœna statim ad cœlos aduolare: in cœlis autem beatitudo nobis præparata est, quæ in visione Dei consistit: & ideo recte concludit in eodem capite quinto, *Audentes igitur, & scientes, quia dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino, audemus, & bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, & præsentes esse ad Dominum.* Si autem post hanc vitam nondum videremus Deum, vsque in diem iudicij, reuera non essemus Deo præsentes, sed potius ab eo etiam peregrinaremur: peregrinari enim ab aliquo est longe distitum esse ab eo: a Deo autem solum per cognitionem peregrinari dicimur, aut elongari.

6 Tertius locus est Lucæ 23. *Hodie mecum eris in paradiso*, vbi per paradisum non locum amænum terrestrem, sed regnum cœlorum intelligunt *Luc. 23. Theophyl. Ambros. Beda.* Theophylactus, Ambrosius, & Beda, & plures alij: & cum Christus dixerit *mecum eris*, neque probabili aliquo fundamento dici possit, Christum fuisse in aliquo amæno loco terrestri, ideo prædicta expositio de regno cælorum amplectenda est.

Postremo eadem veritas testimonijs Patrum Græcorum, & Latinorum probanda est. Eam expressisse videntur *Ignatius.* Ignatius in Epistola ad Romanos, *Dionysius.* Dionysius capite septimo, de Ecclesiastica Hierarchia par. 1. & 3. *Iustinus.* Iustinus quæstione 75. ex ijs, quas gentes ponunt, *Irenæus.* Irenæus libro 1. aduersus hæreses capite 2. *Origenes* Origenes homilia 7. in Leuiticum, *Athanas.* Athanasius in vita Antonij, *Basilius.* Basilius homilia in 40. Martyres, & oratione in Gordium martyrem, *Nazian.* Nazianzenus oratione funebri in laudem Basilij, quæ est 20. & oratione in laudem Gorgoniæ sororis, quæ est 11. *Nyssenus.* Nyssenus oratione in Sanctum Ephrem, *Chrysost.* Chrysostomus homilia. 10. in posteriorem ad Corinthios, & homilia 3. in Epistolam ad Philippenses, *Cyr. Hier.* Cyrillus Hierosolymitanus Cathechesi 13. *Cyr. Alex.* Cyrillus Alexãdrinus libro 11. in Ioãnis caput 36. *Epiphan.* Epiphanius hæresi 78. *Theodoret.* Theodoretus libro 8. ad Græcos. *Eusebius.* Eusebius libro 4. historiæ capite 15. *Damasc.* Damascenus in historia Barlaam, *Theophyl.* Theophylactus in illud Lucæ capite 23. *Hodie mecum eris*, &c. & *Oecumen.* Oecumenius in caput 9. Epistolæ ad Hebræos.

Ex qui-

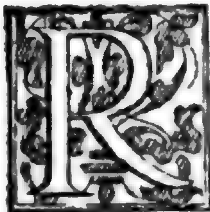
Durandus. Ex quibus quamuis nonnulli sint, sicut etiam ex Latinis Patribus, qui sentiat essentiam diuinam a nullo beato vnquam videri, sed lumen, quoddam, quod appellant condescensum, vt vidimus prima parte disputatione 37. capite 3. quorum sententia nobis ibidem probata non fuit, tamen omnes in hoc vnum conspirant, vt præmium præparatum bonis operibus non differatur post diem iudicij, sed statim conferatur iustis sufficienter purgatis: cumque de fide sit, vt in ea disputatione probaui, homines beatos frui clara visione Dei, horum Patrum auctoris ad veritatem præsentem comprobandam accommodari potest: qui autem ex Græcis, & Latinis sentiant Dei essentiam a nemine videri, loco citato diximus, eorumque verba satis, superque expendimus.

Latini patres Cyprianus. Hilarius. Ambros. Prudentius. Paulin. Hieron. August. Prosper. Maximus. Leo I. Fulgent. Primasius. Gre. Mag. Beda. Haimon. Anselm. Sulpitius. Bernard. Ex Latinis vero Patribus eandem veritatem tradiderunt Cyprianus lib. de exhortatione martyrij cap. vltimo, Hilarius in Psalmum 64. & in Psalmum 124. Ambrosius libro 7. Epistola 59. & libro 10. Epistola vltima, & in cap. 1. Epistolæ ad Philippenses, Prudentius in hymno de Beata Agnete, Paulinus in natali 3. de Sancta Felice, Hieronymus in Epistola ad Marcellam de obitu Blesillæ, quæ est 25. Augustinus lib. 12. de Genes. cap. 34. & libro 20. de ciuitate cap. 13. & in illud Psalmi 116. *Heu mihi, quia incolatus meus*. Prosper de vita contemplatiua lib. 1. cap. 1. Maximus Taurinensis homilia in S. Eusebium Vercellensem, Leo primus in sermone de Sancto Laurentio, Fulgentius in sermone de Sancto Stephano, Primasius in cap. 9. ad Hebræos, Gregorius Magnus in Psalmum 4. pœnitentiæ, Beda in caput 6. Apocalypsis, Haimo in eundem locum, Anselmus in 2. ad Corinth. cap. 5. Sulpitius in Epistola ad Aurelium, Bernardus in Epistola ad fratres de Hibernia, & sermone de Sancto Malachia, & Epistola 226. & in sermone de obitu Vmberti. His etiam annumera Scholasticos omnes in 4. distinct. 49. cum Sancto Thoma in opusculo contra Græcos. Scholastici. S. Thom.

Respondetur ad ea, quæ pro priori sententia primo capite allata sunt.

CAPVT III.

8 Solutio primi testimonij ex Scriptura. Matt. 20.



Reliquum est, vt testimonijs, quæ pro priori sententia in primo capite allata sunt, satisfaciamus. & quidem testimonia Scripturæ primo loco adducta, nullius momenti sunt. Ad illud Matth. 20. de operarijs, qui ad vesperum mercedem laboris receperunt, dicimus, per vesperum non significari diem iudicij vniuersalis, nec vllus ita exponit, nec illa pars parabolæ aliquod peculiare mysterium continet, sed in ea narratur, quid inter homines fieri soleat in solutione pro labore. Adde, quod ea parabola non significatur retributio beatitudinis, sed gratia electionis vt 1. parte disput. 47. cap. 4. probauimus. Omnia autem, quæ narrantur in parabolis, non debent semper ad spiritualé significationem applicari, vt notat Chrysost. ibidem a nobis allegatus. Quodsi ibi sermo esset de retributione æternæ beatitudinis, per vesperam non deberemus intelligere finem sæculi, sed vitæ cuiuscunque hominis, qui mercedem recipiet. Chrysost.

Hebr. 9. Ad illud ad Hebræos nono dicimus per repromissiones Primasium intelligere mysterium incarnationis, quod Patres antiqui non viderunt, & ideo inquit Paulus Patres illos non recepisse repromissionem, melius tamen intelligitur merces vitæ æternæ, quam tempore antiquo ante Christi passionem antiqui Patres non receperunt, & de his controuersia non est, sed de iustis post Christi passionem: dicit autem Paulus, *vt nobiscum consummarentur*, hoc est, cum iustis noui testamenti. Alij intelligunt per repromissionem beatitudinem, & præmium perfectum mentis, & corporis, & quocunque modo ex his Paulus intelligatur, prædictum testimonium nihil contra veram doctrinam habet momenti. Ad locum 1. Ioannis 3. *Scimus, quoniam cum apparuerit, &c.* dicimus illud *apparuerit*, non intelligi de Christo, secundum humanitatem; hoc est, cum apparuerit Christus. sed sensus est, cum apparuerit id, quod erimus, tunc similes ei erimus: dixerat enim prius, *nondum apparuit, quid erimus*. 1. Ioan. 3.

9

Apocal. 6. Solutio vltimi testimonij. Ad illud Apocalypsis 6. *Vidi subtus altare Dei, &c.* dicimus per illud *subtus altare*, non intelligi locum extra cęlum, sed quidam intelligunt per altare Christum, ita, vt esse sub altari, sit esse sub testificatione nominis Christiani. Beda autem, Primasius, & Haymon intelliigunt secretum intellectus, ex quo procedit thymiama laudis: aliæ etiam sunt expositiones illius loci, sed nulla fauet priori sententiæ. Ad illud Ioannis Papæ 22. quod secundo loco afferebatur, respondemus, Benedictum 12. qui proxime successit Ioanni 22. in illa sua extrauaganti aperte dixisse Ioannem 22. ad definitionem non processisse: imò vero, vt narrat Ioannes Villanus libro 11. de rebus Florentinorum cap. 19. Ioannes 22. opinionem, quam ipse sequutus fuerat, ante mortem retractauit, cuius retractationem ipse Villanus habuit ex fratre suo, qui in palatio eiusdem Ioannis 22. commorabatur. Quare mendacium est manifestum, quod Vuillelmus Ocā imposuit Ioanni 22. quod eum exosum haberet: testatur etiam Marsilius suum errorem retractasse Ioannem 22. ante mortem. Adrianus vero solum memorat errorem Ioannis, imò illum adducit in confirmationem suæ sententiæ: docet enim ibi Romanum Pōtificem etiam definiendo errare posse: nos vero dicimus cum communi sententia in definitione ipsum nunquam errare posse, & posse, & Ioannem nunquā ad definitionem pontificiam processisse. Bened. 12. Ioan. Villanus. 10 Ocam. Marsilius. Adrianus.

Explicantur patres adducti pro opposita sententia. Ex Patribus vero, quorum testimonia tertio loco adducta sunt pro priori sententia, fere omnes ita explicari possunt, vt nihil contra veram, & Catholicam doctrinam dixerint: si tamen id fieri non posset, nihil obesse deberet eorum auctoritas, quo minus id, quod Ecclesia definiuit, complecteremur. Præter Euthymiū igitur, Aretham, Tertullianum, Lactantium, Victorinum, qui manifeste priorem sententiam docuerunt, aliorum testimonia sigillatim explicemus. De Iustino dicimus, in ea quæstione allegata ipsum loqui de retributione beatitudinis, & pœnarum completa, hoc est, secundum corpus, & animam, & ideo dixisse narrationem de Lazaro non esse historiam, quia nondum facta est retributio: intelligit de retributione, etiam secundum corpus, quia in ea narratione dicitur diuitem petijsse guttam aquæ ad refrigerandam linguam, cum tamen nondum linguam haberet. Irenæus etiam loco allegato de eadem completa beatitudine corporis, & animi posset explicari. Cæteri quoq; hoc eodem modo sunt intelligendi: aut si ita exponi non possunt, idem de illis iudicium debet esse, atque de Euthymio, & alijs. Pro Græcis tamen obseruandum est id, quod diximus supra, nempe aliquos ex illis sentire, Deum esse beatis ipsis inuisibilem: quare licet dicāt, Beatorum animas non frui clara visione Dei, ob id nō negant statim ante diem iudicij eas consequi omne beatitudinis præmium essentiale. Iustinus. Irenæus. 11

Explicantur Augu. & Bern. Solum restat, vt in explicationem Aug. & Bernardi, qui ēt pro priori sententia in 1. cap. allegati sunt, aliquid dicamus. August. igitur locis allegatis in 1. cap. non negat essentiam Dei a beatis clare videri, sed solum docet animas beatas ante resurrectionem non ferri toto conatu in Deū, in quo ēt sensu explicandus est Bernardus ibidē allegatus, vt constat ex sermone tertio oium Sanctorum, vbi plane cōcedit iustis ante diem iudicij æternam fęlicitatem, sed non secundam stolam, quæ est gloria corporis: quorum sententia an in hac parte vera sit, sequenti cap. videbimus.

Ani-

Animas iustorum non minus perfecte nunc frui clara visione Dei, quam post diem iudicij.

CAPVT IIII.

12 *Status quaestionis.*



Cum omnes Scholastici vno ore doceant Catholicam veritatem, quam hactenus monstrauimus, nempe iustos ante diem iudicij generalis clara Dei visione frui, inter eos tamen aliqua dissensio est, vtrum maior sit futura iustorum beatitudo post corporũ resurrectionem, an non. Quaestio autem, & varietas opinionum est de ipsa essentiali beatitudine, quae in visione, & fruitione Dei consistit: nemo enim dubitat futuram maiorem beatitudinem post diem iudicij extensione accidentaria, qua etiam communicabitur aliquid corpori: de essentiali igitur beatitudine tres solent recenseri Scholasticorum opiniones. Prima est futuram quidem intensiorem visionem, & fruitionem diuinae essentiae. Hanc sequuti sunt Sanctus Thomas in 4. distinct. 49. quaestione 1. artic. 4. quaest. 1. Ricardus eadem distinct. artic. 2. quaestio. 7. Marsil. in quaest. 13. artic. 3. conclus. 4. & confirmant hac ratione. Anima coniuncta corpori habebit perfectius esse, quam separata, ergo tunc ad videndum, & fruendum Deo perfectius operabitur: porro autem tunc animam habituram perfectius esse, manifestum est. Nam id, quod suapte natura est pars ad compositionem ordinata, perfectius est coniunctum, quam separatum, eo enim modo consequitur finem suae naturae: cum igitur operatio consequatur esse animae, & tunc illius esse perfectius futurum sit, eo, quod sit coniuncta corpori, ad quod suapte natura ordinatur, efficitur etiam operationem perfectiorem futuram. Neq; vero corpus tunc impedimento esse poterit animae, vt intelligat: nam quamuis corpus, quod corrũpitur, aggrauet animam, & sensum deprimat, tamen corpus gloriosum, quod iam non moritur, nulli impedimento esse poterit.

S. Thom. Ricardus. Marsilius.

Fundamentum.

13 Secunda opinio est, post resurrectionem gloriam iustorum non futuram perfectiorem secundum intensionem, sed eodem gradu videndum esse Deum a beatis, & ipsos eodem etiam gradu Deo fruituros ante resurrectionem corporum, & post illam: nihilominus post resurrectionem promptius, & expeditius animas beatorum visuras Deum, & ipso fruituras. Pro hac sententia refertur a Durando, & Paludano, Bonauentura in 4. distin. 49. part. 2. artic. 1. quaestione 1. & Petrus de Tarantasia problemate 1. artic. 4. Verum si attente legatur Bonauentura, plane sentit cum Doctoribus primae opinionis. Petrum vero de Tarantasia ego non legi, & sane non video, quo pacto hae duae opiniones differre possint: intelligi enim nequit, aliquod agens promptius, & expeditius operari, quin etiam intẽsius operetur, praesertim si semper cõtinuo operetur. Nam si aliquod agens semper continuo operatur, nec pro aliquo temporis interuallo retardatur, quin operetur, si aliquo tempore huius continuae operationis magis expedite operetur, non poterit non intensius operari: alioqui, si toto tempore continue, & aeque intẽse operatur, toto conatu semper operabitur, ac proinde non poterimus assignare tempus, in quo magis, aut minus expedite operetur. Quod enim nunc magis expedite, & antea minus expedite operabatur, habuit aliquod impedimentum, ne operaretur, aut ne toto conatu operaretur: alioquin nullum habuisset vnquam impedimentũ, ac proinde semper aeque expedite operaretur.

Secunda sententia est promptius fruituras animas Deo in resurrectione. Bonauent. Petrus de Tarantasia.

14 Caeterum, quia Bonauentura diuersa ratione suam confirmat sententiam, quam Doctores superius allegati, ideo videtur diuersam ab eis docuisse. Probat igitur Bonauentura, animas post resurrectionem magis expedite visuras Deum, & ipso fruituras, quia animae ante resurrectionem tenentur desiderio resurrectionis, & vnionis cum corpore: hoc autem desiderio necessario distrahuntur, ne expedite in Deum ferantur, quod idem est, ac toto conatu in Deũ non ferri. Quocirca primam sententiam superius memoratam, hac etiam ratione Marsil. probabiliorẽ existimauit, vt inde etiã conijcere liceat, has duas sententias, quas retulimus, non differre, vt notauimus, sed vnam, & eãdem esse; nẽpe easdem animas post diem iudicij clarius, & intensius Deo fruituras, & ipsum visuras, quam ante diem iudicij. Pro qua sententia absq; dubio fuit Aug. 12. super Gen. cap. 35. ductus hac posteriori ratione: ibi enim proponit quaestionẽ, an spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa beatitudo communicari. Respondet autem his verbis. *Difficilis quaestio est, nec potest a nobis perfecte definiri, sed tamen dubium non est, & raptam a carnis sensibus hominis mente, & post mortem ipsa carne deposita, non sic videre posse incommutabilẽ substantiam, id est, Deũ, sicut sancti Angeli vident, siue alia latentiori causa, siue ideo, quia inest eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum caelum, donec ille appetitus quiescat;* ad hoc ipsum paucis verbis alludit primo retract. cap. 14.

Ratio Bonauenturae. *Marsilius.* *August.*

15 In eadem sententia fuit Haymo in cap. 6. Apocalypsis, & Bernar. in serm. 3. omnium Sanctorum, vbi loquens cum carne, quę surrectura est, ita scribit: *Animae sanctae, quas propria Deus insigniuit imagine, te (o caro) desiderant, ipsarum sine te compleri laetitia perfici gloria, consummari beatitudo non potest, adeo siquidem viget in eis desiderium hoc naturale, vt necdum tota earum affectio libere pergat in Deum, sed contrahatur quodãmodo, & rugam faciat, dum inclinantur desiderio tui.* Quibus verbis Aug. & Bern. non solum dicunt, nunc minus expedite animas beatas in Deũ ferri, quasi distractę desiderio coniunctionis cum carne, sed etiam remitti eorũ conatum ne ita feruenter in Deum ferãtur, vt prima opinio dicebat. Hanc etiam Aug. sententiam sequutus est Magister in 4. dist. 49. cap. vlt. vbi falso pro eo citat Hier. tribuens ei verba Aug. pro eadem etiam videtur esse Henricus quodlib. 7. quaest. 6. vbi docet animam post resurrectionem corporis perfectius circa Deum operaturam. Nonnulli benigne interpretantur August. vt non dicat perfectiorem fore visionem Dei post resurrectionem, sed solum asserat, animam ante resurrectionem non toto affectu tendere in Deum, quia cum appetat corpus, nondum de coniunctione illius delectatur, & in eius delectatione, quiescit. Hęc tamen expositio friuola est, cum plane Augustinus dicat animam retardari desiderio illo.

Haymon. Bernard.

16 *Magister. Henricus.*

Tertia nihilominus sententia vera est, eodem videlicet omnino gradu intensionis, & conatu ferri animas iustorum in Deum visione clara, & fruitione ante, & post diẽ iudicij. In qua opinione ex Scholasticis sunt S. Tho. Caiet. & Conradus, & recentiores Thomistae in hoc articulo, Durand. in 4. d. 49. q. 7. Palud. q. 6. Maior quaest. 13. Sot. q. 3. art. 4. in solut. 3. argumenti. Confirmari autem potest, primum ostendendo infirmas esse duas rationes pro duabus sententijs superius allatas, nihilq; ex ea parte obstare, quo minus animae beatorum aequali conatu ante, & post carnis resurrectionem in Deum ferantur. Deinde ratione a priori. Primum igitur, quamuis concedamus S. Thom. 1. part. q. 89. art. 1. animam separatam habere minus perfectum esse, quam habeat coniuncta, quod tamen falsum arbitrantur Scotus in 4. d. 43. q. 1. §. *His duo sunt*, circa medium, & quodlib. 9. & Maior in 2. dist. 19. quaest. 13. ad quartum; tamen quandiu manet principium formale operandi, eque perfectum, & intensum, operatio manet aeque perfecta, licet esse rei aliunde perficiatur. Principiũ autem visionis, & fruitionis, tam naturale, quam supernaturale aeque intensum manet in anima separata, & coniuncta, ergo, & operatio ęque perfecta erit. Ex quo etiam principio ostendemus 3. part. q. 5. 13. artic. 1. humanitatem non perfectius operari ex eo, quod

Tertia sententia dicit eodẽ modo fruituras Deo animas in resurrectione, ac vita. S. Thom. Durand. Paludan. Maior. Sotus.

S. Thom. 17 *Scotus. Maior.*

quod coniungatur perfectiori, aut minus perfectò supposito, & personæ. Nam quod ea, quæ non se habent ex parte principij formalis ad operandum varientur, nihil referre videtur, vt varietur operatio; & hinc patet, propter primam priorem rationem nihil obstare, quo minus anima separata æque perfecte videat, & fruatur Deo, atque coniuncta.

Solutio secunda rationis. Deinde, quamuis animæ separatæ videntes Deum desiderent corporibus vniri, tamen hoc earum desiderium non est cũ anxietudine, vt potens sit aliquo modo eas distrahere, aut retardare aliquo modo a vehementi delectatione, & visione: nã sicut supra diximus disput. 14. cap. 2. vehementẽ lætitiam de aliquo obiecto talis esse naturæ, vt hoc ipso pellat tristitiam de quauis alia re, ita etiam vehemens delectatio de Deo viso non sinit anxium esse animum de coniunctione cum corpore suo, ac proinde non retardabit ipsum, quo minus eodẽ modo de Deo summe delectetur: præsertim cum intellectus ad videndum Deum, & voluntas ad fruendum ipso necessario ferantur, vt disput. 16. ostensum est. Quare licet anima nunquam esset corpori vnienda, tamen faceret ipsum Deum, quem videt, & quo fruitur, vt suo corpore perpetuo carere nihili faceret: & hinc facile dilui potest posterior ratio, quæ adducta fuit pro secunda opinione, ad quam Doctores varie etiam respondere conantur.

18 *Maior. Paludan.* Maior quæst. illa 13. ad tertium, & alij, vt refert Paludanus respondent, desiderium animæ ad corpus nõ esse elicitum, sed per modum cuiusdam naturalis inclinationis, & potentiæ, & ideo nihil impedire conatum animæ in illis operationibus: hoc autem docuit, *Nõ placet.* quia ei videbatur satis difficile, cum desiderio elicito non esse anxietudinem aliquam. Ceterum non est, cur negemus desiderium elicitum vnionis cum corpore: quomodo autem non sit causa anxietudinis, & distractionis, aut retardationis, iam satis ostensum est. Tum etiam id ostendit Paludanus quæst. illa 6. num. 31. quia sicut Angeli motores non retardantur a visione, & fruitione propter curam, & attentionem, qua mouent orbes, eodem modo non mirum est animas separatas nihil impediri desiderio coniunctionis cum corpore, quo minus eodem modo ferantur in Deum, *Ratio Durandi.* atque coniunctæ. Durandus denique eam rationem huius reddit, quia desiderium elicitum coniunctionis cum corpore moderatur amor Dei, & ita non sinit limites excedere. *Nõ placet.* Hæc tamen ratio non sufficeret, quo minus saltem retardaret, & distraheret animum, nisi alia esset iam allata, qua facile constat, ex tali desiderio animæ conatum nihil omnino impediri.

Ratio à priori conclusionis. Postremo denique ratione a priori ostenditur: quia cum visio & fruitio sint operationes supernaturales, & necessario ab intellectu, & voluntate eliciantur, non secundum perfectionem naturalem potentię, sed secundum perfectionem, & quantitatem luminis, quod quidem has operationes moderatur, vt late ostẽdimus prima parte disputatione 47. capite sexto, nihil obstare potest desiderium elicitum coniunctionis cum corpore, quo minus ab eodem lumine intellectus eodem modo rapiatur, & moueatur ad videndum Deum. Quare licet in nobis, sicut in Christo, simul cum visione Dei esset summa tristitia de alia re, quod fieri nequit, nisi peculiari Dei dispensatione, nihilominus talis tristitia relicta suæ naturæ, nihil retardaret animum a visione clara Dei cum eodem lu-

19 mine, eo quod, vt diximus, mensura visionis non ex naturali virtute potentiæ, sed ex luminis efficacitate sumenda est. Hic etiam aliqui disputare solent de perfectione, quam corpora beatorum post resurrectionem habitura sint, sed de hac re in fine tertiæ partis disputandum est, in quem locum Sanctus Doctor hanc quæstionem reseruauit, sicut etiam eam, quæ est de resurrectione.

ARTICVLVS VI.

Vtrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.



AD sextum sic proceditur. Videtur, quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinẽ hominis perfectam, perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum, sed supra ostensum est, quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis: ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis. *Supra artic. 5. & locis ibi indicatis.* *q. 2. per totam.*

Præterea, Beatitudo hominis consistit in visione diuinæ essentiæ, vt ostensum est: sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, vt dictum est: ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem. *q. 3. art. 8.* *ar. 5. præc.*

Præterea, Quanto intellectus est magis abstractus à corpore, tanto perfectius intelligit: sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus, ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam à corpore, nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

Sed contra, Premium virtutis est beatitudo: vnde dicit Ioan. 13. Beati eritis si feceritis ea, sed sanctis repromittitur pro premio non solum visio Dei, & delectatio, sed etiam corporis bona dispositio. Dicitur enim Isa. vlt. Videbitis, & gaudebit cor vestrum, & ossa vestra, quasi herba germinabunt, ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi, manifestum est, quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis, consistit enim hęc beatitudo secundum Philosophum in operatione virtutis perfectę, manifestum est autem, quod per inualetudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt, quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio: immo requiritur ad eam, vt omnino anima sit à corpore separata, vnde August. 12. de ciuitate Dei introducit verba Porphyrij dicentis. Quod ad hoc, quòd sit beata anima, omne corpus fugiendum est. Sed hoc est inconueniens: cum naturale sit animę, corpori vniri, non potest esse, quod perfectio animę naturalem eius perfectionem excludat. Et ideo dicendum est, quòd ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis, & antecedenter, & consequenter: antecedenter quidem, quia (vt August. dicit 12. super Genes. ad literam) si tale sit corpus cuius sit difficilis, & grauis administratio, sicut caro, quæ corrumpitur,

tur, & aggrauat animam, auertitur mens ab illa visione summi cęli: vnde concludit, quod cum hoc corpus iam non erit animale, sed spirituale, tunc Angelis adæquabitur & erit ei ad gloriam, quod sarcinæ fuit. Consequenter vero, quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, vt & ipsum sua perfectione potiatur, vnde Aug. dicit in epistola ad Dioscorum tam potenti natura Deus fecit animam, vt ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.

Aliquantulũ ante med. & est ep. 56. to. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod in corporali bono non consistit beatitudo, sicut in obiecto beatitudinis, sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem, vel perfectionem.

Ad secundum dicendum, quod etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impediri: & ideo requiritur perfectio corporis, vt non impediat eleuationem mentis.

Ad tertium dicendum, quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggrauat animã: non autem a spirituali corpore, quod erit totaliter spiritui subiectum, de quo in tertia parte huius operis dicetur.

Conclusio est. *Ad beatitudinem huius vitæ requiritur bona dispositio corporis: ad beatitudinem tamen alterius vitæ, quæ perfecta est, non requiritur* veritas autem conclusionis manifeste patet in litera textus.

ARTICVLVS VII.

Vtrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.

2. 2. q. 18. ar. 3. ad 4.



AD septimum sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona, quod enim in præmium sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet, sed sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus & potus, diuitiæ & regnum, dicitur enim Luc. 22. Vt edatis & bibatis super mensam meam in regno meo. & Matth. 6. Thesaurizate vobis thesaurum in cęlo, & Matth. 25. Venite benedicti Patris mei poss. regnum, ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

Prosa 2. circa princ.

Præterea. Secundum Boet. in 3. de consolatione, Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus: sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, vt Aug. dicit: ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

lib. 2. de libero arbit. c. 19. & 1. retract. c. 9. to. 1.

Præterea Dominus Matt. 5. dicit, Merces vestra mu ta est in cęlis, sed esse in cęlis significat esse in loco: ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. 70. Quid enim mihi est in cęlo, & a te, quid volui super terram, quasi dicat nihil volo, nisi hoc quod sequitur: mihi adhærere Deo bonum est, ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia sed quasi instrumentaliter deseruientia beatitudini: quæ consistit in operatione virtutis, vt dicitur in primo Ethic. Indiget enim homo in hac vita necessarijs corporis tam ad operationẽ virtutis contemplatiuæ, quam etiam ad operationem virtutis actiuæ, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera actiuæ virtutis.

Sed ad beatitudinem perfectam, quæ in visione Dei consistit nullo modo huiusmodi bona requiruntur. Cuius ratio est, quia omnia huiusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes, quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conueniunt: illa autem perfecta beatitudo, quæ in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori iuncta, non iam animali, sed spirituali: & ideo nullo modo huiusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem: quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplatiua, quam actiua, vtpote etiam Deo similior; vt ex dictis patet: ideo minus indiget huiusmodi bonis corporis, vt dicitur in 10. Ethic.

q. 3. ar. 5.

cap. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ corporales promissiones, quæ in sacra Scriptura cõtinentur, sunt metaphorice intelligendæ, secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, vt ex his, quæ nouimus, ad desiderandum incognita consurgamus, sicut Gregorius dicit in quadam Homilia. Sicut per cibum, & potum intelligitur delectatio beatitudinis, per diuitias sufficientia, qua homini sufficiet Deus, per regnum exaltatio hominis vsque ad coniunctionem cum Deo.

homil. 10. in euang.

Ad secundum dicendum, quod bona ista deseruientia animali vitæ, non competunt vitæ spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio: quia quicquid bonum inuenitur in istis totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum, quod secundum Aug. in lib. de ser. Dom. in monte, Merces sanctorũ non dicitur esse in corporeis cęlis: sed per cęlos intelligitur altitudo spiritualiũ bonorum. Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet cęlum empyreum, aderit beatis: non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quandam congruentiam & decorem.

lib. 1. c. 9. non remote à fine, tom. 4.

Eodem modo, & cum eadem distinctione respondet Sanctus Thomas.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum.



D octauum sic proceditur. Videtur, quod amici sint necessarij ad beatitudinem, futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriæ designatur: sed gloria consistit in hoc, quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur, ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

Præterea. Boetius dicit, quod nullius boni sine consortio iucunda est possessio, sed ad beatitudinem requiritur delectatio, ergo etiam requiritur societas amicorum.

Præterea. Charitas in beatitudine perficitur: sed charitas extendit se ad dilectionem Dei, & proximi: ergo videtur, quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed contra est, quod dicitur Sapien. 7. Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, scilicet cum diuina sapientia, quæ consistit in contemplatione Dei, & sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur. Cap. 9. & 11.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de felicitate præsentis vitæ, sicut Philosophus dicit in 10. Ethi. Felix indiget amicis, non quidem propter vtilitatem, cum sit sibi sufficiens: nec propter delectationem, perfectam in operatione virtutis: sed propter bonam operationem, vt scilicet eis benefaciat: & vt eos inspiciens benefacere delectetur, & vt ab eis in benefaciẽdo iuuetur. Indiget. n. homo ad bene operandũ auxilio amicorum, tã in operib. vitæ actiuæ, q̃ in operibus vitæ cõtẽplatiuæ. Sed si loquamur de perfecta beatitudine quæ erit in patria, nõ requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo, sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Vnde Augustinus dicit 8. super Gene. ad literam, quod creatura spiritualis ad hoc quod sit beata, non nisi intrinsecus adiuuatur æternitate, veritate, charitate creatoris: extrinsecus vero si adiuuari dicenda est, fortasse hoc solo adiuuatur quod inuicem vident, & de sua societate gaudent. Ca. 25. post med. to. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod gloria, quæ est essentialis beatitudini est, quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud intelligitur quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia, quod in proposito dici non potest. quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Vnde si esset vna sola anima fruens Deo, beata esset non habens proximum quem diligeret: sed supposito proximo sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei: vnde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

CVm eadem distinctione eodem pacto respondet etiam in hoc articulo.

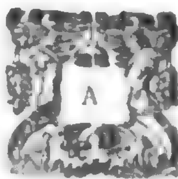
QVÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis.
Et circa hoc quæruntur octo.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum homo possit consequi beatitudinem.



D primum sic proceditur. Videtur quod homo beatitudinem adipisci non possit: sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem: vt patet per Dionysium in libro de diuin. nom. in multis locis. Sed bruta animalia quæ habent naturam sensibilem tantum non possunt peruenire ad finem rationalis naturæ. Ergo nec homo qui est rationalis naturæ, potest peruenire ad finem intellectualis naturæ qui est beatitudo. Cap. 5.

Præterea. Beatitudo vera consistit in visione Dei quæ est veritas pura: sed homini est connaturale vt veritatem intueatur in rebus materialibus. Vnde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit vt dicitur in tertio de anima. Ergo non potest ad beatitudinem peruenire. Tex. 38.

Præterea. Beatitudo consistit in adeptione summi boni: sed aliquis non potest peruenire ad summũ nisi transcendat media. cum igitur inter Deum & naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest, videtur quod non possit beatitudinem adipisci.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 93. Beatus homo, quem tu erudieris Domine.

Respondeo dicendum, quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicunque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem peruenire: quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet quod eius intellectus potest comprehendere vniuersale, & perfectum bonum, & eius voluntas appetere illud, & ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis diuinæ essentiæ, sicut in primo habitum est, in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus. Q. 12. a. 1.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod aliter excedit natura rationalis sensitiuam & aliter intellectualis rationalem: natura enim rationalis excedit sensitiuam quantum ad cognitionis obiectum: quia sensus nullo modo potest cognoscere vniuersale, cuius ratio est cognoscitiua: sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem. Nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit: vt patet ex his quæ in primo dicta sunt: & ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quendam motum pertingit: vnde rationalis natura cōsequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ tamen alio modo quam angeli: nam Angeli consecuti sunt eam statim post principium suæ conditionis: homines autem per tempus perueniunt. sed natura sensitiua ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Q.79.a.8.

Ad secundum dicendum, quod homini secundū statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata: sed post huius vitæ statum habet alium modum connaturalem, vt in primo dictum est.

Q.74.a.7. & q. 89. ar. 1.

Ad tertium dicendum, quod homo non potest transcendere Angelos gradu naturæ, vt scilicet naturaliter sit eis superior, potest tamen eos transcendere per operationem intellectus: dum intelligit aliquid super Angelos esse, quod homines beatificat, quod cum perfecte cōsequetur, perfecte beatus erit.

Notatio circa Articulum.

20 *Conclusio. Recētiores.* Conclusio est affirmans: circa quam notant aliqui recentiores Thomistæ, hic tantum loqui Sanctum Thomam de beatitudine in vniuersum, hoc est, de ratione beatitudinis abstracta ab hac, & illa operatione. Nam de beatitudine in singulari, quæ est visio Dei, satis disputauit 1. parte quæstione 12. in qua quidem quæstione articulo 1. ostendit posse Deū ab homine videri. Caietanus vero existimat doctorē Sanctum in hoc articulo agere de beatitudine etiam in singulari, neque bis de eadem re sub eadem ratione disputare. Nam 1. part. quæst. 12. artic. 1. quæsiuit, an homo possit Deum videre, ibi tamen non definiuit, vtrum visio Dei esset hōis beatitudo, an aliqua alia operatio, & ita non quærit, an homo possit Deū videre, & visione Dei beatus esse: hic autem quærit, an homo re ipsa possit beari singulari illa re, in qua consistit sua beatitudo. Hunc autem sensum S. Thomæ, recte colligit Caietanus: primum, quia hic disputat S. Tho. de adeptione beatitudinis, de qua egit supra quæst. 3. ibi autem tractauit de beatitudine in singulari. Deinde quia Sanctus Doctor in hoc articulo inde probat hominem posse consequi suam beatitudinem, quia potest videre Deum, ergo tractat de adeptione beatitudinis in singulari. Conclusio autem est de fide, quia certum est aliquos iam esse beatos, & alios beandos esse visione ipsa Dei.

Caietanus

Conclusio est de fide.

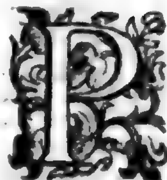
An demonstrari possit hominem posse beari visione claræ Dei.

DISPVT. XX.

Duæ scholasticorum sententiæ, cap. 1.
Probabilior opinio, cap. 2.

Duæ Scholasticorum sententiæ.

CAPVT I.



Præsens controuersia non est, an demōstrari possit, re ipsa hominē suam beatitudinem aliquando consequuturum esse: hoc enim cum pēdeat ex gratia, & volūtate Dei, demōstrari nequit, & ita solum est articulus fidei. Quæstio igitur est, an demonstrari queat, hominem posse consequi suam beatitudinē aliquo modo siue industria propria, siue aliena Supplementū Gabr. in 4. dist. 49. q. 1. art. 3. dub. 2. absolute docet, id nulla ratione demonstrari posse, hoc aūt nullo alio modo probat, quam respōdendo rationibus, quibus Scotus id demonstrare contendit. 1 *Status quæstionis.* *Supplem. Gab.* *Prima sententia negat.*

Recentiores vero nonnulli duo docent, alterū est, rōne demonstrari nō posse possibilē esse hominis beatitudinem in singulari, quam in visione Dei cōstituimus. Hoc aūt probant ex illo 1. ad Corinthios 2. *Sicut scriptum est, quod oculus non vidit, &c.* Tum etiā, quia media ad cōsequendam hanc beatitudinem sunt ordinis supernaturalis, quæ ratione naturali inuestigari nequeunt, qualis est incarnatio, gratia Dei, & merita ex illa. Alterū, quod docent, est, posse demōstrari possibilem esse hominis beatitudinem in vniuersum, siue illa in hac re, siue in alia consistat, eamque homini propter ipsius merita esse tribuendam. Id aūt confirmant primum, quia ratione naturali constat, Deum esse gubernatorem, & æquissimū iudicem, qui tribuit vnicuique secundum opera ipsius, ergo eadē ratione probari pōt propter bona opera Deum præmiū beatitudinis hominibus redditurū: id enim æquitas gubernatoris, & iudicis postulat. Præterea, quia ratione naturali notum est, hominem non esse frustra conditum, ergo cōstat tandem consequuturum vitam æternam, id quod maxime confirmat cōmunis doctrina Sancti Thomæ, quam tradit 1. p. q. 12. artic. 1. & in hac quæstione, articulo 8. nempe, homini inesse naturale desiderium beatitudinis: naturale enim desiderium nō debet esse frustra, vt nunquam impleatur. *Secūda sententia primo dicit in singulari nō posse demonstrari de visione.* *1. Corin. 2.* *Fundamentum.* 2 *Primū argumentū.* *Secundum argum.* *S. Thom.*

Verum, antequam nostram in hac re sententiā pronunciemus, infirmitatē rationū, quibus hanc opinionē auctores illius probant, breuiter mōstrabimus. Primum quidem illud 1. ad Corinthios 2. solū probat neminem adhuc viatorum vidisse Deum, quod quā rōne colligatur, vberius ostendimus 1. p. disp. 2. cap. 2. Secūdo, quod non cognoscantur speciatim media, quibus beatitudo consequenda est, nihil obstat, quo minus demonstrari queat hominē posse beari, siue per hæc media, siue per alia id fieri debeat, aut possit. Tertio rōnes, quæ afferuntur pro posteriori parte huius opinionis, non solum probant hominē posse beari, sed et re ipsa futurū beatū, ne ipse homo conditus ad hunc finē, & appetitus naturalis beatitudinis in eo frustra sit: id autem non sequeretur, etiamsi homo non consequeretur beatitudinē, quia Deus multos condidit homines non frustra, qui tñ sua culpa nō consequentur beatitudinē. Adde, quod appetitus naturalis non tantū est ad beatitudinē vniuerse, sed etiam ad visionē, vt notauimus 1. p. q. 12. art. 1. & ex professo ostendemus infra disp. 22. ergo si ex appetitu naturali aliquid posset demonstrari, ratione naturali non solum demonstraretur hominem beatitudine in vniuersum, sed etiam ipsa visione Dei beari posse. *Secūda sententia infirmis nititur rationibus.* *1. Cor.* 3

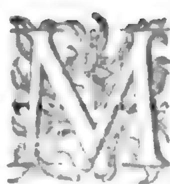
Postremo, si ratione naturali demonstraretur beatitudo nostra propter merita, aut demonstraretur beatitudo propter merita ex gratia, aut propter merita ex libero arbitrio, non ex gratia, quia gratia Dei qua iustificantur homines apud ipsum, demonstratione naturali inuestigari nō potest: non ex libero arbitrio, quia talia merita nulla sunt apud Deum, ergo nullo modo demonstrari potest possibilem esse beatitudinem propter merita. Porro autem non satis est, si dicatur demonstrari posse beatitudinem ex meritis vniuersim abstrahendo ab his, & illis: quoniam no- *Impugnatur primū argum.*

ster intellectus hoc ipso, quod considerat rationem meriti in aliquo homine, qui propter illud beandus est, non potest non considerare rationem meriti, prout ab ipso: cumque nequeat ratione naturali inuestigare in tali merito ipsum adiuuandum esse gratia Dei, necessario existimare debet, futurum tale meritum ex ipsius solo libero arbitrio, quod tamen est falsum: ergo naturali demonstratione non poterit homo inuestigare possibilem esse homini beatitudinem, vt hæc opinio contendit.

Probabilior opinio.

CAPVT II.

4 *Ratione naturali demonstrari potest hominem beari posse visione Dei. Scotus. August. Niphus.*



Mihi quidem probabilior visa est opinio Scoti, in 4. dist. 49. quæstione 8. & Augustini Niphi lib. 2. metaph. disp. 3. cap. 4. quæ affirmat, ratione naturali recte demonstrari hominem beari posse non solũ beatitudine in vniuersum, sed etiam visione Dei. Ceterum quamuis hi auctores in opinione conueniant, in confirmatione tamen illius variant. Scotus duplici medio vtitur ad hanc opinionem confirmandam, niti turque, demonstrare possibilem esse hominis beatitudinem. Alterum medium sumitur ex parte obiecti nostræ beatitudinis, quo inferius vtemur: alterum ex parte operationis intellectus, ex quo ita colligit. Id quod est simpliciter perfectio in aliquo genere, si cõuenit alicui inferiori in eo genere, conuenit etiam superiori: esse aũt cognitionem intuitiuã est simpliciter perfectio in genere notitiæ, & cognitionis, ergo, cum conueniat cognitioni corporeę, conuenire etiam poterit cognitioni spirituali intellectus. Cumque cognitio spiritualis intellectus habeat pro obiecto Deum, sequitur posse esse aliquam cognitionem claram, & intuitiuam ipsius Dei: mõstrata autem possibilitate visionis claræ Dei, satis superq; colligi potest possibilitas etiam beatitudinis sub ratione beatitudinis, quæ in visione, aut fruitione Dei posita est.

Non est efficax.

Verum hæc ratio non videtur adeo efficax, vt demonstratio censeri debeat. Respondere enim aliquis posset, maiorem propositionem, nempe, *Id quod est simpliciter perfectio in aliquo genere, si conuenit inferiori in eo genere, conuenire superiori.* sub eodem genere intelligẽdam esse in genere cognitionis, non absolute sed cum hac moderatione, si obiectum sit accommodatum naturali potentiæ, quod proportionatum vocant: nam si 5 obiectum sit superioris ordinis, vt Deus clare visus, diceret posset, satis esse circa illud operari per alienas species, & conceptus, neque ratione naturali oppositum facile demonstrari posset; ac proinde prædicta ratio non est censenda demonstratio: præterea hæc ratio Scoti inferius a nobis amplius confutanda est.

Redarguit Niphus Scotum.

Ceterum Nyphus non tantũ non probat rationem Scoti, sed ẽt ipsum redarguit, quod cum in 4. distinct. 43. quæst. 2. §. *De secunda propositione*, dicat ratione naturali demonstrari non posse animæ immortalitatem, nihilominus contendat demonstrare possibilem esse beatitudinem hominis, quæ in visione Dei est: nam si anima non manet post mortem corporis, beari non poterit. Quod si dicas in hac vita beari posse, obstat manifesta ratio: nã de ratione beatitudinis est, vt sit perpetua, vt sequenti disputatione patebit. At dices, non esse de ratione beatitudinis, vt sit perpetua: tum etiam fore, vt anima a Deo perpetuo conseruari posset, etiã si natura sua mortalis esset. ergo nihil obstat, quod immortalitas animæ suapte natura ei cõueniens demonstrari nequeat, quo minus dicamus possibilitatẽ beatitudinis nostræ, quæ in visione Dei est, demonstrari posse.

Auerr.

Verum, vt optime docuit Auerroes 3. de anima cõmento 5. 20. & 36. quicũque dixerit animã esse suapte natura corruptibilem, cogitur etiam asserere, nõ posse Deum ab anima videri, quia immortalis substãtia ab oculo mortali videri nõ potest: ergo qui existimat immortalitatem animæ demonstrari non posse, sibi præcludit viam, vt demonstret Deum ab anima posse videri, & tali visione ipsam animam beari.

Omissa igitur hac ratione, & pluribus aliis, quas adducit Augustinus Niphus, duabus rationibus vtemur ad hanc rem demonstrandã, quæ licet aduersarios manifestę contradictionis nõ cõuincant, nihilominus intellectui rem syncere iudicanti demõstrationes sine dubio videbũtur: neq; enim in moralibus, Metaphysicis, & Mathematicis æquales demonstrationes requirendæ sunt. Prior vero rõ, vt testatur Niphus ex Suggerio in libro de felicitate sumpta talis est, Homo naturaliter appetit summum bonũ, & maximã illius cognitionẽ, hoc est, videre ipsum, sicuti est: ergo possibile est hũc appetitũ impleri: alioquin naturalis nõ esset, & frustra inditus videretur a natura: impleri aũt non põt in adeptione boni creati, vt satis cõstat, semper. n. in adeptione alicuius boni creati esset aliquid, rõne cuius appetitus nõ quiesceret, vt inductione constare põt, ergo adeptione summi Dei impleri dẽt. Hac eadẽ ratione probat S. Thom. 1. p. q. 12. art. 1. posse Deũ ab homine clare videri, quia nimirũ inest homini naturalis appetitus ad videndũ clare Deum. Nã, vt ibidem diximus, nisi possibile esset Deum ab homine videri, non inesset ei naturalis appetitus videndi Deũ. Ratio aũt naturalis dictat, nulla alia parte posse homini beatitudinem cõtingere, nisi intellectu, cuius cognitione adipiscatur vltimũ finẽ, vt ex tota q. 2. cõstat, ergo recte demonstratur, posse hominem visione Dei beari. 6

Suggerius.

7 *Obiectio. Niphus. Scotus.*

Verum huic demonstrationi non multum fidit Augustinus Niphus, eamque impugnat ex sentẽtia Scoti in 4. dist. 49. q. 8. quia nõ satis constat inesse homini naturale desiderium videndi Deum, & summum bonũ, cui principio tota hæc ratio innixa videtur. Ego tamẽ existimo, hoc facile probari posse eo modo, quo id probauimus 1. parte quæst. 12. artic. 1. Primum ex Augustino ibidem allegato, quia nisi esset naturalis appetitus, non inesset omnibus, inest autem omnibus, ergo est naturalis. Deinde, quia naturalis appetitus dicitur, qui per modum naturæ determinatæ ad vnã partem inclinatur, siue quoad exercitium, siue quoad specificationem si autem visio Dei esset impossibilis, posset odio haberi ipsa secundum se, ac proinde non posset appeti naturaliter, etiam quo ad specificationẽ, vt plane constabit ex iis, quæ dicemus disput. 22.

Solutio.

Secunda demonstratio ex Scot.

Posterior ratio, quam supra ex Scoto in hũc locum reseruauimus, desumpta est ex parte obiecti in hunc modum. Facultas aliqua, cuius obiectum adæquatum est communis quædam ratio continens sub se plura singularia, potest operari circa quodlibet illorum, ergo intellectus, cuius obiectũ adæquatum est ens, poterit operari circa Deum, qui sub ente continetur: ac proinde inclinatio naturalis intellectus ita perfecte poterit operari circa Deum, sicut circa cetera obiecta, hoc est, intuitiua, & clara visione: & quousq; hoc modo operetur, non erit perfectus, & consummatus: sic aũt operãs perfectus erit, & in statu felicissimo. Porro aũt posse intellectũ creatum ab aliquo, nempe ab ipso Deo adiuuari, vt intra limites sui obiecti adæquati ita perfecte operetur circa vnũ obiectũ, sicut circa aliud, non videtur impossibile: ergo Deũ ab intellectu creato videri, ac proinde ab ipso beari, impossibile nõ est: 8 nã si semel ostendamus impossibile non esse Deũ videri, nemo negabit impossibile non esse hominẽ Deo beari. Verũ obseruandũ est, licet hæ rõnes nobis demõstrationes videãtur, nihilominus nos nõ affirmare eas solo lumine naturalis rõnis a philosophis posse inuestigari. Nã vt diximus 1. par. disput. 1. cap. 2. vt intellectus creatus nõ erret circa multa naturalia, indiget lumine fidei adiuuari, & ideo sine hoc lumine nõ oẽs rationes inuestigare potest: nihilominus si semel adinuentę sint, efficacitas earũ intellectui lumine naturali instructo vim affert, & ipsum ad assensum mouet.

ARTI-

ARTICVLVS II.

Vtrum vnus homo posſit eſſe beatior alio.



AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod vnus homo alio non poſ ſit eſſe beatior. Beatitudo enim eſt præmium virtutis: vt Philoſophus dicit in primo Ethic. ſed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur. Dicitur enim Matth. 20. quod omnes qui operati ſunt in vinea, acceperunt ſingulos denarios: quia (vt dicit Gregorius æquam æternæ vitæ retributionem ſortiti ſunt) ergo vnus non erit beatior alio.

4.diſt. 49. q.1. art.4. q.2.

Ca.9.to.5.

Homil.19. in Euang. parum ante med.

Præterea. Beatitudo eſt ſummum bonum: ſed ſummo non poteſt eſſe aliquid maius: ergo beatitudine vnus hominis non poteſt eſſe alia maior beatitudo.

Præterea. Beatitudo cum ſit perfectum & ſufficiens bonum, & deſiderium hominis quietat: ſed non quietatur deſiderium ſi aliquod bonum deeſt quod ſuppleri poſſit: ſi autem nihil deeſt quod ſuppleri poſſit, non poterit eſſe aliquid aliud maius bonum: ergo vel homo non eſt beatus, vel ſi eſt beatus, non poteſt alia maior beatitudo eſſe.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. 14. In domo Patris mei manſiones multæ ſunt: per quas (vt Auguſtinus dicit) diuerſæ meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna: dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, eſt ipſa beatitudo: ergo ſunt diuerſi gradus beatitudinis: & non omnium eſt æqualis beatitudo.

De S.virginit.c.26.et Tra. 67. in Ioan ante med. to.9.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt, in ratione beatitudinis duo includuntur, ſcilicet ipſe finis vltimus, quia eſt ſummum bonum, & adeptio vel fruitio ipſius boni. Quantum igitur ad ipſum bonum quod eſt beatitudinis obiectum, & cauſa, non poteſt eſſe vna beatitudo alia maior: quia non eſt niſi vnum ſummum bonum, ſcilicet Deus cuius fruitione homines ſunt beati: ſed quantum ad adeptionem huiuſmodi boni vel fruitionem poteſt aliquis, alio eſſe beatior: quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior eſt: contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod eſt melius diſpoſitus vel ordinatus ad eius fruitionem: & ſecundum hoc poteſt aliquis alio beatior eſſe.

Q.1.ar.8. & q.2.a.7

Ad primum ergo dicendum, quod vnitas denarij ſignificat vnitatem beatitudinis ex parte obiecti: ſed diuerſitas manſionum ſignificat diuerſitatem beatitudinis ſecundum diuerſum gradum fruitionis.

Ad ſecundum dicendum, quod beatitudo dicitur eſſe ſummum bonum inquantum eſt ſummi boni perfecta poſſeſsio ſiue fruitio.

Ad tertium dicendum, quod nulli beato deeſt aliquod bonum deſiderandum, cum habet ipſum bonum infinitum, quod eſt bonum omnis boni, vt Auguſtinus dicit. Sed dicitur aliquis alio beatior ex diuerſa eius boni participatione: additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Vnde Auguſtinus dicit in 5. confeſſ. Qui te & alia nouit, non propter illa beatior, ſed propter te ſolum beatus.

Epiſt.56 parũ ante med. to.2. & 11. de Trin.ca.7. to.3. Lib.5. confeſſ. cap.4. circ. princ. to.1.

COncluſio eſt affirmans, & de fide, de qua ſatis dictum eſt a nobis 1. parte diſput. 47.

ARTICVLVS III.

Vtrum aliquis in hac vita poſsit eſſe beatus.



AD tertium ſic proceditur. Videtur quod beatitudo poſſit in hac vita haberi. Dicitur enim in Pſal. 118. Beati immaculati in via, qui ambulant in Lege Domini. Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita poteſt eſſe beatus.

Infr. ar.5. et q 62. ar.1.co. Et 3.d.27.q.2.ar.2.cor. Et 4.d.49. q.1 art.2. q.2. ad 5. Et veri. q.14. art.2. cor. Et 1. Ethic. lect. 16.fin.

Præterea. Imperfecta participatio ſummi boni non admittit rationem beatitudinis: alioquin vnus non eſſet beatior alio. Sed in hac vita homines poſſunt participare ſummum bonum cognoſcendo & amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita poteſt eſſe beatus.

Præterea. Quod ab omnibus dicitur, non poteſt totaliter falſum eſſe. Videtur enim naturale quod in pluribus eſt: natura autem non totaliter deficit, ſed plures ponunt beatitudinem in hac vita. Vt patet per illud Pſal. 143. Beatum dixerunt populum cui hæc ſunt, ſcilicet præſentis vitæ bona: ergo aliquis in hac vita poteſt eſſe beatus.

Sed contra eſt quod dicitur Iob. 14. Homo natus de muliere breui viuens tempore, repletur multis miſerijs: ſed beatitudo excludit miſeriam: ergo homo in hac vita non poteſt eſſe beatus.

Reſpondeo dicendum, quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi poteſt, perfecta autem & vera beatitudo non poteſt haberi in hac vita: & hoc quidem conſiderari poteſt dupliciter. Primo quidem ex ipſa communi beatitudinis ratione: nam beatitudo, cum ſit perfectum & ſufficiens bonum omne malum excludit, & omne deſiderium implet: in hac autem vita non poteſt omne malum excludi. Multis enim malis præſens vita ſubiacet, quæ vitari non poſſunt, & ignorantiæ ex parte intellectus, & inordinatæ affectioni ex parte appetitus, & multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, vt Auguſtinus diligenter proſequitur 10. de ciuit. Dei. Similiter etiam boni deſiderium in hac vita ſatiari non poteſt: naturaliter enim homo deſiderat permanentiam eius boni quod habet: bona autem præſentis vitæ tranſitoria ſunt, cum & ipſa vita tranſeat, quam naturaliter deſideramus

Ca.5.6.7. 8.to.5.

& eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem: vnde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideretur id, in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio diuinæ essentiæ, quę non potest homini prouenire in hac vita, vt in primo ostensum est: ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram, & perfectam beatitudinem adipisci.

Q. 18. art. 11. Ad primum ergo dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita secundum illud Rom. 8. Spe salui facti sumus, vel propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Vno modo ex parte ipsius obiecti beatitudinis: quod quidem secundum sui essentiam non videtur: & talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum obiectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum: sed imperfecte per respectum admodum, quo Deus seipso fruitur, & talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis: quia cum beatitudo sit operatio quædam (vt supra dictum est) vera ratio beatitudinis consideratur ex obiecto quod dat speciem Q. 3. ar. 2. actui: non autem ex subiecto.

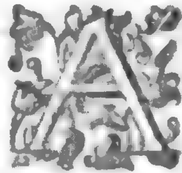
Ad tertium dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis: & sic non ex toto in sua æstimatione deficiunt.

Notatio circa Articulum.

1. Conclusio. Conclusio est: *Beatitudo imperfecta in hac vita haberi potest, beatitudo autem perfecta, quæ consistit in visione Dei, in hac vita non potest obtineri.* Qualis sit beatitudo huius vitæ, explicatum est a nobis disput. 12. cap. 3. atque iuxta ibidem notata satis constat in hac vita per gratiam Dei eam posse obtineri: de beatitudine autem æternæ vitæ, quæ in clara Dei visione posita est eatenus iudicandum est, quatenus de ipsa visione cum perpetuitate diceremus: est enim, vt sequenti disput. ostendemus, de ratione beatitudinis perpetua duratio: dicimus itaque potentia Dei absoluta a sua lege, & voluntate fieri posse, vt homo in hac vita beetur, quia potest ei communicari visio clara Dei perpetua: potentia tamen ordinata per legem, & voluntatem Dei non posset, quia vt vidimus prima parte disput. 55. & 56. in hac vita mortali nulli communicatur visio Dei clara, aut si communicata fuit alicui, nulli communicata fuit, aut communicabitur in perpetuum sub carne mortali, quia nulla vita mortalis perpetua erit. Si tamen de ratione beatitudinis non esset perpetua duratio, negare certe non posset, Sanctus Thomas, aliquem fuisse in hac vita beatum, nempe Moysem, & Paulum, quibus ipse existimat 1. par. quæst. 13. art. vltimo communicatam fuisse visionem claram Dei: & saltem de Christo nemo dubitat, beatam fuisse in hac vita mortali, non quia visio duratura tantum pro hoc statu, esset beatitudo, sed quia visio, quam hic habuit, perpetuo continuanda erat in alia vita post resurrectionem.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum beatitudo habita possit amitti.



AD quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit amitti, beatitudo enim est perfectio quædam: sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius, cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur: & ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere. 1. q. 64. ar. 2. co. Et 1. dist. 8. q. 2. art. 2. co fi. Et opus. 2. c. 166. 2 ca & 264. Et Ioh. 10. lc. 5. ..

Præterea. Beatitudo consistit in actione intellectus quæ subiacet voluntati, sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur quod possit desistere ab operatione qua homo beatificatur: & ita homo desinet esse beatus.

Præterea. Principio respondet finis: sed beatitudo habet principium: quia homo non semper fuit beatus: ergo videtur quod habeat finem.

Sed contra est quod dicit Matth. 25. de iustis, quod ibunt in vitam æternam, quæ (vt dictum est) est beatitudo sanctorum, quod autem est æternum, non deficit: ergo beatitudo non potest amitti. Art. 2. huius quæst.

Respondeo dicendum, quod si loquatur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti, & hoc patet in felicitate contemplatiua, quæ amittitur vel per obliuionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine: vel per aliquas occupationes quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idē in felicitate actiua: voluntas enim hominis transmutari potest, vt videlicet degeneret a virtute. In cuius actu principaliter consistit felicitas: si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum. Non tamen possunt eam totaliter auferre: quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas aduersitates homo laudabiliter sustinet, & quia beatitudo huius vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis: ideo Philosophus dicit in principio Ethicorum aliquos esse in hac vita beatos non simpliciter, sed sicut homines: quorum natura mutationi subiecta est. Si vero loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam, sciendum quod Origenes posuit quorundam Platonicorum errorem sequens, quod post vltimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter. Cap. 10. in fin. Alias quorundā philosophorū. Lib. 1. Periā ca. 5. a med. & li. 2. c. 3. to. 4.

Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis: cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum & sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, & omne malum excludat: naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, & quod eius retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est, quod timore amittendi vel dolore

de

de certitudine amißionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habet opinionem bonum quod habet, nunquam se amissurum: quæ quidem opinio si vera sit, cõsequens est quòd beatitudinem nunquam amittet: si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum falsam opinionem habere: nam falsum est malum intellectus sicut verum est bonum ipsius vt dicitur in 6. Ethicorum. Non igitur iam vere erit beatus si aliquod malum ei inest.

C. 2. & 3. *Secundo idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali: ostensum est enim supra quod perfecta beatitudo hominis in visione diuinæ essentiæ consistit: est autem impoßibile quod aliquis videns diuinam essentiam, velit eam non videre: quia omne bonum habitum quo aliquis carere vult, aut est insufficiens & quæritur aliquid sufficientius loco eius: aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit: visio autem diuinæ essentiæ replet animam omnibus bonis cum coniungat fonti totius bonitatis. Vnde dicitur in Psalm. 16. Satiabor cum apparuerit gloria tua, & Sap. 7. dicitur. Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa scilicet cum contemplatione sapientiæ: similiter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum: quia de contemplatione sapiẽtiæ dicitur Sap. 8. Non habet amaritudinem conuersatio illius, nec tædium conuictus eius: sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere: similiter etiam non potest eam perdere Deo subtrahente. Quia cum subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio a Deo iusto iudice prouenire nisi pro aliqua culpa, in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, vt supra ostensum est. Similiter etiam nec aliquod*
Q. 4. ar. 4. *aliud agens potest eam subtrahere. Quia mens Deo coniuncta super omnia alia eleuatur, et sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Vnde inconueniẽs videtur quod per quasdam alterationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, & econuerso. quia huiusmodi temporales alterationes esse non possunt, nisi circa ea, quæ subiacent tempore, & motui.*

Q. 3. ar. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit beato: & ideo absque mutabilitate aduenit eam habenti, faciente hoc virtute diuina, quæ hominem sublevat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum, quod voluntas ad opposita se habet in his quæ ad finem ordinantur: sed ad vltimum finem naturali necessitate ordinatur: quod patet ex hoc quod homo non potest non velle esse beatus.

Ad 3. dicendũ quod beatitudo habet principium ex cõditione participãtis: sed caret fine propter conditionẽ boni cuius participatio facit beatũ. Vnde ab alio est initium beatitudinis, et ab alio est qđ caret fine

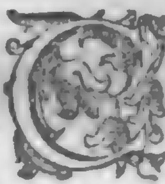
Prior conclusio est, *Beatitudo imperfecta, qualis est huius vitæ, sicut potest haberi, sic etiam potest amitti.* Postremo conclusio est. *Beatitudo perfecta, quæ est alterius vitæ, amitti non potest.* Prior conclusio satis nota est, si semel constet, quid sit beatitudo huius vitæ, de qua dictum est disp. 12. capite 3. circa posteriorem vero conclusionem difficultas est, quam sequenti disputatione examinabimus. *Prima conclusio. Secunda conclusio.*

An beatitudo, quæ est visio clara Dei, sit perpetua.

DISPVT. XXI.

Doctrina Catholica.

CAPVT I.



Controuersia proposita non solum est de visione sub ratione visionis, sed etiã sub ratione beatitudinis: vtrumque autem non eandem esse ratione in cursu disputationis prius patebit. Quod vero attinet ad visionem, vt visio est, videre oportet, quo pacto, quatenus cognitio clara Dei est, perpetua sit, vtrum natura sua, an ex sola Dei voluntate. Est autem in primis in hoc capite præmittenda doctrina catholica, nempe, visionem claram essentiæ Dei, qua beantur creaturæ rationales, fore perpetuam, sicut etiam, & pœna damnatorum sine fine durabunt. Fuit autem error Origenis, vt a multis refertur, beatitudine, & damnationem alterius vitæ non fore perpetuam, sed post multa tempora futuras quasdam vicissitudines, ita vt beati damnentur; & damnati beentur. Ita referunt errorẽ Origenis, Epiphanius in Epistola ad Ioannem Ierosolymitanũ, Hieronym. in Apologia contra Ruffinum, & in Epistola 59. quæ est ad Auitum, Theophilus in suo paschali lib. 2. August. lib. de hæresibus cap. 43. & 21. lib. de ciuit. cap. 17. Sanderus autem recens, sed diligens auctor. lib. 7. de visibili Monarchia hæresi 46. inter errores Origenis hunc non enumerat, solum refert inter errores illius; dæmones post longa tempora a pœnis liberandos, de beatis autem nihil refert. Sunt etiam nõnulli, qui dicant hunc errorem de amittenda beatitudinem non fuisse Origenis, sed ab alijs insertum libris ipsius: Ita Sotus in 4. dist. 50. quæst. 1. art. 1. Sixtus Senensis lib. 5. Bibliothecæ sanctæ annotat. 126. Iacob. Merlinus in Apologia 1. pro Origene. Verum contra eos, qui contendunt Origenem defendere ab erroribus, asserentes tales errores ab alijs fuisse insertos libris ipsius, disputat Hieronymus in Epistola ad Oceanum, quæ est 30. 1 *Status quæstionis.* *Origenes.* *Epiphan.* *Hieronym.* *Theophyl.* *August.* *Sanderus.* *Sotus.* *Sixtus.* *Ia. Merl.* *Hieron.*

Eundem errorem, quod spectat ad animas, imputauit Hieronymo Ruffinus lib. 1. contra ipsum Hieronymum, propter quædam verba, quæ ipse Hieronymus habet in magnis commentarijs Epistolę ad Ephesios in 6. tomo. & in cap. 1. 2. & vltimum Isaiæ, & dialogo 1. contra Pelagianos. Ex alijs tamen locis satis constat Hieronymum non fuisse huius sententiæ, atque in Apologia contra Ruffinum testatur ipse, omnia quæ docuit in illis cõmentarijs Epistolæ ad Ephesios, ex alijs doctoribus accepisse, & transtulisse, sicut in ipsis inuenit: & hac de causa scripta illa aliquando non vacant errore. Alia vero testimonia Hierony- 2 *Ruffinus.* *Hieron.*

Sixtus Senensis. nym. explicat Sixtus Senensis lib. 6. Biblioth. sanctæ annotatione 190. de pœnis purgatorij, quas merito asserit non fore perpetuas.

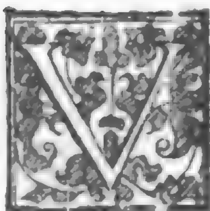
Catholica igitur doctrina est, visionem claram Dei, quæ est nostra beatitudo, & pœnas damnatorum fore perpetuas. Quæ quidem doctrina colligitur ex illo Sapientiæ 5. *Iusti autem in perpetuum viuent*, Math. 6. *Thesaurizate vobis thesauros in cœlo, vbi nec ærugo, nec tinea demolitur, &c.* & de damnatis Apocalyp. 20. *Cruciabuntur die, ac nocte, in sæcula sæculorum*, & Marc. 9. *Vermis eorum non morietur*. Et definitur in 6. Synodo generali in Epistola Sophronij, quæ est in actione 11. & approbata fuit actione 13. & in Concilio Lateranensi sub Innocent. 3. & refertur in cap. *Firmiter*, de summa Trinitate, & fide Catholica. Legantur etiam patres superius allegati, qui eleganter contra hunc errorem disputant.

Sapien. 5. Matth. 2. Apoc. 20. Marc. 9. 6. Syno. Conc. Lat.

Qua ratione visio clara Dei incorruptibilis sit.

CAPVT II.

3 *Prima sententia dicit visionē suapte natura esse incorruptibilem.*



Erum inter Scholasticos dissensio est, quanam ratione visio clara Dei perpetua futura sit, vtrum ex voluntate sola Dei an suapte natura. Dominicus Sot. in 4. d. 49. quæst. 3. artic. 4. & recentiores aliqui Theologi in hunc articulum absolute, & absque vlla distinctione docent, has operationes, quas in patria circa Deum habituri sumus, suapte natura esse incorruptibiles, atque expostulare semper esse, ita vt eas corrumpi sit supra naturam. Id quod eodem modo de natura angelorum, & animæ rationalis non pauci docet, vt vidimus 1. p. disp. 182. cap. 1. Hanc vero sententiam probat, quia solo Dei auxilio ipsis semel productis naturaliter debito, perpetuo conseruarentur absque remotione alicuius contrarij corrumpentis, secus atque res materiales: hæ namque non perseuerarent ex solo Dei concursu conseruantis illas, nisi etiam contraria remouerentur, aut impedirentur: nam si agere sinerentur ordine naturis ipsorum constituto, Deus cessaret eas conseruare.

Secunda sententia dicit visionē, & fruitionem sola voluntate Dei esse incorruptibilem.

Scotus vero in 4. dist. 49. quæst. 6. §. *Hic sunt duo*, affirmat, nihil aliud præter Deum esse ens suapte natura necessarium, aut incorruptibile, atque ideo visionem, & fruitionem Dei sola ipsius voluntate incorruptibiles esse philosophatur itaq; de his operationibus eodé modo, atque de angelis, vt retulimus 1. parte disputatione illa citata cap. 2. subiungit deinde, perpetuā harum operationum durationem non prouenire ex natura habitus mouentis illas, nec ex determinatione potentiarum, quia vt disput. 16. cap. 1. memorauimus, ex sententia ipsius Scoti possent beati, si vellent, ab his operationibus cessare, si suæ libertati a Deo relinquerentur: constat igitur, harum operationum incorruptibilitatem, & perpetuam durationem in solam Dei voluntatem reuocari.

4 *Tertia sententia recentiorū.*

Demum, recentiores alij fatentur quidem has operationes volūtate Dei corrumpi posse, & ea perpetuo conseruari, neque voluntatem creatam ex se ab illis cessare posse, neque a cōtrario corrumpi, nihilominus simpliciter dicendas esse corruptibiles: nam cum necessitas durationis harum operationum proueniat a lumine gloriæ, & hoc sit simpliciter corruptibile, ipsę quoque operationes erunt corruptibiles. Porro autem lumen gloriæ esse corruptibile simpliciter, ex eo probant, quia non dicitur accidens simpliciter corruptibile, aut incorruptibile respectu agentis: sic enim omnia essent dicenda corruptibilia, quia a Deo corrumpi possent: sed respectu etiam subiecti, sicut respectu illius dicitur accidens naturale, aut supernaturale: comparatione autem subiecti habitus luminis dicitur corruptibilis simpliciter, eo quod, cum sit supra naturam subiecti, non postulat suapte natura perpetuo in tali subiecto conseruari, ergo potius ex se postulat corrumpi. Tum etiam, visio clara Dei, quæ nō procedit ab habitu luminis inhærente, simpliciter est corruptibilis, quia non habet ex se fundamétum, quo postulet perpetuo conseruari, ergo: & habitus luminis gloriæ. Cæterum, cum reliqui habitus dentur consequenter quadam ratione, supposito lumine gloriæ, ideo ex suppositione habitus luminis gloriæ reliqui habitus, & operationes omnes dicendæ sunt incorruptibiles, quāuis simpliciter corruptibiles sint.

Mihi tamen ex doctrina tradita 1. parte disputatione illa 182. cap. 2. & 4. facilis est huius difficultatis solutio: idem namque de his habitibus, & operationib. dicendum existimo, quod de angelis ibidem diximus, eodemque modo de vtrisque philosophandum esse. Atque in primis supponendum est, nomine corruptibilis nos intelligere in præsenti, quidquid desinere potest per quodcumque genus destructionis: nihil præterea dici corruptibile, aut incorruptibile, absolute, sed relate per comparationem ad aliquam potentiam corrumpentem, aut destruentem. Hoc autem præmisso, nostra sententia duas continet partes. Prior est, hos habitus, & has operationes collatas cum potētia quacunque creata incorruptibiles esse, id quod hoc modo confirmari potest. Nam si huiusmodi habitus, & operationes ab aliqua causa creata possent corrumpi, vno ex duobus modis deberent corrumpi, aut cessando a conseruatione eorum, aut inducendo formā aliquam contrariam: nullo autem ex his modis corrumpi possunt. Primum quidem de habitibus id manifestum est, quoniam habitus huiusmodi, neque omnes habent contrarium, nec vllus eorum a causa creata conseruatur. Dixi, non omnes habere contrarium, quia charitatis habitus contrarium habet, nempe peccatum, nihilominus alia ratione per illud corrumpi non potest, vt inferius patebit: nullum autem habitum pendere a causa creata in sui conseruatione, dubium non est. 4 *Vera sententia, aut Boetii.*

Præterea de operationibus idem ostenditur, quia licet hæ operationes pendeant in sui conseruatione a causa creata, nempe ab intellectu & voluntate, & habeant cōtrarium, nihilominus nullo ex his modis corrumpi possunt. Primum quidem corrumpi nequeunt per cessationem a conseruatione, quia tam intellectus ad videndum, quam voluntas ad diligendum Deum, & ipso fruendum ita necessario mouentur, vt nō possint se cohibere, sicut disput. 16. probauimus. Deinde neque a contrario corrumpi possunt, nam quamuis dilectio ex genere suo, & cognitio, seu assensus corrumpi possint a contrario, tamen visio clara, & dilectio orta ex illa corrumpi nequeūt. Visio enim ita efficax est, vt non sinat intellectum ei parti dissentiri, aut assentiri contrariæ, cuius dissensu, aut assensu corrumpi posset. Sicut etiam in angelis assensus eorum, quæ clare angeli intuentur, non potest corrumpi per assensum cōtrarium, aut dissensum eiusdem partis, quia euidentia rei non sinit angelum dissentiri ei, quod videt, aut assentiri contrario, sed per solam cessationem a consideratione in angelis corrumpi potest: quod tamen neque in beatis fieri potest, quia angeli libere considerant obiecta creata, quæ vident, beati autem non intuentur libere diuinam essentiam, ergo visio neutro modo corrumpi potest. Sed neque dilectio potest corrumpi: nam quamuis hæc habeat contrarium, nempe odium Dei, & quodcunque peccatum, & ita ex genere suo corrumpi possit a contrario, quia in via ita potest destrui, tamen quoties ex clara visione oritur, nequit hoc modo corrumpi, quia ita necessario mouetur voluntas ad diligendum Deum clare visum, vt non possit ipsum odisse, sicut disputatione 16. ostensum est, neque contra ipsum vllo modo peccare, vt disputatione 18. monstrauimus. Aliud autem contrarium harum operationum non esse, quod ab alia causa creata introduci possit, quam ab ipsis facultatib. certū est. 6 7

Sic

Sic igitur prædicti habitus & operationes, si comparentur cum potentia creata quacunque, incorruptibiles sunt, siue operationes procedant ex habitu, siue ex solo auxilio Dei: inter hæc enim nullam video esse differentiam, sed respectu causæ creatæ eodem prorsus modo se habent, vt ex dictis constare potest.

Habitus et operationes beatificas esse corruptibiles sua pte natura collatas cu potetia Dei

Posterior pars nostræ sententiæ est, hos habitus, & has operationes esse corruptibiles, si comparentur cũ potentia Dei conseruantis illas in nobis, ita vt in illis posse corrumpi suapte natura non sit sola extrinseca denominatio a potentia corrumpente, vt putauit Caietanus de Angelis, sed intrinseca, & essentialis quædam non repugnantia, sicut de angelis 1. parte disputatione illa 18. cap. 2. explicauimus. Discrimen autem est, quod Angeli corruptibiles tantum sunt a Deo annihilatione, hi autem habitus, & operationes in subiecto non possunt annichilari, manente subiecto, sicut etiam in subiecto nequeunt creari, vt 1. parte disputatione 17. cap. 1. monstrauimus. Vtrum autem hæ operationes, & habitus postulent natura sua a Deo conseruari, & vtrum supra naturam, aut contra naturam ipsarum sit corrumpi à Deo, eodem modo definiendum est, sicut de Angelis in ea disputatione 18. respondimus. Hoc solum peculiare hic est, quod

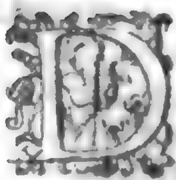
8 cum visio Dei procedit ex habitu, ita necessario, & naturaliter procedit, vt si Deus impediret visionem posito lumine, vim inferret non naturæ visionis, sed luminis connaturalis ad visionem, vt plane colligitur ex doctrina, quam trademus disputatione 25. capite 3. quia sedare contra internum impetum mouentis, hoc est, impedire operationem contra efficacitatem causæ, est vim inferre causæ, vt ibidem dicemus.

Simpliciter dicendum habitus & operationes has esse incorruptibiles.

Cæterum addendum est id, quod de angelis etiam loco citato diximus, nempe corruptibile, & incorruptibile iuxta communem phrasim, & modum loquendi sumi per ordinem ad secundam causam per contrariam formam aliquid destruentem: & quia hæ operationes, & habitus hoc modo destrui non possunt, simpliciter dici debere incorruptibiles. Si vero non vtamur hoc nomine, sed disputationis gratia, nomine destruibilis, quod significat quodcunque genus desinendi, tunc non posse dici indestruibiles, nisi cum additamento, nempe respectu secundæ causæ: simpliciter autem dici deberent destruibiles, quia ad hoc satis est, vt ab vna aliqua causa, nempe prima, corrumpi possint.

Perpetua duratio, vndecunque illa proueniat, est de ratione beatitudinis.

CAPVT II.



Dictum est, qua ratione perpetua duratio conueniat visioni, & fruitioni Dei, reliquum est, vt videamus, vtrum ad hoc, vt visio, aut fruitio dicenda sit beatitudo, debeat esse perpetua, an etiam ea, quæ te mpore finitur, nomen beatitudinis me-

9 reatur: in qua etiam re duæ sunt Scholasticorum oppositæ sententiæ. Prior est Scoti, qui in 4. dist. 49. q. 6. §. *De tertio dubio*, docet bifariam capi posse beatitudinem: primum, pro aliqua perfectione permanente quantumuis intensa, & hoc pacto de ratione illius non esse perpetuam durationem. Deinde, pro perfectione summe intensa, & summa extensione perfecta, & hoc modo de ratione beatitudinis esse perpetuam durationem. Eodem fere modo cum distinctione respondent Durandus in 4. distinctione 49. quæstione 6. Palud. quæst. 5. Supplementum Gab. quæst. 2. artic. 3. dubio 7. parte 3. & Ocam in 4. quæstione vltima, articulo 4. dub. 6. nempe, aut beatitudinem capi pro perfectissima operatione, & hoc modo de ratione illius non esse perpetuam durationem, aut vsurpari pro cumulo omnium bonorum, & ita de ratione illius esse perpetuam durationem. Vtro autem modo proprie capiatur beatitudo, aperte non explicant: videntur tamen insinuare, priori modo beatitudinem proprie vsurpari, & ita de ratione illius non esse perpetuam durationem. Probat autem Durandus primam hanc sententiam, quia eiusdem naturæ est operatio vnius diei, & perpetua ergo, si perpetua beatificationem etiã ea, quæ est vnius diei, beatum faciet. Idem probat Gabriel in hunc modum, Si aliqua ratione perpetua duratio esset de ratione beatitudinis, esset potissimũ esset, quia securitas esset de ratione illius, securitas autem sine perpetua duratione esse non posset: atqui securitas non potest ad essentiam beatitudinis pertinere, quia securitas est motus irascibilis: fruitio autem, quæ est beatitudo in sententia Gabrielis, est inconcupiscibilis: ergo securitas non est de essentia beatitudinis. Idem argumentũ fieri potest in sententia eorum, qui censent, solam visionem claram Dei esse beatitudinem nostram.

Durand. Palud. Supplem. Gabr. Ocam.

Status quæstionis.

Opinio authoris.

Mihi posterior opinio multo probabilior semper visa est, nempe, perpetuam durationem esse de ratione beatitudinis, quã tradit S. Doctor. Caietanus, & Conradus, & recentiores Thomistæ in hoc articulo, Sotus in 4. dist. 49. quæst. 3. artic. 4. conclusione 2. & 3. Maior quæst. 12 in fine. Non docet hæc opinio, de ratione visionis esse perpetuam durationem: sed de ratione visionis vt significatur nomine beatitudinis, ita vt dici non possit simpliciter beatus, qui videt Deum, nisi visio talis perpetua futura sit. Probari autem potest primo ex Arist. 1. Ethicorum cap. 7. prope finem vbi ait, *Ver enim nec vna facit hirundo, nec vnus dies, & beatum hominem eodem modo nec vnus dies nec breue vllum efficit tempus.* Quem locum elucidans Eustratius, hanc nostram sententiam ex eo colligit, & ideo affirmat, in hac vita veram felicitatem esse non posse, eo quod hãc vitam finiri, quoddam infœlicitatis genus est. Quodsi Aristoteles putauit in hac vita posse esse aliquem hominem felicem vera felicitate, hac ratione ex ipso argumẽtari possumus. Si de ratione fœlicitatis huius vitę putauit Aristoteles esse longum tempus, imo etiam totius vitæ, quia immerito diceremus aliquẽ beatum fuisse, qui vltimo suæ vitæ tempore miser fuisset, de ratione felicitatis æternæ vitæ debet esse perpetua duratio simul cum ipsa vita extensa. Quodsi sola operatio cõtemplationis, aut alia sine respectu ad durationem temporis habere rationem beatitudinis frustra diceret Aristoteles, neminem posse esse beatum per breue tempus.

10 S. Thomas. Caietan. Conrad. Sotus. Maior.

Arist.

Eustrat.

Probatur ex Aug.

Secundo confirmari potest testimonio Augustini, qui 13. de Trinitate cap. 8 fusius, & ex professo probat de ratione beatitudinis esse perpetuã durationem, id quod ipse ex eo colligit, quia qui beati esse cupiunt, hoc ipso volunt, & desiderant immo tales esse, quasi immortalitas ad beatitudinem pertineat. Confirmat 11 deinde id, quod dixerat, hac ratione, Quia aut vita beata deserit nolentem, aut volentem, aut neutrum: si deserit nolentẽ, nullo modo beata est, quia nemo fit beatus nolens: atque, quo magis deserit vita nolentem, magis miserum ipsum facit, si vero deserit volentem, etiam vita beata dici non potest: si vero dicatur neutrum fieri, sed hominem esse ad vtrumque paratum, eodem modo vita beata dici non potest. Concludit igitur sub finem capitis his verbis, *Nullo modo igitur esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna.* Idem aperte testatur 11. de ciuitate cap. 11. & 13. vbi ait, vtroque constare beatitudinem, & perpetuitate, & securitate. Nec obstat, quod eo loco appellat beatitudinem operationem secundum rationem in hac vita, eam enim sic appellat latiori significatione, quatenus est initium futuræ vitæ, & participatio eius, vt disp. 12. capite 3. dictum est

Ratio Augustini.

Probatur ratione efficaci.

Tertio hac ratione probatur, Ea non est dicenda vera beatitudo, quæ ex sufficiens non est, vt impleat totum hominis desiderium, vt quiescat, & sine anxietudine sit.

dine fit. Nam quanuis non sit de ratione beatitudinis, vt actu pellat omnem tristitiam, aut omne malum, & actu impleat omne desiderium tamen talis naturę debet esse, vt ad hæc omnia sufficiat: atqui nulla opera-
12 tio, quantumuis perfecta, si perpetua non sit, hæc omnia ex se præstare valet, vt infra patebit: ergo non est vera beatitudo. Porro autem duas illas comminisci acceptiones beatitudinis quas doctores prioris sententiæ afferunt, absque fundamento est, vt supra notaui disputat. 10. cap. 2.

Obiectio. At obijciet aliquis primum, sola visione Dei non perpetua impleri posse omne desiderium, & tolli omnem anxietudinem, eo quod ex illa oritur summa voluptas, cum summa autem voluptate non potest vlla manere tristitia etiam alterius obiecti, vt testis est Aristot. 7. Ethicorum capite 17. & nos supra diximus disputatione 14. capite 2. ergo sufficiens etiam erit, vt pellat omnem anxietudinem, & solicitudinem. *Solutio.* Respondeo illum, qui videt Deum, non posse quidem tristari de ipso Deo possesso, nec de alio obiecto propter rationem ibi adductam ex Aristotele, tamen amissionem ipsius Dei, & visionis eius non potest non timere, & de ea solicitus, & anxius esse, si forte credat se aliquando ea priuandum. Nam eodem pondere, quo delectabitur summe de Deo viso, anxius erit de amittenda visione: timor enim, & anxietudo de amissione boni possessi, nascitur ex amore, & delectatione de eodem bono possesso: quare quo maior est delectatio de bono possesso, magis crescit anxietudo de amissione illius.

13 *Obiectio.* Deinde obijcere aliquis potest in hunc modum, sicut aliquis potest esse beatus sine delectatione, & dilectione, si per potentiam Dei impedirentur, eodem modo posset aliquis intelligi beatus absque eo, quod actu securus esset de perpetua possessione beatitudinis: imo etiam, si anxius esset de amittenda visione, sicut cum timore, aut tristitia alterius mali posset esse beatus, vt in Christo accidit. *Solutio notandum.* Respondeo, diuersam esse rationem timoris, vel tristitiæ alterius cuiuscunque mali, & anxietudinis amittendi visionem, quia ipsa visio ex se potens est pellere omnem tristitiam, & timorem cuiuscunque alterius mali: potens autem non est impedire anxietudinem de amittenda seipsa. Nam si visio nō impediretur a Deo, esset causa vehementis delectationis, & fruitionis ipsius Dei clare visi, cum qua nullus timor, nulla tristitia de alio malo esse potest, vt disputatione illa 14. ex mente Aristotelis dictum est, at vero delectatio summa de Deo clare viso orta ex visione nō sufficiet impedire timorem, & anxietudinem de ipsa visione amittenda: quinimo, vt supra dicebamus, quo maior fuerit visio, & delectatio, eo magis crescet timor, & anxietudo de amissione ipsius, vt probatum est. Ex quo fit, vt visio sine perpetua duratione sufficiens non sit ad explendum omne hominis desiderium, & ad tollendum omnem timorem, & anxietudinem, ac proinde non mereatur nomen veræ beatitudinis: nam quæ vere beatitudo vocanda est, debet saltem ex se sufficiens esse ad explendum omne hominis desiderium, & pellendum omnem timorem, & anxietudinem.

Probatur Porro autem visionem non perpetuam ad hoc sufficientem non esse, facile ostendi potest: quia aut ille, qui videt Deum visione, quæ tempore finienda est, non attendit, vtrum illa sit futura perpetua, an solum per tempus duratura; aut attēdit ad illius durationem. Si non attendit ille, quidem anxius non erit de amissione visionis, nihilominus visio ex se sufficiens non est ad tollendam anxietudinem, & timorem, sed ratione ignorationis, & inconsiderantiæ quia videlicet homo ille non attendit malum, quod sibi imminet: si vero homo ille attendit ad durationem visionis, eodem modo talis visio ex se non est sufficiens ad id, quod di-
14 ximus: si enim vere sciat ille, id quod futurum est, visio non satiabit appetitum, nec tollet anxietudinem, vt patet. Si autem errore credat visionem duraturam in perpetuum, ipsa visio non satiabit, sed error, & deceptio anxietudinem tollet, aut impediet: tum etiam, vt ait Augustinus 11. de ciuit. capite 13. cum tali errore circa statum futurum non potest esse felicitas; hæc. n. sicut debet esse cum securitate, ita carere debet errore.

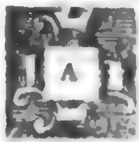
Cęterum dicet aliquis: quid si illa visio perpetuo futura esset, & tamen videns Deum nondū sciret, vtrum esset futura perpetua, an non. *Obiectio.* Respondetur, illum nihilominus futurum beatum, etiamsi errore deceptus crederet per tempus tantum duraturam, *Solutio.* quia ex se saltem cognita veritate, vt postulat status ille, sufficiens esset pellere omnem timorem, & anxietudine. Quod vero Augustinus loco citato non vult admittere felicitatem cum anxietudine de amissione illius, intelligendum est, *Occurrit testimonio. Augusti.* quando talis anxietas nascitur ex vera cognitione: tunc enim visio ipsa ex se, & non ex accidenti, sufficiens non esset satiare appetitum. Hic autē timor, & anxietudo amittendi visionē, non est de ipso Deo, quia, vt ostendimus disput. 15. capite 6. Deus nec potest esse obiectum timoris, nec tristitiæ: sed est de amissione ipsius Dei visi, tanquam de integro obiecto non distincto secundum suppositum a nobis, sed habentis rationem formæ nobis inhærentis.

Solutio argumentum Durandi. Ex his facile diluuntur argumenta prioris sentētię. Ad prius, quod erat Durandi fatemur visionem vnius diei, & perpetuam esse eiusdem speciei in genere visionis, sed non habere eundem effectum in animum, vt constat. Nomen autem beatitudinis impositum est, non ad significandam visionem secundum suam speciem, sed cum tali effectu, nempe, quæ possit animum omnino sedare: hic autem prouenit ex perpetua duratione, ac proinde sola visio perpetua hoc nomen meretur.

Ad posterius argumētum, quod erat Gab. dicimus securitatem non esse peculiarem aliquam actionem intellectus, aut voluntatis, sed esse ipsam delectationē de visione sine timore. 15 *Solutio argumen. Gabr.* Nascitur aūt hæc delectio sine timore ex visione ipsa, vel quia homo credit perpetuā fore, vel q a non credit oppositū: quare reflexa notitia de futura duratione non est de rōne beatitudinis, sed hoc solum, vt saltē ex se visio illa sedare possit animū, & anxietudinem tollere: quocirca, licet securitas esset actus specialis voluntatis, nihil concludere argumentum, quia ille non esset de essentia beatitudinis, neque hoc nostra opinio contendit: sed tota beatitudinis ratio in eo esset, vt visio ex se sufficiens esset securum reddere animum videntis, licet actu non redderet securum. *Caietan.* Cetera, quæ hic notat Caietanus de mensura beatitudinis, vberius a nobis dicta sunt 1. p. disp. 36. c. 2.

ARTICVLVS V.

Vtrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.



AD quintum sic proceditur, Videtur, quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessarijs: sed nihil est homini tam necessarium quam id, quod per finem vltimum consequitur. Ergo hoc naturæ humanæ non deest: potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

Inf. q. 62. ar. 1. 2. & 3. Et 1. q. 12. art. 4. & q. 94. ar. 1. Et 4. d. 49. q. 1. ar. 6. Et 3. contra g. 2. 147. 157. et 159. principio. Et Ro. 1. lec. 6. fin.

Præterea. Homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior: sed irrationales creaturæ per sua naturalia possunt consequi suos fines: ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

Præterea. Beatitudo est operatio perfecta secundum Philosophorum. Eiusdem autem est incipere

pere rem, & perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus: videtur quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

Sed contra. Homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum, & voluntatem. Sed vltima beatitudo sanctis præparata excedit intellectum, & voluntatem, Dicit enim Apost. 1. ad Cor. 2. Oculus non vidit, & auris non audiuit, & in cor hominis non ascendit quæ præparauit Deus diligentibus se. Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

Respondeo dicendum, quod beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia eo modo quo, & virtus in cuius operatione consistit, de quo infra dicetur. Sed beatitudo hominis perfecta (sicut supra dictum est) consistit in visione diuinæ essentię. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam, non solum hominis, sed omnis creaturæ, vt in primo ostensum est. Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturæ est secundum modum substantię eius: sicut de intelligentia dicitur in lib. de causis, quod cognoscit ea, quæ sunt supra se, & ea quæ sunt infra se secundum modum substantiæ suę: omnis autem cognitio, quæ est secundum modum substantiæ creatę, deficit à visione diuinæ essentiæ, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Vnde nec homo nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem vltimam per sua naturalia.

quæst. 63.

q. 5. art. 5.

q. 12. ar. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut natura non deficit homini in necessarijs quamuis non dederit sibi arma, et tegumenta, sicut alijs animalibus, quia dedit ei rationem, & manus quibus possit hęc sibi acquirere: ita nec deficit homini in necessarijs, quamuis non daret sibi aliquod principium, quo posset beatitudinem consequi, hoc enim erat impossibile: sed dedit ei liberum arbitrium quo possit conuerti ad Deum, qui eum faceret beatum; quæ enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, vt dicitur in 3. Ethicorum.

Ad secundum dicendum quod nobilioris conditionis est natura quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura, quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum: licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio: vt Philosophus dicit in 2. de cælo: sicut melius est dispositus ad sanitatem, qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. & ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc diuino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quæ huiusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Cap. 3. post med. tom. 10. 5.

A tex 60. vsq; ad 66 tom. 2.

Ad tertium dicendum, quod quando imperfectum, & perfectum sunt eiusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt: non autem hoc est necesse, si sunt alterius speciei: non enim quicquid potest causare dispositionem materiæ, potest vltimam perfectionem conferre. imperfecta autem operatio quæ subiacet naturali hominis potestati, non est eiusdem speciei cum operatione illa perfecta quę est hominis beatitudo, cum operationis species dependeat ex obiecto. Vnde ratio non sequitur.

Notatio circa Articulum.

Prior conclusio est: *Beatitudo imperfecta, quæ in hac vita habetur, acquiri potest ab homine per sua naturalia eo modo, quo & virtus in cuius operatione consistit*: Posterior conclusio: *Beatitudo perfecta, quæ est ipsa visio Dei, non potest ab homine comparari per sua naturalia.* Circa priorem conclusionem obseruandum est primum, ex sententia doctoris Angelici beatitudinem imperfectam, & veluti inchoatam in hac vita, quæ est in exercitio virtutum, ita ab homine comparari per sua naturalia, vt non excludatur auxilium gratiæ mouentis, vt constabit ex tota quæstione 109. Dicit autem, hominē per sua naturalia consequi imperfectam beatitudinē huius vitæ eo sensu, quo infra quæst. 63. articulo 1. dixit, virtutem inesse homini a natura, eo quod insit homini naturalis inclinatio ad virtutē, & principia quædam naturaliter nota ad bene agendum. Nihilominus docet perfectionem, & consummationem virtutū nō inesse hominis a natura, sed exercitio comparari, ad quod non negat necessarium esse auxilium gratiæ. Et hanc doctrinam intelligit de virtutibus quas vocant acquisitas: nam de infusis ait in eodem articulo omnino esse ab extrinseco, quia sunt per infusionem. Quocirca in hoc articulo videtur loquutus de beatitudine imperfecta huius vitæ, quæ consistit in exercitio virtutū acquisitarum: nam si loqueretur de beatitudine, quę est in exercitio virtutum infusarum, eadem ratio illius esset, & beatitudinis alterius vitæ. Deinde obserua, Sanctum Thomam hic constituere beatitudinē huius vitæ in exercitio virtutum, vt nos etiam notauimus supra disputatione 12. cap. 3.

16 *Prima conclusio.*

Secunda conclusio.

Obseruandum circa primā conclusionem.

ARTICVLVS VI.

Vtrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturæ.



AD sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicuius superioris creaturæ, scilicet angeli. Cum enim duplex ordo inueniatur in rebus: vnus partium vniuersi adinuicem, alius totius vniuersi ad bonum quod est extra vniuersum: primus ordo ordinatur ad secundum, sicut ad finem, vt dicitur 12. meta. sicut ordo partium exercitus adinuicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem: sed ordo partium vniuersi adinuicem attenditur secundū quod superiores creaturæ agunt in inferiores; vt in primo dictum est. Beatitudo autem consistit in ordine ho-

Tex. 52. et 53. tom. 3.

1. p. q. 21. ar. 1. ad 3. argum.

minis ad bonum, quod est extra vniuersum, quod est Deus, ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet Angeli, in hominem homo beatus efficitur.

Præterea. Quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est actu tale. Sicut quòd est potentia calidum, fit actu calidum: sed homo est in potentia beatus: ergo potest fieri actu beatus per Angelum qui est actu beatus.

Q.3.ar.5. Præterea. Beatitudo consistit in operatione intellectus, vt supra dictum est: sed Angelus potest illuminare intellectum hominis: vt in primo habitum est, ergo angelus potest facere hominem beatum.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 83. Gratiam, & gloriam dabit Dominus.

Respondeo dicendum, quod cum omnis creatura naturæ legibus sit subiecta (vtpote habens limitatam virtutem, & actionem) illud quod excedit naturam creatā, non potest fieri virtute alicuius creaturæ: & ideo si quid fieri opporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo: sicut suscitatio Art. præc. mortui, illuminatio cæci, & cętera huiusmodi. Ostensum est autem quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam: vnde impossibile est quod per actionem alicuius creaturæ conferatur: sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta: si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa, et de virtute, in cuius actu consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod plerumque contingit in potentijs actiuis ordinatis, quod perducere ad vltimum finem pertinet ad supremam potentiam inferiores vero potentiæ coadiuuāt ad consecutionem illius vltimi finis disponendo: sicut ad artem gubernatiuam, quæ præest nauifactiuæ, pertinet vsus nauis, propter quem nauis ipsa fit. Sic igitur in ordine vniuersi homo quidem adiuuatur ab Angelis ad consequendum vltimum finem secundum aliqua præcedentia quibus disponitur ad eius
14 consecutionem: sed ipsum vltimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

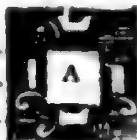
Ad secundum dicendum, quod quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum, & naturale potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit: sed si forma existit in aliquo imperfecte, & non secūdum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum: sicut intentio coloris qui est in pupilla, non potest facere album. Neque etiam omnia quæ sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere, & illuminare: sic enim illuminatio, & calefactio essent vsque ad infinitum: lumen autem gloriæ per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum esse naturale, in qualibet autem creatura est imperfecte, & secundum esse similitudinarium vel participatum, vnde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum: quod angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris Angeli quantum ad aliquas rationes diuinorum operum non autem quantū ad visionem diuinæ essentiæ: vt in primo dictum est: ad eam enim videndam omnes immediate illuminantur a Deo. 1.p.q.106 ar.1.ad 1. & 2. arg.

Conclusio negat, & satis nota est.

ARTICVLVS VII.

Vtrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo.



AD septimum sic proceditur. Videtur, quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc, vt beatitudinem consequatur a Deo. Deus enim cū sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agēdo materiam aut dispositionem materiæ, sed statim potest totum producere: sed opera hominis cum non requirantur ad beatitudinem eius sicut causa efficiens (vt dictū est) non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert. Infra q. 6. introductione. Et 1.q. 62. ar.5. ad 1. Et 6. pusc. 3. cap. 173. art. præc.

Præterea. Sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita, & naturam immediate instituit: sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente, vel actione creaturæ: sed statim fecit vnumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur, quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

Præterea. Apostolus dicit Ro. 4. Beatitudinem hominis esse, cui Deus confert iustitiam sine operib. non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed contra est, quod dicit Joan. 13. Si hæc scitis, beati eritis, si feceritis ea. Ergo per actionem ad beatitudinem peruenimus.

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis (vt supra dictum est) requiritur ad beatitudinem, 4.ar.4. cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad vltimum finem, quæ ita exigitur ad consecutionem vltimi finis, sicut debita dispositio materiæ ad consecutionem formæ: sed ex hoc non ostenditur, quod aliqua operatio hominis debeat præcedere eius beatitudinem. Posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, & finem consequentem: sicut quandoque simul materiam disponit, & inducit formam; sed ordo diuinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat. Vt enim dicitur in secundo de cęlo. Eorum tex.64.65. quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid vno motu, aliquid pluribus: habere autem perfectum bonū sine motu conuenit ei quod naturaliter habet illud: habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei: vnde solius Dei propriū est quod ad beatitudinem non moueatur per aliquam operationem præcedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturā creatam 66.&c.2.

nulla

nulla pura creatura conueniēter beatitudinem consequitur absque motu operationis per quam tendit in ipsam: sed Angelus qui est superior ordine naturę, quam homo, consecutus est eam ex ordine diuinæ sapientiæ vno motu operationis meritoriæ, vt in primo expositum est. Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, quę merita dicuntur. Vnde etiam secundum philosophum beatitudo est pręmium virtuosarum operationum.

q.62.ar.5. lib.1.Ethi. c.9. & lib. 10.c.6. 7. & 8.10.5.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio hominis non præexigitur ad consecutionem beatitudinis propter sufficientiam diuinæ virtutis beatificationis: sed vt seruetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturæ præcedente, quia sic instituit prima indiuidua specierum, vt per ea natura propagaretur ad posteros: & similiter quia per Christum qui est Deus, & homo, beatitudo erat ad alios deriuanda, secundū illud Apostoli ad Hebr. 2. qui multos filios in gloria adduxerat, statim a principio suæ conceptionis absque aliqua operatione meritoria præcedente anima eius fuit beata: sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptizatis subuenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam: licet desint in eis merita propria, eo quòd per baptismum sunt Christi membra effecti.

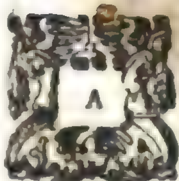
Ad tertium dicendum quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam iustificantem. Quæ quidem nō datur propter opera præcedentia. Non enim habet rationem termini motus vt beatitudo, sed magis est principium motus, quo ad beatitudinem tenditur.

Conclusio est affirmans: de qua satis, superque per totum tractatum de gratia dicemus ostendentes contra hæreticos nostri temporis necessitatem operum ad iustificationem, & ad consequendam vitā ęternam. Hic vero præter rem aliqui disputant, an meritum, & præmium beatitudinis in eodem instanti simul esse possint: de hoc tamen fusius a nobis disputatum est 1. parte disp. 229. cap. 4. & 5.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum omnis homo appetat beatitudinem.

Inf. q. 10. ar. 1. & 2. Et 1. q. 19. ar. 1. & 2. co. Et 1 cōt. c. 88. & li. 3. c. 97. co. 3. & veri. q. 22. ar. 5. & 6. Et in al. q. 6. cor. & ad 7. 9. & 3 Ethi. co. & li. 3 de anima, tex. 29. 3. & 49 to. 2 q. 3. ar. 2.



AD octauum sic proceditur. Videtur, quod non omnes appetant beatitudinem: nullus enim potest appetere quod ignorat: cum bonum apprehensum sit obiectum appetitus, vt dicitur in 3. de anima sed multi nesciunt, quid sit beatitudo, quod (sicut Aug. dicit in 13. de Tri.) patet ex hoc, quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis: quidam in virtute animæ: quidam in alijs rebus: non ergo omnes beatitudinem appetunt.

Præterea. Essentia beatitudinis est visio essentiæ diuinæ: vt dictum est: sed aliqui opinantur hoc esse impossibile, quod Deus per essentiam ab homine videatur: vnde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

Pręterea, Aug. dicit in 13. de Trinit. quod beatus est, qui habet omnia, quæ vult, & nihil male vult: sed non omnes hoc volunt. Quidam enim male aliqua volunt, & tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

c. 4. circa princ. to. 3. c. 5. et 5. 10.

Sed contra est quod Aug. dicit 13. de Trinit. Si vnus dixisset. Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate: quilibet ergo vult esse beatus.

c. 3. cir. fin. tom. 3.

Respondeo dicendum, quod beatitudo dupliciter potest considerari. Vno modo secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est, quod omnis homo beatitudinem velit: ratio autem beatitudinis communis est, vt sit bonum perfectum, sicut dictum est: cum autem bonum sit obiectum voluntatis perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit: vnde appetere beatitudinem, nihil aliud est quam appetere vt voluntas satietur: quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem quantum ad id, in quo beatitudo consistit, & sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt, cui rei communis ratio beatitudinis conueniat, & per consequens quantum ad hoc non omnes eam volunt. Vnde patet responsio ad primum.

q. 1. ar. 5. 7

Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit, quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diuersum secundum rationis consideratione: ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, & tamen vno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni & perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis, & sic naturaliter, & ex necessitate voluntas in illud tendit, vt dictū est. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operatiuæ, vel ex parte obiecti; sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

In corp. ar. & q. 1. a. 4

Ad tertium dicendum, quod ista diffinitio beatitudinis quam quidam posuerunt, Beatus est qui habet omnia quæ vult: vel cui omnia optata succedunt, quodammodo intellecta est bona, & sufficiens: alio vero modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quæ vult homo naturali appetitu sic verum est quod qui habet omnia quæ vult, est beatus: nihil enim satiat naturalem hominis appetitum nisi bonum perfectū, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his quę homo vult secundum apprehensionem rationis sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam, inquantum huiusmodi habita impediunt hominem, ne habeat quæcumque vult naturaliter: sicut etiam ratio accipit, vt vera interdum quæ impediunt à cognitione veritatis, & secundum hanc considerationem August.

Locis in argum. seu cō tra citat.

addit

addit ad perfectionem beatitudinis, quod nihil mali velit: quamuis primum posset sufficere si recte intelligeretur, scilicet beatus est qui habet omnia quæ vult.

Conclusio. Conclusio est. *Omnes homines appetunt beatitudinem in vniuersum, beatitudinem tamen in singulari non omnes appetunt.* Hoc discrimen inquit S. Thomas nasci ex eo, quod omnes cognoscunt beatitudinem in vniuersum: tamen non omnes cognoscunt rem singularem, in qua ratio beatitudinis reperitur: nam si eam cognoscerent, proculdubio nullus esset, qui eam etiam non appeteret.

An insit creaturæ rationali naturalis appetitus suæ beatitudinis.

DISPVT. XXII.

Quatuor opiniones scholasticorum, cap. 1.
Prior pars veteris opinionis à priore probatur. cap. 2.
Eadem pars à posteriori ostenditur. cap. 3.
Quomodo posterior pars eiusdem opinionis ab alijs confirmatur, cap. 4.
Eiusdem partis vera explicatio, & confirmatio, cap. 5.

Quatuor opiniones Scholasticorum.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*



Ræsens controuersia non tantum est de appetitu creaturæ rationalis ad beatitudinē in vniuersum, sed etiam de appetitu ad beatitudinem in singulari, hoc est, de appetitu ad videndum Deū, cuius visio est nostra beatitudo. Difficultas autem non est, an creaturæ rationali insit appetitus ad beatitudinem vtroque illo modo, nam extra controuersiam est, omnem creaturam rationalem appetere suam beatitudinem, sed quæstio est, an talis appetitus sit dicendus naturalis, de qua re non est vna omnium Scholasticorum sententia. *Scotus.* Prima igitur sit Scoti, in 4. dist. 49. q. 9. & 10. §. *Respondeo ad primam quæstionem*, & in 1. q. 1. prologi. §. *ad primum licet procedat.* sub finem, & §. *Ad quæstionem igitur*, & sequētibus, qui affirmat omni creaturę rationali inesse naturalem appetitum, non quem vocant elicitum, sed innatum per modum potentiæ, aut inclinationis in actu primo non solum ad beatitudinem in vniuersum, sed etiam ad eam singulari, nempe ad videndum Deum: quinimo, hunc esse summum, maximumque appetitum, qui esse potest in creatura rationali: quam sententiam, me iudice, postea sequuti sunt *Durand.* Duran. in 4. dist. 49. quæst. 8. nu. 8. *Paludan.* Palud. quæst. 7. ar. 1. concl. 1. & 2. *Maior.* Maior q. 6. & clarius *Sotus.* Sotus quæst. 2. ar. 1. & lib. 1. de natura & gratia cap. 4. Cum autem hi omnes concedant huiusmodi appetitum omni creaturæ rationali, variant tamen in assi- 2 gnando proximo subiecto illius: cum enim appetitus non insit proxime substantię creaturę rōnalis, sed me dia aliqua facultate, intellectus nimirum, aut voluntatis, de proximo subiecto varie sentire potuerūt. *Scotus.* Scotus, qui censet beatitudinē nostrā esse fruitionē Dei, quæ est affectus volūtatis, consequēter, suisq; principijs consentaneę docet, hunc naturalē appetitū proxime inesse volūtati, nēpe ad fruitionē, quæ est propria illius perfectio, & nostra beatitudo secundū opinionē *Durand.* ipsius. Durandus vero eodē modo consentaneæ sensit talem appetitum proxime inesse intellectui, quia existimauit, beatitudinem nostram esse visionem, quæ est perfectio voluntatis. Verum Paludanus, & Sotus, *Paludan. Sotus.* qui putant se in hac re sequi sententiam Scoti, minime secum constantes, nec suæ doctrinæ memores arbitrantur hunc appetitum proxime inesse voluntati, cum tamen dicant beatitudinē nostram esse visionem Dei. Hoc autem probat Sotus, quia homo est, qui appetit beatitudinem, & appetitus totius hominis est voluntas, non aūt alia potentia, ergo in voluntate, & non in alia potentia est talis appetitus, & inclinatio. Non negat Sotus esse in intellectu naturalem appetitum innatum per modum inclinationis ad visionem, sed cōtendit naturalem appetitum totius hominis ad beatitudinem esse in voluntate. Paludanus vero eadem fere ratione idem probat. Nam sicut quælibet potentia se habet ad suam perfectionem, quam dicitur appetere, & ad quam dicitur inclinari, sic se habet voluntas ad appetendas perfectiones omnium potentiarum, & totius subiecti, eo quod in voluntate est communis, & generalis quidam appetitus: sicut enim appetitus elicitus voluntatis est vniuersalis circa omnem perfectionem, ita etiam appetitus habitualis voluntatis, qui est per modum potentiæ, est vniuersalis.

Ceterum, neq; Paludanus, nec Sotus assecuti sunt 3 mentem Scoti, & Durandi, quos ipsi se sequi arbitrantur. *Paluda. & Sotus non assequūtur mentē Scoti.* Nam Scotus, & Durand. non loquuntur de appetitu habituali per modum potentiæ, qui est principiū appetitus, & desiderij eliciti: hunc enim appetitū esse in voluntate non negaret Duran. nec ipsum tribueret intellectui: sed loquuntur de appetitu per modum inclinationis potentiæ ad recipiendam beatitudinem, tanquam propriam perfectionem: in quo sensu consentaneæ suis principijs philosophati sunt.

Suam igitur sententiam probat Scotus tribus rationibus, quibus confirmat tria, quæ dixit. *Probat Scotus suam sententiā.* Primo quidē esse naturalem appetitum, sic ostendit: quia natura, aut potentia non potest non inclinari in suam perfectionem, per quam nata est perfici: quod adeo necessarium est, vt si tollatur inclinatio ad talem perfectionem, necesse sit & ipsam naturam, seu potentiam de medio tolli: sed beatitudo est perfectio potentiæ, & 4 creaturæ rationalis, ergo in voluntate, & creatura rationali est appetitus naturalis ad illam. Secundo, hūc appetitum esse summum, probat, quia natura, & potentia summe inclinantur in summam perfectionem beatitudo autem est summa perfectio creaturæ rationalis, ergo creatura rationalis summo modo in eam inclinatur.

Tertio hunc appetitum esse ad beatitudinem in singulari, hoc est, ad visionem, sic demonstrat. Hic appetitus, quem hactenus ostendimus inesse creaturæ rationali, est ad perfectionē, quæ ipsi inesse debet, perfectio autē inhęrens ei est beatitudo nō in vniuersum, sed in singulari, ergo hic appetitus est ad beatitudinē in singulari. Porro aūt hunc appetitū naturalem non esse ad beatitudinem in vniuersum, sed ad eam in singulari, facile etiam probari potest ex differentia inter appetitum elicitum, qui sequitur cognitionem, & innatum, qui sequitur naturā: quod elicitus, qui sequitur cognitionē, fertur ad id, quod cognitione apprehēditur, cumq; apprehendatur beatitudo in vniuersum, vt bonum, ad illā hoc modo ferri pōt: at vero appetitus innatus, cum sequatur naturā, solū est ad eam perfectionē, qua natura re ipsa perficitur. Ex quibus omnibus colligit Scotus, Deum, prout est obiectū nostrę beatitudinis, esse finem nostrum naturalem, & ita ad ipsum videndum inesse appetitum naturalem creaturæ rationali, neque aliquid obstare, quod Deus, qui est obiectum beatitudinis nostræ, tantum sit consequendus supernaturali modo.

Eandem sententiā de appetitu naturali quarto pro 5 bare possemus ratione Soti. *Alia ratio ex Soto.* Nam, si facta reuelatione per fidem beatitudinis nostræ in singulari, statim homo naturaliter appetit beatitudinē in singulari, quam per

Secunda opinio distinguit de natura absolute, & vt ordinata ad finem supernaturalem. Caiet. Conrad.

Secunda opinio est Caiet. supra q.3.art.8. & Conradi ibidem, & eiusdem Caiet. 1.p.q.12.art.1. qui docent creaturam rationalem dupliciter considerari posse. Primum absolute secundum se, deinde, prout ordinata est per fidem ad beatitudinem: inquiunt ergo priori modo non habere naturalem appetitum ad videndum Deum clare, vt in se est, & vt est nostra beatitudo, & auctor gratiæ: concedunt tamen, inesse naturalem appetitum cognoscēdi Deum, quid sit, prout comprehendi ur sub vniuersali numero causarum. Posteriori autem modo naturam consideratam dicūt habere naturale desiderium videndi Deum clare, vt in se est, & vt est nostra beatitudo: hoc autem desiderium nasci ex aliquibus effectibus gratiæ cognitis per reuelationem fidei. Quocirca, cum hi doctores loquātur de appetitu, & desiderio elicito, vt constat, hunc appeti-
6 tum naturalem tribuere debent voluntati. Huius opinionis meminit Ferr.3. contra gent. cap.51. & censet esse contra S.Thom. Primum, quoniam lib. illo c.49. inquit substātias separatas aliqua cognoscere de Deo per suam essentiam, & c.50. docet, non quiescere eorum naturale desiderium, donec videant clare Deum, sicuti est: concedit igitur S.Doctor appetitum naturalem videndi Deum in angelis nondum prædituis notitia fidei, sed sola notitia naturali cognoscentib. Deū. Tum etiam ratio, qua probat S.Thom. 1.p.q.12.art.1. & in hac 1.2.q.3. art.8. inesse creaturæ rationali naturale desiderium videndi Deum, non est de creatura rationali, quatenus reuelatione fidei instructa est, sed de ea, quatenus cognoscit in hac vita Deum, & affectus illius quacunque cognitione, vt inferius patebit. Quare S.Tho. non putauit hoc naturale desiderium oriri ex effectibus gratiæ per reuelationem notis, sed ex quocunque alio genere effectus. Adhæc 3.contra gent.cap.51. & 57. docet, hoc desiderium, & appetitum naturalem inesse omnibus hominibus: at non omnes habēt cognitionem, & reuelationem fidei.

Ferrar. S.Thom. S.Thom. S.Thom.

Tertia sententia distinguit de obiecto naturali, aut supernaturali visionis.

Tertia sententia est Ferrar. loco citato, qui duo docet. Vnum est, inesse cuicunque creaturæ rationali desiderium elicitum videndi Deum clare, prout in se est, nulla supposita notitia fidei, ex sola notitia effectuū naturalium. Nam hoc ipso, quod quis nouit hunc effectum esse a Deo, videre cupit ipsum Deum, tanquam causam illius in seipso. Alterum est, visionem claram Dei bifariam spectari posse. Primum, vt est visio obiecti supernaturalis beatitudinis: deinde, quatenus est visio primæ causæ omnium effectuum, inquit igitur, appetitum prædictum non dici naturalem, prout tendit ad Deum, & visionem illius priori modo, sed prout tendit posteriori modo: quare ad appetitum visionis priori modo existimat necessariam esse reuelationem fidei, in quo cum Caiet. conuenit: immerito igitur hic auctor referri solet pro prima sententia Scoti, & Dur.

7
Quarta opinio negat appetitum naturalem ad beatitudinem in singulari. Ratio.

Quarta opinio est recentiorum, qui docent nullum esse appetitum naturalem ad beatitudinem in singulari, sed solam capacitatem, & potentiam, quam vocant obedientialem. Quam sententiam confirmant, quia ad formam supernaturalem, qualis est beatitudo nostra in singulari, non potest esse potentia, & inclinatio, seu appetitus naturalis: talis enim est potētia, inclinatio, & appetitus, quale est obiectum, seu perfectio, ad quam refertur. Beatitudo autem nostra in singulari, nempe visio Dei, est forma, & perfectio supernaturalis, vt communis opinio fert, ergo. & potentia, inclinatio, & appetitus ad illam non potest dici naturalis, sed obedientialis merito nuncupari debet, quia agenti supernaturali inducenti talem formam ad nutum obedit. Hi autem doctores videntur hactenus loqui de appetitu innato, non elicito: de elicito autem etiam dicunt, non posse appellari naturalem, quia elicitus appetitus est affectus: omnis autem affectus sortitur nomen ex suo obiecto, ergo affectus circa obiectum supernaturale, qualis est visio, ac proinde desiderium circa illam, non debet dici naturale, quin potius supernaturale.

Prior pars verioris opinionis a priori probatur.

CAPVT II.



IAm vero, vt veriorem de hac re sententiam pronuntiemus, quædam præmittenda sunt. Primum est, duplicem esse appetitum: alter est elicitus, qui dicitur desiderium, & est actio quædam appetentis facultatis in rem futuram, diciturque inclinatio in rem quia est principium quærendi illam. Alter appetitus est innatus, qui tantum est per modum potentiæ, & inclinationis ad aliquam perfectionem, absque vllo actu electio desiderij: an vero appetitus elicitus dici possit naturalis, & qua ratione, inferius dicemus. 8 *Prima obseruatio.*

Secundo notandum est, hunc appetitum innatum, qui non est elicitus, semper oriri, & consequi potentiam aliquam: omnis enim potentia, hoc ipso, quod caret perfectione, quam potest habere, metaphorice dicitur illam appetere: comparatur enim cum illa per modū naturæ cognoscentis, & appetentis, quod nondum habet, sed habere potest. Quo fit, vt potentia naturalis secundum se comparetur per modum complacentiæ, & amoris cum sua perfectione, quatenus est sibi absolute conueniens: at vero potentia, quatenus priuata sua perfectione, comparatur per modum desiderantis illam, quam secundum se quodammodo dicitur amare, & non habet. Quocirca quatenus potentia priuata sua perfectione dicitur habere appetitum ad illam, & propterea vulgo dicitur, priuationem esse causam appetitus, non quia ex priuatione oriatur aliquid reale, quod sit, aut dicatur appetitus, sed quia potentia carens sua perfectione comparatur desideranti id quod non habet, in nobis enim cognoscentibus desiderium est circa bonum, quo caremus. Tertio obseruare oportet discrimen inter appetitum innatum, & elicitum, nam cum omnis appetitus consequatur aliquam formam, ille, qui innatus est, consequitur formam naturalem, quæ dat esse naturale: ille vero, qui dicitur elicitus, consequitur formam apprehensam, & cognitionem, quia desiderium elicitum in cognoscentibus nascitur ex cognitione, quia fertur in id, quod cognitione apprehensum est. 9 *Secunda obseruatio.* *Tertia obseruatio de discrimine inter appetitum innatum & elicitum.*

His iactis fundamentis, nostra sententia duas continet partes iuxta duas acceptiones appetitus, & inclinationis. Prior erit de appetitu innato, posterior erit de appetitu, & desiderio elicito. Circa priorem igitur partem existimo contra Scotum, Durandum, & alios primæ sententiæ, non esse in creatura rationali appetitum innatum, qui dici possit naturalis, ad beatitudinem, sed tantum esse appetitum, quem obedientialem appellare possumus, alij vero capacitatē vocāt. Quod quidem primum hac ratione probatur. Aut appetitus innatus creaturæ rationalis ad beatitudinem, & visionem, consequitur potentiam agentem, aut potentiam patientem: hoc enim genus appetitus consequitur genus aliquod potentiæ, omnis vero potentia aut est agens, aut patiens: appetitus autem innatus, qui est in creatura rationali ad beatitudinem, neutro modo potest dici naturalis: quoniam appetitus innatus ad aliquam formam ex eo solum dici potest naturalis, quia consequitur potentiam naturalem, nam qualis fuerit potentia ad aliquam formam, talis etiam erit inclinatio ad illam per modum desiderij, & appetitus: ergo, si potentia non est naturalis, inclinatio, & appetitus dici non poterunt naturales: atqui in creatura rationali nulla est potētia naturalis ad beatitudinem: ergo appetitus illius non potest dici naturalis. 10 *Ratio efficax, & à priori.*

11 *Non est in creatura rationali potentia naturalis ad beatitudinem.* Porro autem in creatura rationali nullam esse potentiam naturalem ad beatitudinem, facile monstrari potest, quoniam si esset aliqua potentia naturalis aut esset, agens, aut patiens: agens autem nulla est, quę dici possit naturalis. Nam quanuis in creatura rationali sit inchoata virtus, & potentia ad videndum Deum, tamen, cum hæc compleri debeat principio aliquo supernaturali, nempe lumine gloriæ, & ipsa visio sit affectus ordinis, quem vocant supernaturalem, potentia, quam habet innatam creatura rationalis non potest dici naturalis, tametsi natiua, & innata vocari possit, vt inferius explicabimus. Etenim potentia agens dicenda est naturalis ex effectu, cuius est causa. & sane nullus hactenus dixit esse in homine potētiam naturalem ad videndum Deum, sed obedientialem, non qualem recentiores nonnulli constituunt in quauis re vt instrumento ad quemcunque effectum respectu Dei principalis agentis, quam commentitiā esse ostendimus 1. par. disput. 176. c. 4. sed quia in nobis est natiua quædam virtus inchoata, quæ adiuta supernaturali principio est causa visionis Dei, quæ est supernaturalis ordinis.

De passiua id ostenditur. Præterea, neque potentia passiua creaturæ rationalis ad beatitudinem, & ad visionē Dei potest dici naturalis, sed obedientialis tantum capacitas, quoniam potentia passiua dici solum potest naturalis ex forma quam recipere potest: visio autē Dei, & beatitudo nostra est forma supernaturalis, sicut fides, gratia habitualis, & vnio hypostatica: ergo ad illam non est potētia

12 passiua naturalis; alioquin, & ad vnionem hypostaticam, & gratiam habitualem esset etiam inclinatio naturalis. *Scotus.* Quare vt Scotus defenderet in nobis appetitū, & inclinationem naturalem ad beatitudinem, & visionem, consentanee suis principijs docuit, Deum clare visum esse finem naturalem creaturæ rationalis, & ipsam visionem esse perfectionem nostrā naturalem: quod tamen est contra communem Scholasticorum sententiam, vt notauimus 1. par. disp. 47 cap. 6. & disp. 21. capite 2. omnes enim communiter docent, visionem ipsam claram Dei esse perfectionem supernaturalem natura sua, & non tantū ex parte modi efficiendi illam, ac proinde Deus clare visus erit finis noster supernaturalis, quatenus acquirendus: eo quod ex visione, et Deo fit vnus integer finis, ita vt visio sit finis *quo*, Deus autem finis *qui*, iuxta ea, quę diximus supra d. 15. c. 3. & hūc nō possumus adipisci nisi adiuti virib. & potentia supernaturali gratiæ, & luminis gloriæ.

13 *Respondet Sotus rationi propositæ.* Ad hanc tamē rationem primo respondet Sotus loco allegato hūc appetitum innatum ad beatitudinem nostram, & visionem Dei non ideo dici naturalem, quia sit ad perfectionem, & terminum naturalem, sed quia oritur ex ipsis principijs naturæ. *Reijcitur.* Hoc tamen responsum nullius momenti est: nam si hoc sufficeret, vt appetitus ille innatus diceretur naturalis, eadem ratione capacitas, quæ est in natura humana ad dona gratiæ supernaturalia, & ad ipsam vnionem hypostaticam, dici posset naturalis appetitus, quod tamen nullus hactenus dixit. *August.* Nam vt ait Aug. lib. 1. de prædestinatione sanctorum cap. 5. *Posse habere fidē, sicut posse habere charitatem naturæ est hominum, habere autē fidē quemadmodum habere charitatem gratia est fidelium:* si ergo naturæ est hominum possibilitas habēdi fidem, & charitatem, erit etiam possibilitas ad vnionem cum persona verbi, ac proinde ex principijs naturæ profecta.

Secunda aliorum solutio. Secundo respondēt aliqui, capacitatem fidei, charitatis, & vnionis hypostaticæ esse quidem innatam ex principijs naturę ortam, nihilominus non dici naturalem inclinationem, aut appetitum, sicut dicitur capacitas beatitudinis, quia capacitas beatitudinis ordinatur ad beatitudinem, sicut ad proprium finem, capacitas vero aliorum donorum non ordinatur ad ea, sicut ad propriū finem. *Refellitur.* Verum solutio hæc inanis est: quid enim, obsecro, interesse videtur, capacitatem referri ad suam perfectionem, tanquam ad proprium finem hominis, aut non, vt talis capacitas dicatur appetitus na-

14 turalis? Quodsi hæ perfectiones sunt supernaturalis ordinis, & capacitas vnius non potest dici naturalis appetitus ad illam, quia supernaturalis ea est, eodem modo neque capacitas alterius dici poterit.

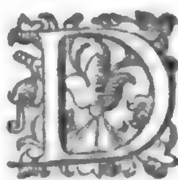
Tertio denique alij respondent cum Ferrariensi loco citato, terminum, & finem huius inclinationis innatæ esse visionem claram Dei solum secundum prædicata, quæ de ipso naturali ratione in hac vita cognosci possunt, vt quod sit vnus, sapiens, iustus &c. non secundum prædicata, quæ supernaturali reuelatione solum hic cognoscere possumus, vt quod sit trinus, quod sit pater, Filius, & Spiritus sanctus, &c. nam visio Dei secundum priora prædicata est naturalis ordinis, at vero secundum posteriora est supernaturalis. *Tertia solutio. Ferrar.*

Cęterum hoc responsum non minus friuolū est: nam cum visio clara Dei sit vna simplex, & omnino indiuidua, nec beatus per eam distinguat in Deo diuersa attributa, & prædicata, vt 1. parte disputat. 118. capite 2. a nobis monstratum est, tota visio erit supernaturalis hoc ipso, quod clara est, & ex principio supernaturali, nempe ex lumine gloriæ profecta. *Exploditur.* Et quāuis beatus videns Deum, sicuti est, ratione distingueret in ipso plura prædicata, quædam in hac vita naturaliter nota, quædā vero, quæ supernaturali reuelatione solum cognosci possunt, nihilominus visio clara secundum priora illa prædicata supernaturalis esset, quia ad hanc etiam necessarium esse lumen gloriæ supernaturale, vel secundum se, vel quia coniuncta esset necessario cum visione clara, secundum posteriora illa prædicata. Aut certe, si non esset ei necessario coniuncta, sed posset Deus clare videri secundum prædicata priora absque lumine supernaturali, & absque eo, quod videretur secundum posteriora, sequeretur, posse naturaliter clare Deum videri secundum priora prædicata absque eo, quod secundum posteriora videretur: quia secundum prædictam solutionem talis visio esset naturalis, vt diximus, nec a supernaturali principio profecta. 16

Quarta solutio. Quarto respondent alij, visionem claram Dei esse naturalem secundum suam substantiam, supernaturalem autem solum secundum modum: quæ solutio colligi videtur ex Scoto locis allegatis in primo capite, vbi nullam formam supernaturalem secundum substantiam agnoscit, sed solum ex parte modi efficiendi illam. *Scotus. Reijcitur.* Verum iam ostendimus 1. parte quæstione 1. articulo 1. dubitatione posteriori, & disputatione illa 114. capite 2. esse aliquas formas suapte natura, & essentia supernaturales, & non tantum ex parte efficientis: quod si aliqua concedi debet, maxime ipsa visio clara Dei. Adde etiam, quod in ipsa visione Dei non posset assignari modus ex parte efficientis, ratione cuius solum diceretur supernaturalis, vt manifeste patet: aut, si placet, assignent aduersarij talem modum, & eadem ratione constitui poterunt plura alia in ordine supernaturali, quæ hactenus a nullo constituta sunt: & hactenus de priori ratione prioris partis huius nostræ sententiæ.

Eadem pars a posteriori ostenditur.

CAPVT III.



Deinde eadem opinio confirmatur, quia quoties est inclinatio naturalis ad aliquam formam, per quam potentia patiens perficitur, necesse est, esse etiam instrumenta, & principium efficiēs naturale, quod possit potentiam illam cōiungere cum illa forma, siue principium sit in eo, quod perfici dēt, siue in alio: ad consequutionē aūt beatitudinis, & visionis Dei non est principiū aliquod agens naturale, neq; instrumēta naturalia in ipsa creatura rōnali, neq; in alia natura, quæ possit hanc perfectionem beatitudinis coniungere cū potentia patiente, ergo inclinatio, & appe- 16 *Ratio a posteriori.*

& appetitus ad hanc formam, & perfectionem non est naturalis. *Arist. Caiet. Occurrit obiectioni.* Data opera dixi in maiori propositione, debere esse principium agens, seu instrumenta in ipso, qui perfici debet, vel in alio. Quod enim aliqui ex Arist. 1. de coelo cap. 8. cum Caiet. contendunt, debere esse instrumenta naturalia ad acquirendam perfectionem naturalē in eo, in quo est inclinatio naturalis ad aliquam formam, verum non est, nec secundū mentem Aristot. ille enim loco citato solum dixit, si astra natura sua haberent propensionē ad motum progressiuum per virtutem agentem, qualis est in animalibus, fore, vt haberent instrumenta ad talem motum, *Sotus.* quod longe diuersum est, vt recte notauit Sotus loco citato. Debere autem esse instrumenta naturalia, & virtutem naturalem agentem in eo, in quo est inclinatio naturalis ad perfectionem, aut in alio, ita certum est, sicut ad consequutionē finis naturalis necesse est esse

17 media naturalia. Nam si media solum essent supernaturalia, & virtus agētis supernaturalis, ipsa finis consequutio, & perfectio consequenda non posset esse naturalis: constat autem ex S. Thom. supra art. 5. & 6. a solo Deo agenti supernaturali posse concedi alicui beatitudinem, & visionem Dei, ergo inclinatio, & appetitus innatus ad illam non potest dici naturalis.

Obiectio. S. Thom. At obijciet quis hoc pacto, anima separata, vt ait S. Thom. 1. par. quæst. 66. art. 1. ad sextum, habet naturalem inclinationem, & appetitum innatum ad corpus, coniungi tamen non potest corpori ab agente naturali, & per instrumenta, aut virtutem naturalem, ergo aliqua inclinatio, & appetitus innatus est naturalis, cui non respondet virtus naturalis.

Solutio. Hæc tamen obiectio facile dilui potest. Nam quanuis anima separata cōiungatur iterum corpori, & eius appetitus ad corpus impleatur supernaturaliter, & nō naturaliter, sicut etiam appetitus ad beatitudinē, & visionem Dei supernaturaliter, & nō naturaliter impletur, cum tali appetui ipsa beatitudo, & visio confertur tamen vtraque operatio non est eodem modo supernaturalis. Operatio enim, qua coniungitur anima cum corpore, non est supernaturalis secundum substātiam suam, sed ex parte solum modi, eiusdem operatio vero, qua confertur homini beatitudo, & ita completur innatus eius appetitus ad illam, est supernaturalis secundum substantiam. Operatio autem supernaturalis, non secundum substantiam suam, sed ex parte solum modi efficiendi, non obstat, quo minus sit naturalis appetitus ad formam, seu perfectionem, quæ per talem operationem acquiritur, aut confertur: cū tamen, sit operatio, per quam acquiritur forma, & perfectio, sit supernaturalis secundum substantiam, inclinatio, & appetitus ad talem formā non possit esse naturalis.

28 Porro autem operationem, qua iterum coniungitur anima corpori, esse solum supernaturalē ex parte modi, illam vero, quam confert beatitudo, esse supernaturalem secundum substantiam, colligitur ex doctrina tradita 1. p. disp. 214. c. 2. illa enim operatio dicitur supernaturalis secundum modum tantum, qua producitur quidem aliqua res, quæ suapte natura est ordinis naturalis non exigente, neq; postulante id aliqua causa creata, a qua nata est produci qualis est restitutio oculi cæco, quē nulla causa creata poterat restituere, cum tamen ipsa oculi substantia a causa creata natura sua produci possit, & secundum se sit ordinis naturalis. Oculus enim restitutus, & genitus eiusdem omnino naturæ sunt, & solum ex parte modi efficiendi differunt, illa vero operatio dicitur supernaturalis secundum substantiam, qua producitur quidem res secundum substantiam supernaturalis, qualis est visio Dei, quæ producitur a Deo agente supernaturali. Quo fit, vt res illa, quæ suapte natura est ordinis naturalis, etiā si modo supernaturali producatur, deinde tamen modo naturali, & non supernaturali conseruari possit, vt oculus restitutus cæco, & coniunctio animę cum corpore post resurrectionem. At vero res illa, quæ secūdum suam naturam est ordinis supernaturalis non tantū fit ab agente, & actione supernaturali, sed etiam actione continua supernaturali ab agente supernaturali conseruatur; & ita non tantum Deus supernaturaliter producit in creatura rationali visionem Dei, & beatitudinem, sed etiam supernaturali actione ipsam continuo conseruat. Recte igitur esse potest appetitus naturalis ad formam acquirendam actione supernaturali solum ex parte modi, vt in anima separata ad coniunctionem cum corpore, quanuis esse non possit appetitus, & inclinatio naturalis ad formā acquirendam actione supernaturali, non solum ex parte modi, sed etiam secundum substantiam. 19 *Conclusio.*

Quomodo vnio ad corpus sit naturalis, explicatur magis. Adde etiā, quod hæc inclinatio animæ ad vnionem cum corpore aliquando completur ab agente naturali, & actione secundum substantiam, & secundū modum naturalem, vt cum primo creatur anima in corpore. Nam quanuis tunc fiat a Deo, tamen Deus tunc operatur modo naturali, & rem naturalem. operatur enim coniunctionem, quæ naturalis est, & exigente causa creata, quæ disposuit materiam, vt introduceretur anima a suo agente. At vero coniunctio beatitudinis, & visionis Dei cum anima, & inclinatione eius, nunquam fit actione naturali, neque naturali modo, vt satis constat, ergo ex vna ad aliam non licet argumentari ad colligendum idem genus appetitus naturalis ad vtranque.

Quomodo posterior pars eiusdem opinionis ab alijs confirmetur.

CAPVT IIII.



Inesse creaturæ rationali appetitum elicitū naturalem ad beatitudinē etiam in singulari. Osterior pars probabilioris sententiæ est de appetitu, & desiderio elicito: circa quam asserimus inesse creaturæ rationali desiderium, & appetitum elicitū beatitudinis in vniuersum, & in singulari, quod merito dici potest, & esse naturalis appetitus. In quam sententiam sic vniuersim propositam conueniunt nonnulli Theologi nostri temporis, in eius tamē explicatione non omnes eodem modo sentiunt. In primis tamen, tanquam certum supponendum est, S. Thom. in hoc articulo, & vbicunque de hac re disputauit, semper loquutum fuisse non de appetitu innato per modum potentiæ, sed de appetitu elicito, vt etiam ingenue fatentur Caietanus, & Ferrariensis locis allegatis, id quod facile ex eodem Sancto Thoma comprobari potest. 20 *Supponendum. S. Thom.* Nam in hoc articulo, & 1. 2. quæst. 12. art. 1. ea ratione colligit appetitum naturalem videndi Deum, quia visis effectibus desideramus videre causas: hinc autem manifeste colligit appetitum, & desiderium elicitum, quoniam appetitus, qui sequitur cognitionem, est elicitus, vt capite 2. notatione 3. dictum est: appetitus autem innatus non sequitur cognitionem, sed naturam. *Caiet. Ferrar. S. Thom.* Tum etiam, quia Sanct. Thomas locis prædictis hoc desiderium dicit esse admirationis, quæ solet esse causa inuestigandi causam, & desiderandi videre illam: desiderium autem, quod nascitur ex admiratione, elicitum est, & non innatum, vt manifeste patet.

Cur dicatur naturalis appetitus elicitus beatitudinis. Verum, qua ratione hic appetitus elicitus beatitudinis, & visionis Dei dicendus sit naturalis, varie sentiunt Theologi nostri temporis. Nonnulli arbitrantur ea ratione dici naturalem, quia viribus naturæ depromi potest, nec indiget auxilio supernaturali, eo quod non sit opus supernaturalis ordinis, aliquem sibi desiderare, & amare visionem, & quamlibet aliam perfectionem supernaturalem, etiam vnionem ipsam hypostaticam, id quod hac ratione confirmant. *Ratio.* Si Ethnico proponatur Deus vt vnus, & vt prima causa, & vltimus finis, nemo negabit eū posse diligi ab Ethnico amore, & appetitu elicito, qui fit ex proprijs viribus, naturalisque ordinis, & nō supernaturalis, & gratuitæ. *Bulla Greg. 13. & Pij 5.* Ad quod videtur definitum a Pio V. & Greg. 13. in

bulla edita contra Doctorem quendam Louaniẽsem in qua notantur quædam ipsius propositiones, inter
21 quas 34. propositio est huiusmodi, *Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur, vt auctor naturæ, & gratuiti, quo Deus amatur vt beatificator, est vana, & commentitia, & ad illudendum sacris literis, & plurimis veterum testimonijs excogitata*. Vbi Pontifices supponere videntur, esse amorem naturalem, & ex viribus naturæ depromptum circa Deum auctorem naturæ: si autem eidem Ethnico proponatur idem Deus vt trinus, & vt beatificator, quis ambigat eodem affectu ab ipso diligi posse? ergo appetitus elicitus videndi Deum, etiam vt trinus & beatificator est, dicendus est naturalis.

Non recte ab aliquib. fuit intellecta. Cæterum hi doctores eodem laqueo capiũtur, quo ipsi alios capere conati sunt: nã si ex prædicta propositione dãnata colligere eis liceret esse amorẽ naturalẽ, quo Deus diligitur vt auctor naturæ: colligere etiã nos possemus contra ipsos, non esse dicendũ amorem naturale, sed gratuitum, quo Deus diligitur, vt beatificator, & trinus est, quia propositio eodem tenore de vtroq; amore cum prædicta dist. loquitur.

Quare de amore naturali Dei in hoc sensu aliter Philosophandum existimo: nã de amore naturali dupliciter loqui possumus. Primũ, vt dicatur naturalis,
22 deprõptus ex viribus naturæ, absq; vllo genere peculiaris prouidentiæ, & auxilij gratiæ collati per Christum: & hoc pacto censeo amorem, quo quis diligit videre Deum, vt auctorem naturæ, & beatitudinis nostræ, non esse dicendum naturalẽ, sed semper esse pietatis opus, ac proinde ex aliquo auxilio gratiæ proficisci, vt fusius ostendemus infra disp. 194. c. 4. id quod non solum intelligo de amore amicitiæ, quo Deus ipse diligitur, vt in se bonus, sed etiam de amore concupiscentiæ, quo Deum nobis amamus, vt bonum nostrum per visionem futuram. Nihilominus dico, huiusmodi amorem concupiscentiæ erga Deum, quo Deum vt bonũ nostrum nobis diligimus, etiã si Deus cõsideretur videndus vt trinus, & secundum alia prædicata lumine solum fidei in hac vita nobis nota, non esse supernaturalis ordinis secundum substantiã suã, sicut est amor caritatis erga Deum. Id quod facile ex eo probatur, quia ad hunc amorem non datur nobis habitus aliquis infusus ordinis supernaturalis, vt manifestum est apud omnes antiquos Scholasticos, qui tres solũ habitus infusos erga Deum cõstituũt; fidei, spei, & caritatis. Spes. n. non est solum simplex amor
Ratio. concupiscentiæ, vt patet: si aũt hic amor esset ordinis supernaturalis, daretur nobis habitus supernaturalis infusus ad connaturaliter operandum, sicut ad alios actus supernaturales confertur. Porro aũt non tãtum esse auxilium gratiæ Christi ordinis supernaturalis, sed etiam ordinis naturalis secundum suam substantiam, ostendimus 1. par. disp. 88. cap. 1. & ostendemus
23 infra disp. 190. c. 12. vbi etiam diximus, qua ratione auxilium gratiæ Christi ad opera ordinis naturalis secũdum suam substantiam dici possit supra naturam nostram: an vero omnis amor amicitiæ erga Deum sit supernaturalis secundum suam substantiam, dicendũ est infra disp. 19. c. 2. Quod vero afferebatur ex propo-
Explicatur Bulla propositio. sitione illa, nullius momenti est, quia, vt vberius dicemus in illa disp. 195. c. 4. in illa bulla multæ propositiones illius Doctoris damnantur vt piarum auriũ offensiuæ, & scandalosæ, quia nimis seuera censura ille Doctor vtebatur contra aliorum piorum virorum opiniones: & huiusmodi censuram continebat propositio illa 34. ac proinde merito a Pontificibus notatur. An vero possit quis amare Deum ex viribus proprijs sine vllo auxilio gratiæ Dei, vel ẽt amore naturali secundum substantiam, & an ibi definiatur esse duplicem amorem amicitiæ erga Deum, alterum supernaturalis ordinis, alterum naturalis, loco citato videbimus, vbi fusius prædicta definitio explicabitur. Verum, quamuis hæc ita sint, alio diuerso sensu existimo appetitum elicitum videndi Deum appellatum fuisse a Sancto Thoma naturalem, vt sequenti capite dicemus.

Eiusdem partis vera explicatio, & confirmatio.

CAPVT V.



Ensus igitur S. Tho. est, appetitum, & desiderium beatitudinis ad videndum Deum eo modo vocari naturale, quo aliqui affectus voluntatis dicuntur naturales: & hoc eodẽ sensu dixisse Arist. 1. metaphy. c. 1. *Omnes homines naturaliter scire desiderant*: sub quo vniuersali desiderio sciẽdi continetur etiam desiderium videndi Deũ. Porro aũt Arist. loqui de appetitu elicito, quem vocamus desiderium, plane docent Caiet. 1. p. q. 78. art. 1. & q. 82. art. 24
2. & Ferra. loco citato, & 1. contra gent. c. 4. atq; ex ratione, quam ibidem subiungit ipse Arist. aperte colligitur. Inquit. n. *Huius signum est dilectio sensuum*, ac si dicat, inde colligimus, omnes homines naturaliter desiderare scire, quia videmus quemlibet hominem diligere sensus: ex amore igitur elicito, quo diligimus sensus, infert ille desiderium elicitum. Quare deceptus videtur Scotus in illud primum c. lib. 1. metaphys. & Iauellus ibidem q. 3. & alij qui Arist. interpretantur de appetitu, & desiderio innato, siquidem ratio illa inepte ab eo adducta esset, vt patet. *Arist. Caiet. Ferrar. Scotus. Iauellus.*

Prædictum autem sensum, quo explicauimus desiderium elicitum beatitudinis, & videndi Deum, dicendum esse naturale docent Caiet. & Ferra. superius allegati, nẽpe eo modo, quo multi voluntatis affectus eliciti dicuntur naturales, hoc est, vt explicãt prædicti auctores, necessarij aliquo modo. Nam, vt cõstat ex S. Tho. infra q. 10. art. 1. voluntas duobus modis operatur, altero, vt natura, altero vero, vt voluntas. Modus operandi instar naturæ cõmunis est ipsi voluntati, & alijs agentibus, nẽpe cum determinatione, & necessitate ad vnam partem: modus autem proprius volun- 25
tatis, vt voluntas est, idem est, quod modus libertatis, hoc est, indifferentiæ ad vtramque partem. Ea igitur, quæ appetimus per modum naturæ cum determinatione ad vnam partem, dicimur appetere naturaliter, & eorum appetitus elicitus dicitur naturalis, & hac ratione concedit S. Doctor infra q. 10. artic. illo 1. nos quædam appetere naturaliter: affert aũt exemplum appetitus, quo appetimus vitam, sensum, & scientiam. *Desideriũ elicitũ beatitudinis dicitur naturale, quia aliquo modo necessarium. Caiet. Fer. S. Thom. S. Thom.*

Verum, cum duplex sit modus operandi cũ necessitate, & determinatione ad vnã partem, dupliciter cõtingere poterit appetitus elicitus naturalis: est. n. alter modus necessitatis quoad exercitium, nempe qñ ita aliquid vult voluntas, vt non possit non velle: alter aũt, quoad specificationẽ, nempe, qñ ita vult aliquid, vt non possit illud odio habere, aut velle oppositum. Cũ igitur voluntas ita necessario appetat beatitudinẽ in vniuersum, & visionem Dei, vt non possit eã odio habere, aut velle oppositum; iure optimo talis appetitus debet appellari naturalis, hoc est, per modum naturę tendentis in rem concupitam. Qua etiam ratione idem S. Doctor 2. 2. q. 166. art. 2. docet, studiositatem esse virtutem, quæ moderatur affectum naturalem sciendi, ne reddatur curiosus, & in vitium declinet. At dicat aliquis: potest voluntas odio habere scientiam, imò vero multi ignaui eam odio habent: eadem rõne põt quis odio habere visionẽ Dei, ergo appetitus eatũ nõ debet hoc sensu vocari naturalis. Respõdeo, si hęc duo, & aliqua huiusmodi considerentur secundũ ea, 26
quæ ipsis intrinseca sunt, non posse odio haberi, quia non põt in eis secundum se cogitari aliqua ratio mali: solum aũt possunt odio haberi, & apprehendi in eis malum ratione alicuius laboris, aut difficultatis ipsis accidentariæ coniunctæ: hoc tamen non obest, quo minus ipsa secundum se dicantur appeti necessario quoad specificationem, ac proinde naturaliter. *Duplex modus necessitatis, & quoad exercitium, & quoad specificationẽ. S. Thom. Obiectio. Solutio.*

Ex qua doctrina primum sequitur, non solum appetitum videndi Deum vt vnum, & secundum prædicata *Prima illatio.*

dicata naturaliter nota, sed etiam videndi ipsum, vt trinum, & secundum prædicata supernaturaliter nobis nota, dici appetitum naturalem, (quod immerito Ferrariensis negauit) tum quia, vt supra dicebamus visio Dei, vt vnus est, coniuncta est necessario visioni Dei, vt trinus est; tum etiam, quia appetitus vtroque modo est aliquo modo necessarius, & per modū naturæ: imò etiam eadem ratione dilectio Dei, & delectatio de ipso in patria dicenda est appetitus naturalis, non quod sit ex viribus naturæ, sed quod sit necessaria, & modo naturæ deprompta.

Ferrar.

Secunda illatio notāda.

Deinde ex appetitu elicito naturali recte colligitur appetitus innatus per modum potentiæ: nō quidem per modum potentiæ passiuæ ad recipiendam visionem Dei, & beatitudinem neq; per modum potentiæ actiuæ, quæ ideo dicatur naturalis, quia est principium operationis ordinis naturalis: sed per modum potentiæ efficientis, quæ ideo dicatur naturalis,
27 quia est principium operandi, & eliciendi affectum circa visionem modo naturæ cum determinatione ad vnam partem. Quare decipiuntur recentiores, qui ex appetitu naturali elicito colligunt appetitum naturalem innatum per modum potentiæ ad recipiendam visionem. Verum hic innatus appetitus naturalis ponendus est in voluntate, etiamsi beatitudo tribuatur intellectui, quia hic appetitus non est ad eliciendam, aut recipiendam visionem Dei, quæ est nostra beatitudo, sed est ad eliciendum affectum circa visionem, qui dicitur appetitus naturalis. Atque hinc facile dissolutæ manent rationes omnes aliarum opinionum. Nam satis iam probatum est, inesse quidem creaturæ rationali appetitum, & potentiam ad suam beatitudinem, tanquam ad propriam perfectionem, eum tamen nō esse dicendum naturalem, sed obedientialem capacitatem. quia non est ad perfectionem naturalem, sed supernaturalem; & ita respondetur ad primam rationem. Quod vero contendunt duæ aliæ rationes, concedimus libenter, nec nostræ sententiæ vllo modo aduersantur. Pro aliis vero opinionibus nihil est, quod alicuius momenti sit, aut peculiari indigeat solutione.

Tertia illatio.

QVÆSTIO VI.

De voluntario & inuoluntario, in octo articulos diuisa.



Via igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est peruenire, oportet consequenter de humanis actib. considerare, vt sciamus quibus actibus perueniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes & actus circa singularia sunt, ideo omnis operatiua scientia in particulari consideratione perficitur moralis igitur consideratio quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in vniuersali, secundo vero in particulari.

Circa vniuersalem autem cōsiderationem humanorum actuum primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus, secundo, de principijs eorum: Humanorum autem actuū quidam sunt hominis proprij, quidā sunt homini & alijs animalibus communes, & quia beatitudo est proprium hominis bonū, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini alijsque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprij hominis: secundo de actibus qui sunt homini alijsq; animalibus communes: qui dicuntur animæ passiones.

Circa primum duo consideranda occurrunt. Primo de consideratione humanorum actuū. Secundo de distinctione eorum actuū. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarij, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis: oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarij. Primo ergo considerandum est de voluntario & inuoluntario in communi. Secundo, de actibus, qui sunt voluntarij quasi ab ipsa voluntate eliciti, vt immediate ipsius voluntatis existentes. Tertio, de actibus qui sunt voluntarij: quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus alijs potentijs. Et quia actus voluntarij habent quasdam circunstantias secundum quas diiudicantur: primo considerandum est de voluntario & inuoluntario, & consequenter de circunstantijs ipsorum actuum, in quibus voluntarium, & inuoluntarium inuenitur.



Ostquam S. Thomas quinque quæstionibus præcedentibus de vltimo fine hominis disputauit, cuius tractationem in hac 1. 2. primo loco proposuerat, ab hac q. 6. incipit disserere de actionibus humanis, quibus ad hunc vltimum finem peruenitur, vel quæ ex volūtate huius vltimi finis in nobis exordium sumunt. De actionibus vero humanis duo considerat S. Doctor: vnum, quatenus sunt propriæ hominis vsque ad q. 21. alterum quatenus cum actionibus brutorum etiam conueniunt, a q. 22. vsque ad q. 48. nam a q. 49. iam incipit disputare de principijs humanarum actionum.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in humanis actibus inueniatur voluntarium.



D primum sic proceditur. Videtur, quod in humanis actibus nō inueniatur voluntarium. Voluntariū enim est cuius principium est in ipso: vt patet per Greg. Nyssenum & Damas. & Arist. sed principium humanorum actuum non est in ipso, sed est extra. Nam appetitus hominis mouetur ad agēdum ab appetibili quod est extra: quod est sicut mouens non motū, vt dicitur in 3. de anima: ergo in humanis actibus non inuenitur voluntarium.

Nyssenus lib. 5. c. 3. cir. princ. Dam. lib. 2 orthod. fidei c. 24. Arist. 3. Ethicor. 1. to. 5. Lib. 3. tex. 34. to. 2. Lib. 8. Physic. tex. 28. to. 2.

Præterea. Philosop. in 8. Physicorū probat quod non inuenitur in animalibus aliquis actus nouus, qui non præueniatur ab alio motu exteriori: sed omnes actus hominis sunt noui: nullus .n. actus hominis æternus est: ergo principiū oīum humanorum actuū est ab extra: non igitur in eis inuenitur voluntariū.

Præterea. Qui voluntarie agit, per se agere potest: sed hoc homini non conuenit. Dicitur enim Joan. 15. Sine me nihil potestis facere: ergo voluntarium in humanis actibus non inuenitur.

Ca. 22. 1. Sed contra est quod dicit Damasc. in 1. lib. quod voluntarium est actus, qui est operatio rationalis: tales autem sunt actus humani: ergo in actibus humanis inuenitur voluntarium.

Respondeo dicendum, quod oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod quorundam actuum principium est in agente, seu in eo quod mouetur: quorundam autem motuum, vel actuum principium est extra: cum enim lapis mouetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem: sed cum mouetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide. Eorum autem quæ à principio intrinseco mouentur, quædam mouent seipsa, quædam autem non: cum enim omne agens seu motum agat, Q. 1. ar. 2. seu moueatur propter finem (vt supra habitũ est), illa perfectè mouentur à principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum vt moueantur, sed vt moueantur in finem: ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis: quodcunque igitur sic agit, vel mouetur à principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum vt agat, sed etiam vt agat propter finem: quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen eius quod est agere vel moueri propter finẽ, est principium in ipso, sed in alio à quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem: vnde huiusmodi non dicuntur mouere seipsa, sed ab alijs moueri. Quæ vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa mouere: quia in eis est principium non solum, vt agant, sed etiam, vt agant propter finem: & ideo, cum vtrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, & quod propter finem agunt, horum motus, & actus dicuntur voluntarij: hoc autem importat nomen voluntarij, quod motus, & actus sit à propria inclinatione, & inde est quod voluntarium dicitur esse Locis in arg. 1. cit. secundum diffinitionem Aristotelis, & Gregorij Nysseni, & Damasceni, non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiæ. Vnde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, & moueat seipsum in eius actibus, maxime voluntarium inuenitur.

Ad primum dicendum, quod non omne principium est principium primum: licet ergo de ratione voluntarij sit quod principium eius sit intra: non tamen est contra rationẽ voluntarij quod principium intrinsecum causetur, vel moueatur ab exteriori principio: quia non est de ratione voluntarij quod principium intrinsecum sit principiũ primum. Sed tamen sciendum quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter: sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus celeste: quod tamen non est primum mouens simpliciter, sed mouetur motu locali à superiori mouente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarij actus, quod est vis cognoscitiua, & appetitiua, est primum principium in genere appetitiui motus, quamuis moueatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

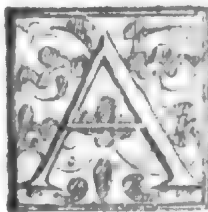
Ad secundum dicendum, quod motus animalis nouus præuenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo. Vno modo, inquantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum mouet appetitum: sicut leo videns ceruum, per eius motum appropinquantem incipit moueri ad ipsum. Alio modo inquantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus, vel calorem. Corpore autem immutato per motum exterioris corporis: immutatur etiam per accidens appetitus sensitiuus, qui est virtus organi corporei: sicut cum ex aliqua alteratione corporis commouetur appetitus ad concupiscentiam alicuius rei: sed hoc non est contra rationem voluntarij, vt dictum est. Huiusmodi enim motiones ab exteriori principio sũt alterius generis.

Ad tertium dicendum, quod Deus mouet hominem ad agendum non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutãs corpus, sed etiam sicut mouens ipsam voluntatem, quia omnis motus tam voluntatis quam naturæ ab eo procedit sicut a primo mouente, & sicut non est contra rationem naturæ, quod motus naturæ sit a Deo, sicut a primo mouente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei mouentis: ita non est contra rationem actus voluntarij quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo mouetur: est tamen communiter de ratione naturalis, & voluntarij motus quod sint a principio intrinseco. Ad præc. argum.

Conclusio est, *In humanis actibus inuenitur voluntarium.*

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntarium inueniatur in animalibus brutis.



AD secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntarium non sit in brutis animalibus: voluntarium enim a voluntate dicitur. Voluntas autem cum sit in ratione (vt dicitur in 3. de anima) non potest esse in brutis animalibus: ergo neque voluntarium in eis inuenitur. 2. d. 15. ar. 1. ad 6. Et 3. d. 27. q. 1 ar. 4 ad tertium, et ver. q. 24. art. 2. ad 1. & 3. Ethi. l. 1. cor 1. Tex. 42. tomo 2.

Præterea. Secundum hoc quod actus humani sunt voluntarij, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus (non enim agunt, sed magis aguntur) vt Damascenus dicit. Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

Præterea. Damasc. dicit, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium: Lib. 2 cap. 24. & 22.

rium: ergo in eis non est voluntarium.

Sed contra est quod dicit Philosophus in 3. Ethicorũ, quod pueri & bruta animalia communicant voluntario, & idem dicunt Gregorius Nyssenus, & Damascenus. *Cap. 1. non longe ab.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, ad rationem voluntarij requiritur quod principiũ actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est aũt duplex cognitio finis, perfecta scilicet & imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res, quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio eius quod ordinatur ad finem ipsum: & talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis est quæ in sola finis apprehensione consistit sine hoc quod cognoscatur ratio finis, & proportio actus ad finem: & talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum, & æstimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine, & de his quæ sunt ad finem, moueri in finem, vel non moueri. Imperfectam autem rationem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito mouetur in ipsum. Unde soli rationali naturæ competit voluntarium secundùm rationem perfectam, sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis. *Damasce. lib. 2. c. 24. Nyssenus, lib. 5. ca. 4. circa princ. lib. 2. artic. praced.*

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas nominat rationalem appetitum, & ideo non potest esse in his quæ ratione carent. Voluntarium autem denominatiue dicitur à voluntate, & potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam conuenientiam ad voluntatem, & hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam mouentur in finem.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in vtrumque potest: sed secundum hoc voluntariũ non est in brutis animalibus, vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quod laus & vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarij rationem, qualis non inuenitur in brutis. *Eo corp. ar.*

Notatio circa Articulum.

29 *Conclusio.* CONclusio est: *Soli naturæ rationali conuenit voluntarium secundum perfectam rationem, at vero secundum rationem imperfectam conuenit etiam brutis.* Tractare solent in hunc articulum aliqui Theologi, vtrum grauia, & leuia moueantur a se, an a generante: quæ sane quæstio, cum ad physicum omnino pertineat, indigna prorsus videtur, quæ hoc loco in disputationem adducatur: præsertim cum de ea re hic non disputet Sanctus Doctor, sed, præmissa eius doctrina, suam conclusionem deducere contendat. Obiter tamen obseruare possumus, mentem Sancti Thomæ, quam puto fuisse Aristotel. 8. Physicorum capite quarto, non esse negare grauibus principium efficiens natiuum sui motus, cum id plane in hoc articulo concedat, neque negare grauia, & leuia se a physice, & efficienter moueri: si enim in illis est principium natiuum efficiens sui motus, quis dubitet ea a seipsis moueri? quare non contendit S. Doctor in ijs, quæ a seipsis mouentur, partem per se mouentem, & per se motam assignare, in qua re non pauca figmenta a physicis sunt excogitata: sed contendit, hoc quod est moueri in finem, nempe ex cognitione finis, non conuenire nisi cognoscentibus: cetera autem, nempe inanimata, dirigi in finem, non a seipsis, quia non cognoscunt finem, sed ab alio, alia vero philosophis naturalibus relinquamus. *Arist.*

De voluntario in vniuersum.

DISPVT. XXIII.

Opinio quadam recentiorum.

CAPVT I.



NOn paucæ controuersiæ tam in philosophia, quam in nostra Scholastica Theologia non rerum, sed vocum esse solent, ob id tamen earum tractatio contemnenda non est. Nã quamuis interdum parum referat vno, aut alio modo loqui, vt libuerit, plerunque tamen non solum de re ipsa, sed etiam de voce, & modo loquendi rationem habere necesse est. Ceterũ, vt in primam partem Sancti Thomæ, dispu. 84. cap. 4. obseruaui, in ijs controuersijs, quę de voce tractari solent, non debemus, prout placuerit, nouum & modũ loquendi excogitare, sed communem & philosophis, aut in ea arte peritis familiarem amplecti: vt autẽ in præsenti controuersia, quæ tota in modo loquendi, & voce posita est, videamus, quid voluntarium, quid & perfecte voluntarium dicatur, non solum antiquorum philosophorum definitiones, verum etiam nostrorum Scholasticorum varias sententias referre, operæpretium erit. 1 *Obseruandum.*

Nonnulli igitur recentiores Theologi de voluntario in vniuersum, de quo in hoc capite nobis agendũ est, ita philosophantur, vt dicant primo, illud bifariam vsurpari. Primum, vt idem sit, quod volitum, qua ratione quidquid voluntati alicuius placet, appellant voluntarium. Hoc priori modo etiamsi voluntas causa illius non sit, vt si homicidium a Ioanne perpetratũ Martino placet, & tamen illius causa voluntaria nullo modo sit, dicitur Martino volũtarium, quia aliquo pacto volitum est. Deinde volũtarium dicatur, quidquid est a voluntate, tanquã effectus eius: qua ratione voluntariæ sunt omnes actiones, & operationes tum ipsius voluntatis, quas vocamus elicitas, tum etiam aliarum facultatum, quæ a voluntatis imperio pendent, quarum actiones vocamus imperatas. *Voluntarium bifariam sumi & pro volito & pro effectu voluntatis.*

Secundo addunt prædicti Doctores, omne volũtarium hoc posteriori modo esse etiam voluntarium priori mõ, ita vt duo illa membra diuisionis se habeãt inter se, sicut superius, & inferius: cumq; inter ea quę sunt voluntaria posteriori modo, sint actiones elicitæ ab ipsamet voluntate, & illis etiam conueniat ratio 2 *Voluntarium posteriori modo est etiam volitũ priori modo.*

voluntarij priori modo; dicunt, omnem actionem elicitam a voluntate esse etiam ab eadē voluntate quodam modo volitam. In cuius rei explicationem ita philosophantur, vt in actione volūtatis duas rationes cōsiderent: altera qualitatis, & termini producti: altera productionis huius qualitatis, quam ipsi vocant dependentiam. Dicunt igitur actionem volendi, prout respicit obiectum, quod dicitur appeti, esse qualitatem illā productam, quæ simul est actio volendi obiectum: & quia ipsa actio volendi producitur a facultate voluntatis media illa productione, seu dependentia, dicunt etiam esse volitam ab ipsa facultate, sicut etiā ab ea est producta: ipsam vero productionem, & dependentiā seipsa esse quasi volitam, ac proinde seipsa esse voluntariam. Tertio docent, qualitatem affectus, quæ est terminus productus, & est ipsa volitio obiecti, non tantum esse voluntariam, quia ratione productionis, qua procedit a facultate, est volita, sed quia seipsa etiā virtuali quadam reflexione, vt ipsi loquuntur, est volita: quare affirmant, si fieri posset, vt Deus solus efficeret in nobis affectum, nihilominus fore voluntarium sine illa dependentia a facultate nostræ voluntatis, quia ipsa qualitas affectus in facto esse est volitio rei cognitæ, & sui ipsius.

Affectus per modum fugæ quo modo sint voliti.

Quarto, vt explicent, quo pacto affectus, qui sunt per modum fugæ, vt dolor, & tristitia, seipsis sint voliti, ac proinde voluntarij, dicunt posse quidem eundē actum esse volitionem obiecti per modum fugæ, & volitionem sui ipsius per modum prosecutionis. Addunt præterea huiusmodi affectus, qui explicantur per modum fugæ, re ipsa esse volitiones per modum prose-
5 cutionis, si ad propria obiecta referantur: nā odisse aliquem, idē est, quod velle alicui malum, dolor autē de peccatis, idem est, ac velle, se non peccasse. Quam doctrinam colligere sibi videntur ex Sancto Thoma in hac quæst. art. 3. ad secundum, quare difficile non erit intelligere hos actus non tantum esse volitiones obiectorum, sed etiam virtuali quadam reflexione esse volitiones sui ipsorum, ac proinde voluntarios.

S. Thom. Aristot.

Ex hac doctrina censent facile explicari posse definitionem voluntarij traditā a Sancto Thoma, Aristotele, & alijs, quam infra etiam nos explicabimus. Nempe, *quod est a principio intrinseco cognoscente, &c.* vt ea conueniat tam actionibus imperatis, quam elicitis ab ipsa voluntate, quia vtrumq; genus actionis est a principio intrinseco cognoscente.

Refellitur præcedens opinio.

CAPVT II.



Omne voluntarium proprie in actione consistit.

Cæterum, antequam veram rationem voluntarij exponamus, ea, quę in prędicta sententia difficilia sunt, in hoc cap. paucis adnotare, & refellere operæpretium duximus. Primo quidem, quāuis latiori significatione dici possit voluntarium id, quod solum volitum est, proprie tamen sponte factū, seu voluntarium vniuerse, quod idē est, ita in actione consistit, vt id solum alicui dicatur voluntariū sponte factum, seu spōtaneum vt communiter dici solet, quod sub actionem illius cadit. Ita expresse docuit Gregorius Nyssenus, seu potius, vt putatur, Nemesius lib. 5. philosophiæ. c. 1. his verbis. *Omne igitur voluntarium in actione quadam est*: idem dixit Damasc. lib. 2. de fide cap. 24. in principio, *Quoniam* (inquit) *id, quod sponte fit, in quadam actione positum est, id quoque, quod inuite fit, in quadam etiam actione versetur necesse est.* Et certe spontaneum improprie satis diceretur id, quod solum volitum est, sed nullo modo a principio intrinseco procedit: spontaneum autem, & voluntarium idem omnino est,

Greg. Nyss. seu Nemes.

Damasc.

4 quod Græce ἑκούσιον, ab aduerbio ἑκόντι, quod Latine *sponte* redditur. Patres vero, cum de generatione filij loquuntur, vt ostendant, filium non coacte a patre generari varie loquuntur, vt vidimus 1. p. disp. 161. cap. 5. Hilarius damnat asserentes filium nolente patre genitum fuisse. Concilium Sardicense condemnat etiam negantes, quod consilio, & voluntate pater genuerit filium: quē in modum loquendi, vt ibi diximus, ita explicat Marsilius, vt idem sit Patrem voluntate genuisse filium, & voluntarie cum genuisse. Cęterum S. Thom. non voluntarie, sed voluntate comitante explicat, & sane nullum legi, qui dixerit, Patrem voluntarie genuisse filium, nec videretur propria loquutio: dictus est autem filius genitus volūtate ad excludendam omnem coactionem, sed de hoc satis, superque in ea disput. tractatum est.

Frustra dicitur actionem voluntatis elicitam esse etiam volitam.

Secundo frustra prędicti Doctores contendunt, actionem elicitam voluntatis nostræ esse etiam volitam, vt veram rationem voluntarij habere dicatur. Nā tametsi ratio voliti, & voluntarij in actionibus imperatis concurrant, tamen volitum non est de rōne volūtarij in vniuersum, sed tota ratio voluntarij in eo consistit, vt sit a principio intrinseco, sicut inferius explicabitur. Porro in explicanda hac ratione voliti in ipsa actione voluntatis prædicti Doctores frustra laborāt. Nam, quamuis verum sit actionem ipsam volēdi esse qualitatē quandam productam, quam vocāt in facto esse, & hanc habere rationē actionis, vt dici solet, grāmaticalis, quæ solū versatur circa obiectū, & nihil producit, ipsam vero fieri, & produci a facultate volūtatis vt 1. p. disp. 141. cap. 4. notauimus, tñ, sicut productio amoris nō est amor formaliter, ita nec productio volitionis est volitio, ac proinde volitio quidem erit producta a voluntate, sed non volita per ipsam productionem: sicut visio, quæ est species, & qualitas expressa, non erit visa per fieri, & productionem sui ipsius.

Affectus volitionis nō est se ipso volitus.

9

Tertio, ego nescio, qua ratione ipsa qualitas producta, quæ dicitur affectus amoris, seu volitio, se ipsa, & non ratione productionis, qua fit, sit volitio simul, & res volita, vt ita habeat rationē voluntarij: volitum enim proprie solū dicitur id, quod obijcitur voluntati, vt appetatur: atq; multo difficilius est rationē voluntarij concedere in actu voluntatis a solo Deo producto, si talis posset infundi voluntati, vt prędicti auctores cōcedūt, nā quamuis per talem actum a solo Deo infusum voluntas vellet, tamen hoc velle nulla ratione spontaneum dici posset secundum cōmunem diffinitionem traditam a philosophis, quam inferius afferemus quia spontaneum esse debet a principio intrinseco cognoscente: illa aūt volitio esset a principio extrinseco nihil omnino virtutis cōferente ipsa facultate, in qua reciperetur. Frustra igitur in eo actu distinguunt rōnem voliti, & volitionis respectu sui ipsius, vt defendāt in eo veram rationem voluntarij. Atque hinc etiam deduximus supra disp. 9. c. 5. nulla ratione fieri posse, vt actus vitales in nobis a solo Deo producantur, quia ex opposito sequeretur, fieri posse in nobis volitionem a solo Deo, quod tamen videtur non minus absurdum, quam concedere, velle aliquod non esse vllo modo spontaneum volenti.

Affectus per modum fugæ non sunt prosecutionis.

6

Quarto, quod asserunt de actibus voluntatis, qui cōmuniter dici solent nolitiones, manifeste falsum est. Nam tristari de peccatis præteritis, quod est dolor, nō est formaliter velle non peccasse. aliud est enim in nobis velle expresse non peccasse, aliud aūt est nolle peccasse. Prius namq; est complacentia habens pro obiecto, hoc, quod est nō peccasse apprehensum, ac si ita reuera fuisset: posterius aūt est displicentia peccati, vt præteriti, & commissi. Et quamuis cōplacentia vnius contrarij, aut cōtradictorij inferat ex se displicentiam oppositi, tamen hos actus confundere formaliter igitur se, aut negare in nobis actū expressum alicuius displicentiæ, qui est per modum fugæ circa malum certe nō licet: estque manifesta ignoratio diuersitatis actuum voluntatis, qui per amorē, & odium in vniuersum distinguuntur: sic n. solus esset in voluntate formaliter actus amandi: quia non solum voluntas viuendi esset amor, nempe vitæ, sed etiā odium mortis esset formaliter

liter amor, nempe volunras, desiderium, & complacentia non moriendi, & sic de reliquis: quod esset totius philosophiæ moralis principia de medio tollere, & confundere. Quare S. Thom. infra quæst. 29. agens de odio, tanquam de peculiari affectu ab amore distincto, in artic. 1. inquit odium versari circa malum, cum tamen quæstio. præcedenti obiectum amoris dixisset esse bonum: & deinde in art. 2. docet odium ex amore oriri, vt supra dicebamus: si autem vera esset prædicta opinio, omnis actus formalis volūtatis esset amor, ac proinde nullus versaretur circa malum.

S. Thom. (margin) 7

Caietanus. *Duplex odium abominationis et inimicitiæ.* (margin)

Negare certe non possumus, quod pulchre notauit Caietanus in ea quæst. 29. art. 1. in quouis actu odij esse respectum duplicem, alterum per modum affirmationis, & prosequutionis, quem per complacentiam explicamus: alterum per modum fugæ, quem & solet displicentia: est enim aliud odium, quod vocatur abominationis, aliud autem, quod dicitur inimicitiæ. Prius odium est nolle alicui malum, vt nolle patri mortem, & tristari de morte illius, & in eo est duplex respectus alter ad personam, cui nolo malum, vel cuius malum displicet, & hic habet vim complacentiæ, & amicitiæ, imo dicitur amor illius personæ, cui nolo malum, vel cuius malū displicet, quia idem est nolle alicui malum ex complacentia ipsius, et velle ei bonum. Alter respectus est ad malum, & hic habet vim displicentiæ, quam explicamus per nolle, & hac ratione dicitur odium abominationis. In odio inimicitiæ, quo alicui nolo malum ex displicentia illius, est etiā alius duplex respectus, alter ad personam, & hic est per modum fugæ, & displicentiæ, & hac ratione dicitur odium inimicitiæ: alter ad malum, quod ei volumus, et hic est per modum affirmationis, & complacentiæ, qua desideramus malum illud alteri, vel de illo delectamur. Quare concludit Caietanus aliter se habere amorem amicitiæ, & concupiscentiæ, quam odium inimicitiæ, & abominationis. Nam duplex illa ratio amoris in eodem actu inuenitur, vt ipse exponit quæst. 28. art. 4. & nos diximus lib. 3. de adoratione disp. 1. cap. 6. & 1. part. disp. 84. c. 2. & in hac 1. 2. disp. 14. cap. 4. at vero duplex illa ratio odij semper est in diuersis actibus, vt explicuimus: verum ratio odij quacunque modo, & in quocunque actu sumatur, semper est per modum negationis.

8

Caietan. (margin)

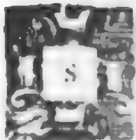
Occurrit obiectioni. (margin)

Neque vero S. Thom. oppositum docuit in hac q. 6. art. 3. ad 2 cum dixit, non velle legere in vi vnius dictionis, quod est nolle legere a verbo *nolo*, hanc habere sententiam, *volo non legere*: his enim verbis non significauit, nullum esse actum displicentiæ circa lectionem & solum esse actum prosecutionis, & amoris circa negationem lectionis, (sic enim sibi, & omnibus philosophis manifeste contraria locutus esset) cum plane, vt vidimus, distinguat actum displicentiæ, & fugæ, seu odij circa malum, & amoris circa bonum. Sed quia, cum omne odium oriatur ex aliquo amore, tanquam ex diuerso actu, explicare voluit actum positiuum amandi, ratione cuius actus exterior, verbi causa legendi, potest esse voluntarius, quia actio inuoluntaria exterior videtur esse contra voluntatem aliquam per modum prosequutionis: ob id tamen non negauit, nolle legere esse actum displicentiæ, & odij circa malum.

Vera definitio voluntarij.

C A P V T III.

9 *Definitio voluntarij tradita ab Almaino.* (margin)



SVperest, vt veram voluntarij definitionem proferamus, quam omnes Philosophi, & Theologi, excepto Almaino, eodem modo tradiderunt. Nam Almainus tractatu primo Moralium capite primo, nō tam voluntarium in vniuersum, siue id, quod sponte fit, quam liberum definijsse videtur his verbis. *Est operatio, vel omissio ita existens in potestate agentis, quod omnibus prauijs positis, & requisitis ad illam, est in potestate agentis illam ponere, vel non ponere, quemadmodum sunt nolitiones, & volitiones.* Cum enim spontaneum in brutis reperiatur, vt inferius ex mente Aristotelis, & aliorum philosophorum ostendemus, hæc definitio, quæ reuera est spontanei liberi, non potest omnem rationem spontanei complecti: an vero hæc sit bona definitio liberi, quam nonnulli recentiores oppugnant, tractauimus prima parte disputat. 99. capite 7. Hac vero omissa definitione, spontaneum, seu voluntarium vniuersim Græce ἑκούσιον, definitur ab Aristotele 3. Ethicorum capite 1. prope finem his verbis: *Cum autem id, inuitus quispiam agat, quod vi, & ob ignorationem agitur: id profecto sponte quispiam videbitur agere, cuius principium est in ipso agente, scienti singula, in quibus est actio.* Hanc autem definitionem, quæ incipit ab illis verbis, *cuius principiū est in ipso agente*, colligit a contrario, nempe ab eo, quod inuoluntarium est, aut vi illatum extrinsecus, aut ratione ignorantiæ, de quo inferius disseremus.

Aristot. (margin)

10

Nyssenus seu Nemesius. (margin)

Eandem definitionem ex Aristotele desumpsit Nyssenus, vel potius Nemesius lib. 5. philosophiæ cap. 3. eisdem fere verbis: & a contrario, videlicet ab inuoluntario, de quo disputauerat in 2. capite eam colligit hoc modo, *Est enim voluntarium, quod neque vi, neque ex ignorantia fit.* Explicans vero singulas partes definitionis ait, *Et est quidem sine violentia, cuius causa intrinseca, absque ignorantia vero, si non particularium aliquid fuerit ignoratum, per quæ, et in quibus est actio:* quasi dicat, idem est esse sine violentia, & habere causam effectricem, & idem est esse absque ignorantia, ac fieri cum cognitione singulorum, in quibus actio consistit. Damascenus 2. de fide capite 24. præmissa etiam natura inuiti, & inuoluntarij, eodem modo a contrario spontaneum definit, & tandem subiungit: *Sponte id fieri dicitur, cuius principium & causam continet is, qui agit, reique singulas, per quas actio geritur, & in quibus versatur, quas rhetores circunstantias appellant, apertas, & exploratas habet.* Demum Sanctus Thomas eandem definitionem affert in articulo primo huius quæstionis ex Aristotele, Nysseno, & Damasceno dicens, *Voluntarium est, cuius principium est intra: sed cum additione scientiæ*: quæ vero sit illa scientia singulorum, vel potius, quæ sint illa singula, vel quomodo debeant cognosci, ipse non explicat: intelligunt autem Aristoteles, & alij auctores, per singula, in quibus versatur actio, circumstantias actionis, vt fusius explicabitur disputat. 30. cap. 2. & sequentibus.

Damasc. (margin)

S. Thom. (margin)

Pro explicatione huius definitionis primo obseruandum est, eam non modo conuenire voluntario libero, quod in homine ex electione, & libertate est, sed etiam voluntario, seu spontaneo, quod in brutis reperitur. Id manifeste patet ex Aristotele 3. illo lib. Ethicorum cap. 2. in principio, vbi docet, electionem sponte quidem fieri, sed non esse idem cum eo, quod sponte fit. Assignat deinde differentiam, *Sed quod sponte fit, ad plura sese extendit: est enim & pueris, & animalibus cæteris nobiscum commune: electio vero non est communis.* Idem omnino notauit Nyssenus libro 5. philosophiæ c. 4. vbi agit, sicut Aristoteles, de electione, postquam capite præcedenti egerat de voluntario: sed, & Damascenus secundo libr. de fide, cap. illo 24. prope finem, antequam in sequenti agat de electione, ita ait, *Sed ne illud quidem nos prætereat, quod pueri, & bruta sponte quidem faciunt; at non item ex electione.* Ex sententia igitur horum Doctorum spontaneum commune quid est libero, & non libero; & ita liberum, & spontaneum differunt, sicut particulare, & commune. Nam in brutis in quibus libertas non est, omne illud sponte fit, quod ab eorum procedit appetitu (qui est principium intrinsecum,) & cognitione: in alijs vero agentibus, quæ non ducūtur cognitione, sed sola natura, non est spontaneum proprie, tametsi metaphorice terra dicatur sponte aliquid generare, quando neque ab agricola, exculta,

11 *Prima obseruatio.* (margin)

exculta, nec semine in se ipsa recepto aliquid profert quia tunc se hæ et instar sponte agentis, quia a nullo exteriori compulsus, vel incitatus operatur.

12 *Ratio spontaneæ actionis in quo posita sit.* Ratio igitur spontaneæ actionis in eo posita est, vt sit non solum a principio intrinseco, nempe ab appetitu, sed etiam ex cognitione, tanquam ex principio, quia appetitus cognitione ducitur. Quomodo autem ad rationē voluntarij pertineat cognitio singulorum, in quibus est actio, hoc est, circunstantiarum, dicemus disputatione 30. vbi explicabimus etiam quo pacto id brutis, & pueris conueniat. Quocirca ego nō video, qua ratione dixerit Damascenus capite citato circa finem, eum, qui incidit in thesaurum, sponte quidem incidisse, quia libenter incidit, non tamen ex electione. Nam quamuis inuentus thesaurus placeat inuenienti, tamen quia inuenire thesaurum nō fuit a principio intrinseco cum cognitione, non debet dici opus sponte factum, quamuis factum placeat, & improprie dicetur voluntarium opus ea solum ratione, quod aliquo modo sit volitum, postquam factum est: iuxta definitionē tamen traditam ab ipso Damasc. dici non debuit voluntarium opus hoc, vt manifeste patet.

13 *Obiectio probans voluntarium non esse superius libero.* Ceterum contra ea, quæ diximus, videtur esse id, quod iidem philosophi docuerunt. Primum Aristoteles tertio Ethicorum capite illo primo, in principio ita scribit: *Et in iis quidem, quæ sua sponte quis agit, laudes, & vituperationes (supple) versantur.* Deinde Nyssenus libro quinto Philosophiæ capite primo cum dixisset, voluntarium in actione positum esse, subdit, quid sit actio, his verbis: *Actio est rationalis operatio: actiones autem laus, vel conuitium persequitur,* & in capite tertio, sic ait, *Voluntarium enim, & inuoluntarium in iis, quæ in potestate nostra sunt, consistunt: digestio vero, & augmentatio minime nostri arbitrij sunt.* Per potestatem autem non intelligit tantum principium intrinsecum, sed etiam liberum, tum quia hoc modo loquendi significatur libertas, vt videre est apud Damascenum libro

Damasc. secundo de fide capite 25. tum etiam, quia idem Nys-

Nyssenus. senus capite primo loquitur de actionibus rationalibus, & liberis, vt ex verbis citatis plane constat. Negat igitur digestionem, & augmentationem esse voluntarias actiones, quia non sunt liberæ: constituisse namque videtur rationem voluntarij in actionibus tantum humanis, & liberis: alioquin si liberum inferius esset voluntario, non recte inferret illas operationes non esse voluntarias, quia non essent liberæ: ab inferiori enim ad superius negatiue non valet argumentum. Postremo Damascenus secundo libro de fide cap. 24. in principio eodem modo constituit voluntarium in actione, & actionem eodem modo definit, atque ait, ipsam esse causam laudis, aut vituperationis.

14 *Solutio.* Hæc tamen nullius momenti sunt, vt existimemus, hos Doctores sensisse, spontaneum, & voluntarium solum esse in actionibus liberis, cum plane docuerint locis paulo ante allegatis, etiam brutis, & pueris id

Explicatur locus Arist. conuenire. Quare respondeo, ideo dixisse Aristotelem in ijs, quæ quis sponte operatur, laudem esse, & vituperationem: non quia in omnibus, quæ sponte fiunt, hæc duo locum habeant, sed quia hoc genus operationum tantum est capax laudis, & vituperationis, sicut dixerat verbis præcedentibus, virtutem circa affectus, & actiones versari: non quia in omnibus his semper sit virtus, sed quia in hoc tantum genere, nempe affectuum, & operationum reperitur. Idem, & eadem ratione dixerunt Nyssenus, & Damascenus: quod vero definiant actionem esse rationalem operationem parum refert, vt dicamus, rationalem tantum operationem spōte fieri, sed eam sic voluerunt definire, quia de eo genere operationis solum ipsis futura erat disputatio.

15 *Augmentatio cur in nobis sponte non fiat.* Præterea, cum dixit Nyssenus voluntarium, & inuoluntarium in his reperiri, quæ sunt in nostra potestate, noluit negare in alijs etiam reperiri: sed præcipuum genus actionis, in quo hæc duo sunt, assignauit: recte autem dixit, digestionem in nobis; & augmentationem non esse actiones sponte factas, quia non sunt in potestate nostra: loquitur enim de his actionibus, prout in nobis sunt: in nobis autem nihil sponte fit, quod non sit saltem ex genere suo in nostra potestate libera. Nam quamuis subiti motus appetitus, & voluntatis sponte fiant, & non sint in nostra potestate, tamen ex genere suo certe in nostra sunt potestate, quia tandem aduertente ratione reprimi possunt: augmentatio vero, & digestio, neque initio, neque vnquam postea sunt in nostra potestate: signum igitur est, eas non esse actiones sponte factas. Hæc ratio est bona, sed veluti a posteriori: a priori autem optima ratio est, quia hæ actiones, licet sint a principio intrinseco, non sunt a principio, prout cognoscente: cognitio enim non est principium harum operationum, sed proxime a natura procedunt. Cum vero Bernardus libello de libero arbitrio voluntarium sæpe opponit necessario, non loquitur de voluntario pro spuntaneo vniuerse, sed de voluntario naturæ rationalis, quod est perfecte voluntarium. *Bernard.*

Ex hoc etiam principio, & doctrina tradita a nobis sequitur primum, spontaneum non reperiri in actibus facultatis cognoscentis, prout a sola facultate cognoscente sunt, etiam intellectus: nam quamuis vnus actus intellectus ex alio quodammodo deriuetur, vt actus circa conclusionem ex actibus circa principia: nihilominus conclusio non dicitur esse a principio intrinseco cognoscente singula, in quibus est actio, quia conclusio non procedit ex cognitione sui ipsius, aut sui obiecti, spontaneum autem procedit ex cognitione sui, aut obiecti sui, quia principium debet esse cognoscens singula, in quibus est actio ipsa: inter singula autem est obiectum. 16 *Illatio prima in actibus facultatis cognoscentis non esse voluntarium.*

Deinde ex eadem doctrina colligitur, vt actus voluntatis, quicunque sit voluntarius, frustra requiri id, quod recentiores Theologi capite præcedenti allegati postulabant, nēpe aliquo modo esse volitum: vt enim constat ex definitione voluntarij, voluntarium solum postulat principium intrinsecum, & cognoscens, ita vt principium eius sit cognitio: hoc autem habet quicunque actus voluntatis hoc ipso, quod obiectum ipsius cognitum est, & ex tali cognitione principium habet. Nam principium actus facultatis appetentis est obiectum ipsius, actus vero exterioris facultatis, vt sit voluntarius, debet esse cognitus, & volitus, quia est voluntarius secundarie ab actu facultatis appetentis, & ita debet esse obiectum illius, esse tamen volitum non est de ratione voluntarij vniuerse, vt voluntarium est. *Illatio secunda quomodo actus voluntatis sit voluntarius.*

Dubitat in articulo primo Caietanus, qua ratione dicat Sanctus Thomas bruta moueri in finem, & a se, aliter quam agentia naturalia. Respondet autem, bruta quidem moueri in finem, sed imperfecte, vt Sanctus Thomas sequenti articulo docet, de quo iam diximus disputatione tertia, capite secundo, & dicemus etiam sequenti capite. 17 *Caietan. S.Thom. Dubium. Solutio.*

Quod sit perfectum voluntarium.

CAPVT IIII.



DE perfecto voluntario agit S. Thom. in articulo secundo huius quæstionis, vtrum reperiatur in brutis, an solum in natura rationali: cuius quidem sententia in hac re satis manifesta est, nisi quod eam nobis Thomistæ recentiores difficilem reddiderunt. Tota vero difficultas in eo sita est, vtrum perfectum voluntarium tantum sit illud, quod est cum libertate: an etiam sine libertate reperiri possit. Affirmant ergo prædicti Theologi, perfectum voluntarium esse in quouis actu voluntatis rationalis, etiam si *Status quæstionis.* *Prima sententia.*

libet

liber non sit, sed necessarius, qualis est amor, quo Deus se ipsum amat: imò vero eo esse perfectius voluntarium, quo magis necessario fertur voluntas in obiectum aliquod, si semel supponamus procedere ex perfecta cognitione circunstantiarum, ex qua etiã

18 pendet perfecta ratio voluntarij, sicut ex cognitione simpliciter, ratio voluntarij simpliciter.

Prima ratio.

Probant autem hanc sententiam primum, quia, quo magis necessarium est voluntarium, supposita perfecta cognitione, absque vllo defectu propter impetum naturalem voluntatis, perfectius pertinet ad voluntatem, quæ est principium intrinsecum voluntarij: ergo perfectius in se voluntarium est: nam quod alicui conuenit non tantum connaturaliter, hoc est, quod non tantum naturæ eius conueniens est, sed et necessario ei conuenit, reuera magis naturale est? Quemadmodum n. (inquiunt) magis naturalis est homini facultas ridendi, quam frigus aquæ, quia facultas ridendi omnino necessario conuenit homini, frigus autem aquæ non item, cum ab ea saltem in certo gradu separari possit, ita etiam magis voluntarius est amor naturalis, & necessarius voluntati, quam liber: quia cum voluntarium solum requirat principium intrinsecum ex cognitione, & magis intrinsecus videatur amor necessarius, quam liber, erit perfectior, & magis voluntarius.

Confirmatio.

Deinde eandem opinionem confirmant, quia processio Spiritus sancti est maxime & perfectissime voluntaria, & multo magis, quam processio creaturarũ a Deo, & tamen illa est necessaria, hæc autem libera: amor etiam, quo beati diligunt Deum, est magis voluntarius, quam amor, quo homines diligunt in via: quis hoc neget? & tamen ille est necessarius, hic autẽ liber. Postremo, non eo ipso, quod aliquid est magis liberum, est etiam magis voluntarium, nam media magis libere eliguntur, quam appetitur finis, & tamen magis voluntarie appetitur finis, quam media, quia finis propter se, media autem propter finem appetuntur: propter quod autem vnumquodque tale est, & illud magis tale est.

19 *Vera sententia de vere perfectissimum voluntarium esse idem, quod liberum.*

Cæterum sententia Sancti Thomæ in hoc articulo 2. recte explicata verissima est: affirmat autem perfectissimum voluntarium esse, quod sequitur perfectã cognitionem finis, perfectam autem cognitionem finis esse, quoties, quis ita apprehendit finem, vt non subito in ipsum feratur, sed ex deliberatione, & in hanc sententiam interpretatur Cõradus mentem Sancti Thomæ, vt perfecte liberum sit, quod est a principio intrinseco, & cognitione cum libertate, quod non tantum, inquit Conradus, verum est in hominibus, sed etiam in ipso Deo. Recentiores tamen Thomistæ, qui priorem sententiam, quam retulimus, sequuntur, sic interpretantur Doctorem Sãctum, vt omnis actus perfecte voluntarius sit liber, vel sit causa liberi, vt ita defendant, amorem, quo se ipsum Deus amat, esse perfectissime voluntarium: quia licet non sit liber, est causa liberi: & ita perfecte voluntarium non est (inquiunt illi) formaliter liberum in actu, sed is, cui competit perfecta ratio liberi, potens est libere operari.

Aliorum interpretatio.

Alij vero sic intelligunt mentem Sancti Thomæ, vt perfectum voluntarium sit, quod oritur ex perfecta cognitione, siue illa sit cum deliberatione, siue non: ratio vero liberi, quod ex deliberatione oritur, concomitanter se habeat cum voluntario.

20 *Vtraq; interpretatio non est ad mentem S. Tho.*

Verum neutra interpretatio verbis Sancti Thomæ aptari potest: ipse enim in corpore articuli non dixit ei conuenire rationem perfecte voluntarij, qui potest libere operari, aut illi actui, qui potest esse causa liberæ operationis, sed reuera dixit, conuenire perfectam rationem liberi ei voluntario, quod oritur a principio intrinseco ex perfecta cognitione finis: perfectam autem cognitionem finis dixit esse deliberationem, quæ est causa libera operationis: cumque voluntarium in operatione positum sit, vt capite præcedenti ex Aristotele, Nysseno, & Damasceno ostendimus, ei operationi dixit Sanctus Thomas conuenire rationem perfecte voluntarij, quę est a perfecta cognitione, & in solutione tertij ait, *Laus & vituperium consequuntur actum voluntarium secundum rationem perfectam voluntarij*: laus autem, & vituperatio non sequuntur, nisi actum liberum, prout liber est, ergo perfecte voluntarium est liberum. Data enim opera dixit, Sanctus Thomas laudem, & vituperium oriri ex voluntario secundum perfectam rationem voluntarij, vt per particulam *secundum*, quæ est nota specificationis, seu perseitatis, indicaret rationem liberi non se habere concomitanter, sed per se in ratione voluntarij perfecti. Ex quo etiam constat, liberum concomitanter non esse in perfecto voluntario, vt falso alij interpretantur mentem Sancti Thomæ, sed formaliter ad rationem illius peculiarem, & specificam pertinere, licet non conueniat rationi genericæ. Alij interpretantur Doctorem Sanctum, ita, vt tantum loquatur de hominibus viatoribus, in quibus semper contingit, vt perfectius voluntarium sit cum libertate: cæterum, cum absolute loquatur, non debemus ipsum ita interpretari, præsertim cum eius ratio de omnibus vniuerse probet. 21

Quare in elucidationem mentis S. Thomæ, & præsentis difficultatis, quæ quamuis de voce sit, non est omnino contemnenda, præmittenda quædam sunt. Primum est, in omni natura rationali non tantum esse operationes sponte factas, sed etiam liberas: voco autem liberas, non a coactione, hæc enim libertas omni operationi sponte factæ conuenit. Vtrum autem processio Spiritus sancti, eo quod sit per voluntatem, quamuis sit necessaria, libera dicenda sit, an naturalis, disseruimus 1. parte disp. 161. sed appello liberum a necessitate, quod dicitur esse cum indifferentia voluntatis, vt sit, aut non sit: hanc autem rationem libertatis conuenire humano arbitrio ostendi 1. parte disputatione 65. conuenire etiam Deo probaui disput. 79. cap. 3. atque eodem modo conuenire Angelis, nemini dubium est.

22 *Secunda obseruatio.*

Secundum est, duplicem esse modum operandi a principio intrinseco: alter est, cum determinatione ad vnam partem, & hic dicitur modus operandi naturæ, etiam si inueniatur in ratione voluntatis, ratione cuius dicitur voluntas appetere summum bonum naturaliter, seu naturaliter, vt quæst. 10. art. 1. docet S. Thom. Alter est cum indifferentia, & libertate a necessitate, de qua proxime dictum est, & hic est peculiaris, & proprius voluntatis. Tertium est, libertatem operationis esse perfectionem operantis non absolute, sed comparate, hoc est, libere operari, & cum indifferentia non comparatione cuiuscunque obiecti, sed respectu aliquarum esse maiorem perfectionem, quam necessario operari, & ex perfectione cognitionis prouenire, libere aliqua velle, quæ si necessario appeterentur, imperfectio esset: talia sunt obiecta creata, in quibus potest apprehendi aliqua ratio mali, & boni, ex quo prouenit, ita amari, vt possint non amari, aut odio haberi ab eo, qui perfectissime ea cognoscit. At respectu obiecti perfectissimi, qualis est Deus, ex perfecta ipsius cognitione, quæ circa ipsum potest haberi, prouenit, vt necessario ametur, quia talis perfecta cognitio in ipso ostendit omnem, & perfectam rationem boni: libere autem Deum amari prouenit ex imperfecta ipsius cognitione in genere cognitionis, qua ita cognoscitur obscure, vt in eo possit nobis apparere ratio mali, ob quam aut odio habeatur, aut non ametur: bonitas enim Dei sic imperfecte ostensa voluntati relinquit ipsam voluntatem liberam ad vtramuis partem.

Tertia obseruatio.

23

Qua ratione liberum sit perfecte voluntarium.

His præmissis, manifeste sequitur, qua ratione liberum dicatur perfecte voluntarium: non enim dicitur, quia semper, & comparatione cuiuscunque obiecti sit perfectior operãdi modus libere operari, hic enim modus libere operandi comparatione obiecti perfectissimi clare visi non potest conuenire voluntati: sed ex obiecti summa perfectione prouenit, vt libere amari non possit. Quare, si summum obiectum, qualis est

Deus.

Deus, libere amaretur, imperfectio nulla esset ex modo operandi, sed ex obiecto ipso, aut ex cognitione, vt inferius dicemus. Sed, quia ille modus libere operandi est proprius naturæ rationali, nec communis cũ naturalibus agentibus, ideo dicitur perfectus modus voluntarie operandi is, qui talis est, vt non nisi naturæ rationali comparatione aliquorum obiectorum conuenire possit: alius enim modus operandi a principio intrinseco, & cognitione cũ determinatione ad vnam partem communis est etiam brutis animantibus.

24 *Liberũ esse differentiam voluntarij.* Porro autem, liberum non se habere comitanter cũ voluntario, sed esse quasi differentiam illius determinantem ad speciem peculiarem voluntarij, probatur ex Aristotele 3. Ethic. cap. 2. vbi inquit, *Electio itaque sponte fieri videtur, non tamen est idem cum eo, quod sponte fit, sed quod sponte fit, ad plura sese extendit:* hoc est, pluribus commune est: electio vero non est communis. Sentit igitur differre vt commune, & speciale: quæ autem hoc modo differunt, nõ se habent comitanter, sed speciale est species, aut differentia per se contrahens id, quod commune est aut perfecte, aut imperfecte. Et Nyss. 5. lib. Philosophiæ, cap. 4. idem docet his verbis: *Omne, quod est secundum electionem, voluntarium est, sed non conuertitur: quod fieret vtique, si idem esset voluntarium, & electio. Nunc autem in pluribus inuenitur voluntarium, quippe omnis electio voluntaria, non autem omne voluntarium in electione.* Quo circa liberum in eo, quod sponte fit, aut facit perfecte voluntarium, aut imperfecte voluntarium: non enim se habet comitanter, vt ex alio capite perfectio, aut imperfectio voluntarij sumenda sit: cumque liberum nõ possit esse causa, aut ratio imperfecti voluntarij, sequitur ad rationem perfectam voluntarij per se pertinere, vt plane docuit S. Thomas.

25 *Explicãtur verba S. Thom.* Cum vero dixit, voluntarium perfecte reperiri in homine tantum, aut natura rationali, nempe in actionibus liberis, non ideo dixit, quia esset imperfectio aliqua, aut minor perfectio necessaria, & naturalis dilectio alicuius boni, quæ est in voluntate, sed quia ex duobus modis operandi circa aliqua obiecta, perfectior est modus libere operandi, quam cum determinatione ad vnam partem, quia in eo reperitur proprius modus operandi naturæ rationalis, & perfectius voluntarium videtur, quod ita est a principio intrinseco, & cognoscente singula, vt in eius sit potestate talis modus operandi. Esse autem perfectius voluntarium, non est maior perfectio simpliciter & absolute, quia comparatione alicuius obiecti maior perfectio est voluntarium sine libertate, non quidem in modo operandi, sed in obiecto, & quia tale obiectum postulat talem modum operandi, nulla est imperfectio in operante. Præterea, vt inferius dicemus, quo magis necessario fertur voluntas in obiectum, magis videtur ab extrinseco moueri. *Ratio.* Ratio autem perfecti voluntarij in eo videtur esse, vt perfecte fit a principio intrinseco, & operans ex se ipso operetur: quare cum libere quis operatur, magis sponte, quia magis a seipso, videtur operari: atque hinc soluuntur argumenta prioris sententiæ.

Solutio primæ rõnis. Ad primum dicimus, licet spontanea operatio, quę necessario conuenit voluntati, magis intrinseca sit voluntati, tamen non ideo habet perfectiorem modum spontanei: nam hæc proprietas spontanei ex necessitate etiam reperitur in brutis, in quibus non est perfecte voluntarium, sed perfectior modus operandi, ceteris paribus, est, vt libere conueniat voluntati, & ei possit non conuenire ab intrinseco, hoc est, ex se ipsa ita velit, vt possit non velle, &, vt supra dicebamus,
26 hoc modo voluntas magis ex seipsa operatur, quo magis distat a necessario modo operandi.

Solut. confirmationis. Ad secundum, de amore, quo Deus seipsum diligit, & quo beati etiam ipsum amant respondeo, operationem quidem illam aliunde perfectiorem esse, imo si libera esset aliquam argueret in Deo imperfectionem, non quidem in Deo, tanquã in amante, & operante, sed tanquam in obiecto, quod non contineret omnem, & plenam rationem boni sine vlla ratione mali, ex quo proueniret libertas in amore. Nihilominus ille modus operandi communis est, nempe cum determinatione ad vnam partem, etiam brutis, neque eis conuenit modus ille perfectus, & peculiaris operandi cum indifferentia a seipso, qui respectu aliquorum obiectorũ perfectus est, hic autem defectus non est alicuius perfectionis simpliciter: imo si beati Deũ, aut si Deus seipsum libere amaret, esset imperfectio in obiecto ipso, & re dilecta. Quare, si præcise modum operandi comparemus, nempe a principio intrinseco cum determinatione, & cum libertate, perfectior est modus cum libertate, non absolute, sed comparate, vt dixi: contra vero modus operandi cum determinatione communis est, & ita non est perfectior: coniungitur tamen aliquando cum obiecto perfectissimo: & ideo Deo se amanti necessario nulla deest perfectio simpliciter, sed ex summa sui perfectione prouenit, vt non possit ab amore sui cessare. Denique amor, quo 27
beati diligunt Deum, licet non habeat modum illum voluntarij perfecti, aliunde tamen habet maiore perfectionem ex summa obiecti perfectione prouenientem, nempe, vt non possint a beatitudine cessare, nec vllo modo peccare, aut in iustitiam contrahere, quod simpliciter melius est, quam libere operari cum potentia peccandi.

Ad tertium respondeo, eo ipso, quod media aliqua magis libere appeterentur, quam finis, fore, vt magis sponte appeterentur, tametsi non essent magis amabilia, neque intensius amarentur: quia illud, *Magis sponte*, non denotaret intensiorem affectum, sed peculiarem modum libertatis, qui esset respectu mediorum, & non respectu finis. *Solut. tertiæ rõnis.* Adde, quod illud magis sponte dicitur amari, quod magis libere amatur, nam quanto maior ratio est in obiecto, vt ametur, tanto minus videtur voluntas moueri a seipsa. Qua ratione di- 28
cemus disp. 18. cap. 2. passione præcedente minui voluntarium, quia quo maior est passio, & intrinsecum incentiuum amoris, minus dicitur voluntas a seipsa moueri, sicut etiam contra, magis a seipsa dicitur moueri, quo minor est ratio in obiecto, vt ametur: cumque spontaneum sit, quod est a principio intrinseco cum cognitione, sequitur, magis sponte fieri id, quod minorem habuit rationem amabilis: quare non est idem, aliquid esse magis amabile, & esse magis voluntarium. Ceterum, cum voluntas mediorum talis sit, vt pendeat ex voluntate finis, & ita, perseuerante voluntate finis, perseueret, & cessante voluntate finis, cesset etiam voluntas mediorum, efficitur libertatem magis versari circa finem, cuius voluntas non est alligata medio, quam circa media. Dicitur autem non alligata medio, quatenus ab ea ita cessare potest voluntas, vt ad hoc non debeat prius cessare a voluntate medij: cum vero dicimus, tunc magis sponte aliquid fieri, quando in obiecto est minor ratio appetibilis, & tunc etiam magis libere appeti, intelligi debet in finibus, qui ex seipsis appetuntur, & in quorum appetitione cętera sunt paria, nam si loquamur de medijs comparatione finis, etiamsi in illis minor sit ratio appetibilis, quam in fine, tamen minus libere, & minus sponte appetuntur hoc ipso, quod ad eorum appetitionem aliud mouet, ex quo pendet eorum electio, vt explicatum est.

Obiectio. Verum obijciet aliquis hoc modo S. Thomas colligit rationem perfecti voluntarij ex perfecta cognitione, ita vt, vbi fuerit perfecta cognitio, sit etiam perfecta ratio voluntarij: in Deo autem, dum cognoscit seipsum, & in beato, dum cognoscit Deum clara visione, est perfecta cognitio, ergo est perfecte voluntarium. Respondeo, cognitionem, qua Deus seipsum cognoscit, esse quidem perfectã in ratione cognitionis, quia est intuitiua, & sicut res ipsa postulat, idemque de visione clara Dei, quatenus est cognitio creata, dico: ex hoc tamen genere perfectionis non colligit S. Thom. 29

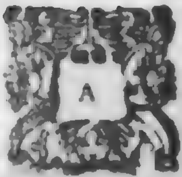
perfectam

perfectam rationem voluntarij, quia ex hac non oritur liberum in actu voluntatis, in quo plane ipse dixit consistere perfecte voluntarium, sed ex modo perfecto intelligendi, qui proprius est naturæ rationalis, modus autem perfectus est cum indifferentia. Nam clara, & intuitiua notitia rei sine indifferentia, etiamsi sit perfecta secundum substantiam suam in genere cognitionis, nō habet peculiarem illum modum, in quo excedere solet natura rationalis, sed potius assimilatur modo cognoscendi, ex quo oritur voluntariū communiter dictum cum modo operandi naturæ, qui est cum determinatione ad vnam partem: illa autem perfectio locum habet non respectu cuiuscunque obiecti, sed alicuius, vt supra dictum est. Ex hac igitur perfectione, quod attinet ad peculiarem modū cognoscendi cum deliberatione, quæ est propria naturæ rationalis, recte colligit S. Thom. perfectam rationem voluntarij, vt expositum est.

ARTICVLVS III.

Vtrum voluntarium possit esse absque omni actu.

Inf. q. 71. ar. 5. ad secundum. Et 2.d. 25. ar. 3. co. & ad quintū. Et mal. q. 2. ar. 1. ad secundum.



AD tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur, quod est a voluntate: sed nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

Præterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle: ita cessante actu voluntatis dicitur non velle: sed non velle inuoluntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse, actu voluntatis cessante.

art. prae. *Præterea, De ratione voluntarij est cognitio, vt dictum est, sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.*

Sed contra, illud, cuius domini sumus, dicitur esse voluntarium, sed nos domini sumus eius. quod est agere, & non agere, velle, & non velle: ergo sicut agere, & velle est voluntarium, ita, & non agere, & non velle.

Respondeo dicendum, quod voluntarium dicitur quod est a voluntate: ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Vno modo directe, quod scilicet procedit ab aliquo in quantum est agens sicut calefactio à calore. Alio modo indirecte ex hoc ipso, quod non agit; sicut submersio nauis dicitur esse à gubernatore in quantum desistit à gubernando.

Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens ex eo, quod non agit, sed solum tunc cum potest & debet agere: si enim gubernator non posset nauem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio nauis, non imputaretur ei nauis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo, & agendo potest impedire hoc quod est non velle, et non agere, & aliquando debet, hoc quod est non velle, & non agere, imputatur ei quasi ab ipsa existens, & sic voluntariū potest esse absque actu quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere: aliquando autem & absque actu interiori, sicut cum non vult.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium dicitur non solum, quod procedit à voluntate directe, sicut ab agente: sed etiam quod est ab ea indirecte, sicut à non agente.

Ad secundum dicendum, quod non velle dicitur dupliciter. Vno modo prout sumitur in vi vnius dictionis, secundum quod est infinitiuum huius verbi Nolo: vnde sicut, cum dico, nolo legere, sensus est, volo non legere. Ita hoc quod est non velle legere, significat velle non legere, & sic non velle causat inuoluntarium. Alio modo sumitur in vi orationis, & tunc non affirmatur actus voluntatis. Et huiusmodi non velle non causat inuoluntarium.

Ad tertium dicendum, quod eo modo requiritur ad voluntariū actus cognitionis, sicut & actus voluntatis, vt scilicet sit in potestate alicuius considerare, & velle, & agere, & tunc, sicut non velle, & non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.

EX doctrina Articuli hæc conclusio colligitur: *Voluntarium, quod dici solet directe, non potest esse sine actu, voluntarium vero, quod dicitur indirecte, potest esse absque omni actu, quandoque absque exteriori, aliquando sine exteriori, & interiori etiam.* Huius conclusionis explicatio sequenti disputatione traditur, ex qua etiam tota articuli doctrina elucidabitur.

An euentus ortus ex omißione dici poßit voluntarius omittenti.

DISPVT. XXIIII.

Status controuersiæ.

CAPVT I.



VT præsentem difficultatem, & mentem S. Thomæ in hoc articulo clarius elucidemus, antequam opinionem quorundam recentiorum proferamus, præmittenda aliqua sunt, ex quibus etiam status præsentis cōtrouersiæ magis perspicuus fiet. 1

Primum præmitti debet, disputare in hoc articulo nonnullos, an dari possit pura omissio alicuius actus in voluntate, occasione illorum verborum, quæ habet S. Thom. in fine articuli: *Quandoque quidē absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem absque actu interiori, sicut cum non vult.* Ceterum, qui ex his verbis occasionem disputandi ceperunt, mentem S. Thom. non videntur intellexisse, neque enim hic tractat, an sit aliqua omissio sine vllo actu, qui saltem sit occasio, vel causa omittendi (nam de hoc disserit infra q. 71. artic. 5. & nos etiam ibidem agemus, *Prima observatio.* *S. Thom.*

agemus) sed de effectu orto ex aliqua omissione, siue illa omissio, quæ est causa euentus, sit cũ expressa voluntate omittendi, siue sit absque tali voluntate, quia existimat vtroque modo esse posse causam euẽtus. Ex hoc autem non efficitur, vt prædicti Theologi cõtendunt, ex mẽte S. Thom. in hoc articulo dari aliquã omissionẽ sine omni actu exteriori, & interiori, qui saltem sit causa illius, sed tantum dari omissionem, quæ sit causa alicuius euentus, & quæ non sit ex voluntate expressa omittendi, quamuis sit ex voluntate faciendi quidpiam aliud, quod est causa omissionis, & hoc tantum denotant verba prædicta.

Secunda obseruatio. Deinde notandum est, ex ijs, quæ voluntaria dicuntur, quædam directe voluntaria quædam indirecte voluntaria vocari, siue vt alij loquuntur, quædam explicite, quædam interpretatiue voluntaria. Directe volũtaria ea sunt, quorum sunt explicita, & expressa voluntas, nec tantum in causa volita sunt, & ex hac voluntate ortum habuerunt: nam quæ ita volita sunt, vt ex voluntate, tanquam ex causa nullo modo deriuentur, nõ dicuntur voluntaria, vt præcedenti disp. cap. 1 & 2. notatum est. Exemplum directe voluntarij fit, cum quis dedit causam, quam secutum est homicidium, & illam posuit volens occidere, tunc enim dicitur homicidium voluisse explicite, & directe: si autem tantum dedit causam, quam sequi poterat homicidium, non ita necessario, nec ex voluntate expressa occidendi, dicitur indirecte, & implicite voluisse.

An voluntarium interpretatiue a voluntario indirecte distinguatur. Nonnulli distinguunt voluntarium interpretatiue a voluntario indirecte, quia interpretatiue sit sine vlla cognitione, qua ratione dicimur interpretari mentem legislatoris in casu, quem ipse non præuidit, nec cogitauit: indirecte autem voluntarium solum dicatur, quod aliquo modo præuisum est. Hæc tamen est friuola distinctio: nam interpretatiua illa voluntas legislatoris ex quadam etiam vniuersali voluntate, & cognitione procedit: legislator enim voluit solũ præcipere id, quod secundum rationem iudicabat esse conueniens, & nullo modo noxium: quare & in eo casu singulari, quem ipse speciatim non præuidit, nec cogitauit, interpretamur noluisse præcipere, quia ille casus

3 est noxius, & contra rationem, vt infra in disput. 176. cap. 3. ostendemus. & ita voluntate, & cognitione vniuersali legislatoris videtur exclusus.

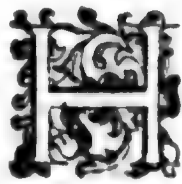
Status quæstionis. Nunc igitur præsens difficultas est de euentu, qui aliquo modo sequitur, omissionem, vtrum ipsi omittenti sit voluntarius saltem indirecte, seu interpretatiue, sicut est euentus, qui sequitur causam aliquam positiuam, verbi causa, si aliquis videat nauim submergi, aut domum igne conflagrare, & cum posset impedire, non impedit, eritne illi voluntarium submergi nauim, aut domum comburi in ipsa omissione, tanquam in causa, sicut esset homicidium, si ipse positiuam aliquam causam illius dedisset sine expressa voluntate occidendi?

De quo sit quæstio. Postremo obserua, hic non esse quæstionem, vtrum sicut potest esse volũtarius euentus sine vlla expressa voluntate communi, aut peculiari circa ipsum, ita etiã possit esse absque vlla omnino notitia, & scientia, an sit necessarium, esse notitiam aliquam saltem in vni-

4 uersum talis euentus, de hoc enim differendum est infra disp. 121. cap. 2. Neque vero est par ratio scientiæ, & voluntatis: nam vt euentus aliquis dicatur voluntarius, satis videtur voluntas expressa alterius rei, sicut causæ, si adsit notitia aliqua euentus, quia sic euentus ille oritur aliquo modo, saltem remote, a principio intrinseco, & cognoscente: si autem ex voluntate causæ absque vlla notitia euentus oriretur, tolleretur ratio voluntarij, quæ postulat nasci ex cognitione: an autem sufficiat: potuisse cognosci, & quando accidat, vt quis potuerit cognoscere, tractabitur ex professo loco citato.

Duæ recentiorum opiniones.

CAPVT II.



Prima sententia. His iactis fundamentis, quæstio proposita est, vtrũ euentus omissionis vt nauim submergi, aut domũ comburi, sicut supra explicatum est, sit semper voluntarius omittenti, an nõ. Recentiores nonnulli non dubitarunt asserere, omnem euentum talis omissionis semper esse voluntarium omittenti, ex eo solum, quod præuidit, seu præuidere illum potuit, etiamsi eum impedire non deberet ex præcepto, ei tamen ad culpam non imputari, nisi ex præcepto impedire debeat. Atque in hunc sensum interpretantur S. Thom. cum ad hoc, vt euentus omissionis sit voluntarius omittenti, postulare videtur in hoc articulo obligationem præcepti, qua omittens debeat euentum impedire, vt solum loquatur de voluntario, quod est cũ culpa morali, hoc enim postulat obligationem præcepti, non tamen de voluntario quocunque alio modo.

Primũ argumen. Quorum sententia probari potest primum quia, qui diebus non festis non audit missam cum possit, aliquo negotio aut ludo voluntarie distractus, voluntarie omittit missam, etiamsi expresse non velit omittere, dummodo adsit scientia sufficiens ea solum ratione, quia omissio oritur ex causa voluntaria: ergo euentus ortus ex omissione voluntaria, quæ etiam est causa illius, erit eodem modo omittenti voluntarius: illud 5 enim dicitur indirecte voluntariũ alicui, quod ortum habet ex causa, quæ ipsi voluntaria fuit, aut oportet ostendere discrimen inter causam positiuam, ex qua nascitur omissio, vel effectus, & causam, quæ est omissio, quam consequitur euentus aliquis positiuus.

Secundum argum. Deinde, si ille, qui videt nauim submergi, haberet expressam voluntatem non subueniendi cum posset, eo fine, vt submergeretur, non minus ei esset voluntarium nauim submergi, si nõ deberet ex præcepto subuenire, quam si deberet ex præcepto subuenire, quam si deberet: ergo si videt submergi, & non succurrit, cũ possit sine expressa voluntate, vt submergatur, nõ minus voluntarium ei indirecte erit submergi nauim, si non debet ex præcepto succurrere, quam si deberet.

Tertium argum. Postremo, obligatio præcepti non est causa liberi, sed supponit liberum, vt transgressio ipsius sit peccatum, ergo voluntariũ ex priori aliqua causa oritur, ac proinde, etiamsi nõ intercederet præceptum, euentus liber, 6 & voluntarius esset, licet culpæ non imputaretur, obligatio igitur non est causa voluntarij.

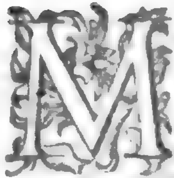
Secunda sententia. Alij vero ita sententiam S. Thomæ amplectuntur, & interpretantur, vt dicant, necessarium esse illũ, qui dat causam, posse, & debere illam non dare, non solum ad hoc, vt euentus sequutus omissionem sit voluntarius, sed etiam vt omissio orta ex causa positiua sit voluntaria ei; qui causam dedit: hoc tamen intelligunt, quando euentus sequutus omissionem, vel omissio secuta causam positiuam est tantum indirecte volita. Ad priora vero duo argumenta præcedentis sententiæ respondent, in illis casibus positis omissionem ortam ex causa positiua esse quidem voluntariã, etiam si non interueniat obligatio alicuius præcepti, quia in eo casu est directe voluntarium: doctrinam autem S. Thomæ intelligendam esse de omissione indirecte volita, quæ sequitur causam positiuam. Miror tamen, quare dicant in casu primi argumenti omissionem illam audiendi missam esse directe voluntariam, cum plane supponamus, non esse expressam voluntatem illius, sed solam scientiam: directe enim voluntarium non solum postulat expressam scientiam, sed etiam expressam voluntatem, scientia enim aliqua ad omne genus voluntarij, etiam non directi requiritur.

Vera

Vera sententia, & interpretatio S. Thomæ.

CAPVT III.

7 *Vera sententia.*



Mihi vero ea sententia semper placuit, quæ affirmat primum, non modo euentum positiuum, verum etiam omissionem ortam ex causa voluntaria positiua esse voluntariam indirecte, si adsit notitia eius, quamuis nulla obligatio intercedat non apponendi talem causam: deinde euentum positiuum, qui sequitur omissionem, vt in casu posito in 1. cap. nō esse voluntarium adhuc indirecte ei, qui omittit, nisi ex præcepto aliquo debeat illum impedire, & ex culpa omittat. Quam quidem sententiam non solum multo veriorem, verum etiam, quod attinet ad posteriorem partem, esse mentem ipsam S. Thomæ satis expressam existimo: in hoc enim articulo non quæsiuit, an omissio orta ex aliqua causa positiua possit esse voluntaria saltem indirecte, nam hoc vt manifestum supponit: si enim nullus hactenus negauit euentum, qui sequitur causam positiuam, antea præcognitum, esse voluntarium indirecte, etiam sine obligatione impediendi illum, seu non apponendi causam eius, cur obsecro, S. Thom. peculiarem difficultatem proponeret de omissione orta ex causa positiua, cum eadem omnino sit vtriusque ratio? Solum igitur disputauit, an euentus aliquis dici possit alicui voluntarius absque vlla actione ipsius ex eo solum, quod omittat talem euentum impedire, cum possit, in quo sane non parua difficultas est, cui respondet posterior pars nostræ sententiæ iuxta mentem Sancti Thom. vt statim probabimus.

S. Thom.

8

Prior igitur pars, in qua asserimus, omnem omissionem præcognitam natam ex causa positiua, sine expressa tamen voluntate, esse volūtariam indirecte, etiamsi nullum sit præceptum nō apponendi causam illius, ex definitione ipsa voluntarij contra secundam sententiam sic ostenditur. Voluntarium est, quod est a principio intrinseco & cognoscente, singula in quibus est actio, hoc est, cognoscente circūstantias actus, præsertim substantiales: omissio aūt orta ex causa positiua est a principio intrinseco, & cognoscente, ergo est voluntaria. Primum quidē, esse a principio cognoscente ipsam, & substantiā illius, nunc supponimus: præmisimus enim in casu posito eum, qui dedit causam omissioni illā præuidisse. Deinde eam esse a principio intrinseco, nempe a voluntate, patet: nam quamuis illius non fuerit expressa voluntas, vt supponitur, fuit tamen expressa voluntas causæ, ergo saltem remote a voluntate, vt a causa, ac proinde a principio intrinseco prouenire dicitur: alioquin nec euētus positiuus ortus ex causa positiua vnquam posset esse voluntarius, nisi expresse etiam volitus esset, quod est contra communem omnium sententiam. Porro aut ad rationem voluntarij in vniuersum non requiri vllam præcepti obligationem, manifestū est, sed satis est reduci in principium intrinsecum cum cognitione tanquam in causam: cum igitur omissio nata ex causa positiua reducatur in principium intrinsecum cū cognitione, vt in causam saltem remotam, satis erit, vt dicatur remote voluntaria: remote autem voluntarium idem videtur esse, quod indirecte, aut interpretatiue voluntarium.

Omnem omissionē præcognitam natam ex causa positiua saltem esse voluntariā indirecte.

9

Ad rationem voluntarij in vniuersum nō requiritur præceptū.

Hæc eadem ratio probat, effectum natum ex aliquo opere positiuo esse eodem modo voluntarium indirecte, etiamsi non sit præceptum, ne fiat, & ideo ad culpam non imputetur. Quare, si quis opere aliquo dat causam pollutioni, verbi causa audiendo confessionē, dicitur quidem ei voluntaria pollutio, sed ei non imputatur, quia, vt infra disp. 115. cap. 3. ostēdemus, non est præceptum vllum non dandi causam pollutioni absolute, & in vniuersum, sed certa quadam ratione, vt ibidem explicabitur.

Illatio notanda.

Posterior pars nostræ sententiæ, quę affirmat euentum, qui sequitur omissionem non esse voluntarium omittenti, nisi ex præcepto debeat illū impedire, difficilior quidem est: nihilominus non minus efficaciter contra primam sententiam probari potest. Primū à posteriori, quia ex opposita sententia sequeretur omnia peccata hominum, & Angelorum Deo esse, aut fuisse voluntaria: omnia enim à Deo impediri poterant efficaci suo auxilio gratiæ, & cum ipse ea futura præuideret, noluit impedire, nec solum non præbuit auxiliū efficax, sed etiam expresse voluit, illud negare: absurdum autem est concedere, omnia peccata Deo esse voluntaria. Ex hac vero nostra ratione non solum sequitur, Deo esse voluntarium materiale peccati, sed etiam formale, quia non tantum vidit Deus secuturum materiale, sed etiam formale illius, & neutrum impediuit, cum posset: ex eo autem, quod Deus concurrat positiue ad materiale peccati, & hoc sit ei voluntarium, non sequitur, formale etiā esse ei voluntarium, quia formale peccati non oritur ex materiali, quatenus materiale sit à Deo, sed quatenus sit à causa creata libera, & sub ea tantum ratione, vt ostendemus infra disputatione 129. cap. 7. quare formale peccati non est Deo voluntarium, etiam in causa.

10 *Effectum qui sequitur omissionē non esse voluntariū omittēti nisi ex præcepto teneatur illū impedire.*

11 *Solutio.*

Respondere posset quis discrimen esse inter Deū non præbentem auxilium suum, & hominem nō impedientem euentum, cum posset, quia Deus, etiamsi non velit præbere auxilium efficax, quo impedirentur peccata, habet tamen voluntatem antecedentem, qua vult, & suadet, & iubet non committi peccata, ratione cuius potius dicūtur ipsi inuoluntaria, quam voluntaria. Huic tamen responsio obstat manifesta ratio: nam si aliquis homo præuidens peccatum, aut damnum alterius, deberet illud impedire, & reuera antecedente voluntate, & ex seipso displiceret sibi illud fieri; verum ob aliquam causam efficaciter nō impediret, vt posset, diceretur peccatum illud ipsi voluntarium simpliciter, quamuis ratione antecedentis voluntatis simplicis, qua nollet esse, etiam esset inuoluntarium: vt enim videbimus. disp. 27. voluntarium, & inuoluntarium in eodem actu esse possunt: ergo habere oppositam voluntatem, & antecedenter velle, ne tale quid accidat, non impedit rationem voluntarij, si cætera adsint requisita. Quare, si inter requisita non debet enumerari obligatio impediendi euentum, sequitur Deo non minus esse voluntaria omnia peccata, quæ potest impedire, & non impedit, quam est voluntarium peccatum proxime ei, qui non impedit illud, cum potest, & debet.

12 *A priori idem demonstratur.*

Deinde eadem pars à priori probatur: quia cum voluntarium sit à principio intrinseco cognoscente, vt euentus sit alicui voluntarius, debet ei comparari, sicut causæ, a qua dicatur esse, & ita dicatur ab eo rōne principij intrinseci, & cognitionis procedere, nec voluntarium reduci debet in cām per accidēs, qualis est negatio, sed in causam, a qua vere dicatur esse, & quæ in ipsum dicatur influere. atqui euentus, qui sequitur omissionem alicuius, non comparatur cum eo, qui omisit, sicut cum causa, a qua dicatur esse, & quæ dicatur in ipsum influere: verbi causa nauim submergi, nō comparatur hoc modo ei, qui videt & non succurrit, cum possit, nisi alias ex præcepto succurrere debeat: ergo ei non potest esse volūtarium nauim submergi.

Porro autem talem euentum non posse comparari omittenti tanquam causæ, a qua dicatur esse, & quæ in ipsum dicatur influere, nisi ipse ex præcepto debeat non omittere, sic ostenditur: nam aut euentus reducitur in eum, qui omisit, vt in causam physicam influentem in effectum, aut sicut in causam moralē: nō vt in causam physicam, vt manifestum est, nam ille, qui noluit succurrere naui, non fuit causa physica influens, vt submergeretur nauis, sed tantum per modum negationis, & ita cum tali euentu non comparatur, vt causa voluntarij, & hanc dicere merito possumus

Non esse causā physicam qui omissit.

13

mus causam per accidens, quæ nihil agit, nempe causam, quæ non apponit impedimentum, & in sola negatione consistit: nā causa remota, & positiue influēs non comparatur per accidens, nec debet appellari per accidens relata ad voluntarium euentum, vt cum aliquis est causa euentus, aut omissionis, quia dedit causam positiuam illius: sic enim vere influit, & deriuat efficacitatem suam in talem euentum, & omissionem cum scientia euentus, quæ duo per se concurrunt ad rationem voluntarij. Constat igitur eum, qui omittit, & cuius omissionē consequitur euentus aliquis, non esse causam physicam per se, a qua dicatur esse talis euentus, ac proinde hac rōne euentum illum nō esse ipsi voluntariū. Sed neq; reduci potest talis euentus in eum, qui omittit, vt in causam moralem moraliter influentem, nisi quis ex præcepto debeat non omittere, quia in moribus nulla ratio habetur euentus cuius nulla est præcepti obligatio, vt nobis aliquo pacto moraliter imputetur, aut nobiscum comparetur per se, sed perinde se habet nobiscum in moribus, ac si nō esset, ergo euentus omissionis, si nullo præcepto debeat aliquis ipsum impedire, non potest in ipsum sicut in causam per se reuocari, ac proinde non poterit ipsi dici voluntarius.

Idem, quod diximus de causa omissionis, vt de eo, qui non succurrit naui periclitanti, atque eadem ratione sentiendū est, siue quis non velit expresse omittere, & inde videat sequi euentū, siue velit expresse omittere: an vero, cū quis omittit cū expressa voluntate, vt sequatur euētus, sit ei voluntarius euētus, dicemus consequenti in solutione secundi argumenti. Idēque ob eandem rationem asserēdum est de causa, quę subtrahit obstaculum, quod impediret euentum, vt ratione illius nō dicatur euentus voluntarius, quia eodem mō comparatur cum illo, ac si solum non succurreret, vt si quis subtraheret temonē naui, ex quo illa postea submergeretur. Alioquin sequeretur etiam peccata esse Deo voluntaria, quia Deus non solum negat auxilium suum, quo impedirentur peccata, sed etiam offert occasiones, & cogitationes, quibus scit retardandam esse sanctam cogitationem, quæ peccatum impediret, hoc autem non est dicendum, ergo idem iudicium esse debet de eo, qui non succurrit, cum posset, & de eo, qui aufert obstaculum.

14

Hactenus ratione ostendimus contra primam opinionem relatam in 2. c. euentum sequutum omissionē non esse voluntarium omittenti, restat, vt hanc esse mentem S. Th. monstremus. Id autem ex verbis huius articuli satis perspicue colligitur, ait enim, *Sed sciendum, quod non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc, cum potest, & debet agere.* Deinde adhibet exemplum de eo, qui non succurrit naui, & inquit, *Si enim gubernator non posset nauim dirigere, vel non esset ei cura commissa gubernationis nauis, non imputaretur ei nauis submersio.* Cum ait, *Non imputaretur ei*, non solum putat non imputari ad culpam, sed nullo modo reduci in ipsum, tanquam in causam voluntariam hoc, quod est nauim submergi, quia in hoc artic. non disputat S. Thom. de imputatione ad culpam, sed de voluntario in vniuersum. quare frustra recurreret ad culpæ imputationem.

Probatur hæc secunda pars authoritate S. Thom.

15

Cæterū auctores primæ illius snīæ distinguunt voluntarium naturale, & morale, vt interpretentur Doctorem sanctum de voluntario morali, non de naturali: quasi non negauerit talē euentum esse volūtarium naturaliter omittenti, sed esse voluntariū moraliter. Hæc tamen distinctio absq; fundamento ad eludenda verba Sancti Thomæ excogitata videtur quoniam voluntarium perfectum, quod in homine reperitur, & de quo hic agitur, nempe, quod liberum est, vnicam tantum causam habet, nempe liberam voluntatem: omne autem liberum est subiectum moris siue malitiæ, siue bonitatis, siue indifferentiæ ergo si talis euentus omittenti est aliquo modo voluntarius, & liber, ei etiam moraliter imputabitur: frustra igitur distinguitur voluntarium naturale, & morale.

Solutio.

Porro autem euentum omissionis imputari omittenti, quando ille præcepto aliquo debebat euentum impedire, nemo dubitat. Ratio vero differentiæ, ob quam in hoc casu euentus sit voluntarius omittenti, quando vero non est tale præceptum, non sit ei voluntarius, est, quia cū est præceptum impediendi euentum, moraliter pertinet ad ipsum impedire euentum, ita, vt si non impediat, ei sit peccatum, & quod attinet ad culpæ imputationem, perinde se habet, ac si reuera illud effecisset. Ratione cuius dictum illud vulgatissimum Ambrosij verissimum est, *Si non pauisti (nempe esurientem) occidisti*: hoc est, perinde te habuisti, ac si occidisses. Quo loquendi modo non significamus in eadem specie peccati euentum imputari omittenti, ac si ipse fuisset causa illius positiua: constat enim homicidium imputari non defendenti, nec pascenti, vt peccatum contra misericordiam, positiue autem occidenti, vt peccatum contra iustitiam: sed denotamus vniuersim, reuera peccasse ratione euentus illum, qui omisit, & non impediuit, sicut peccat, qui posit[iue] fuit causa illius, quamuis non eodem genere peccati.

Euentum omissionis imputarī omittenti quando tenebatur impedire euentum.

16

Ambrosii.

In hoc autem casu intelligit Sanctus Thomas euentum esse voluntarium omittenti, siue ille velit expresse omittere, siue non velit expresse omittere, & ita concedit voluntarium in effectu exteriori absque vllo actu exteriori, & interiori illius, cui voluntarium est. Id quod diximus de euentu orto ex omissione, intelligendum etiam est de euentu nato ex opere aliquo, quando opus ex se, & natura sua non erat causa physica illius, sed voluntate alterius ex illo sumpta est occasio. Nam, quod supra diximus, euentum ortum ex causa positiua voluntaria esse voluntarium, intelligi debet, quando nascitur physice ex natura operis, non voluntate alterius: exemplum vero est, quando ex opere alicuius alter capit occasionem peccandi, tunc enim peccatum alterius non est voluntarium ei, ex cuius opere sumpta est occasio, nisi in eo casu, quo ille deberet ab opere cessare, ne tale scandalum sequeretur iuxta regulas S. Tho. 22. q. 43. articulo 2. 7. & 8. quas late ibi explicabimus. Ratio vero (vt dixi) est eadem quia ita per accidens comparatur cum tali scādalo opus, ex quo capta est occasio, quando non est præceptum cessandi ab opere propter scandalum, sicut comparatur omissio cū euentu, quando non est præceptum impediendi euentum: quando vero vtrobique est præceptum, vtrumque per se comparatur cum euentu: & ita licet Deus offerat cognitiones, & occasiones, ex quibus scit nasciturum peccatum, non est ei voluntarium peccatum, quia non debebat tales occasiones non offerre. Quare vero malitia orta ex materiali peccati, ad quod cōcurrit Deus, non sit Dei voluntaria, alia est ratio, vt superius notauimus: hæc enim sequitur actum peccati naturaliter, & physice, aliter quam peccatum scandali nascitur ex occasione.

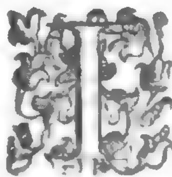
17

S. Thom.

18

Soluuntur argumenta primæ opinionis.

CAPVT IIII.



Iam vero opus est, vt dissoluamus argumenta primæ sententiæ, quæ probare videbantur, voluntarium esse euentum omittenti, etiamsi ille nullo præcepto deberet impedire. Ad primum respondeo, ex eo solum probari, omissionem natam ex causa voluntaria positiua, esse voluntariam, quod non inficiamur, sed contra secundam opinionem ex professo, id demonstrauimus superiori capite: discrimen autem inter euentum natum ex omissione, & omis-

Solutio primi argumenti.

omissionem ortam ex causa positiua manifeste ex dictis colligitur: quia nimirum omissio vere nascitur ex opere, sicut ex causa influente, sed euentus non sequitur omissionem hoc modo, vt exemplis manifestum est supra: quare ex vno ad aliud argumentari non licet.

Ad secundum respondeo, non esse euentum voluntarium non impedienti, si alias non debet ex præcepto impedire, etiamsi expresse velit non impedire eo fine, vt euentus ille sequatur, sed euentum in eo casu tantum esse volitum, quod longe diuersum est: vt enim aliquid sit alicui volitum, satis est, si eius voluntas in ipsum feratur, quamuis voluntas causa illius non sit, vt præcedenti disputatione notauimus. Vt autem aliquid sit alicui voluntarium, non requiritur voluntatem eius expresse in ipsum ferri, oportet tamen ad voluntatem illius sicut ad causam influentem reuocari, vt capite præcedenti obseruauimus: ad hanc autem non potest referri euentus ortus ex omissione, nisi quando ille, qui non impediuit euentum, ex præcepto debebat impedire, vt superiori capite satis, superque ostensum est. Quare si aliquis non impediret euentum, cum posset, & non deberet impedire, si eo fine expresse non impediret, vt sequeretur, esset quidem ei euentus volitus, sed non voluntarius: quia licet haberet expressam voluntatem illius, tamen non posset cum illo comparari sicut causa influens cum suo effectu: idem omnino dicendum est, etiam si aliquis eo fine remoueret impedimentum, vt si auferret temonem a naui, quia eodem modo se haberet sicut ille, qui non impediret euentum, cum posset.

Solutio secundi.

19

Ad tertium argumentum respondeo, in alijs quidem effectibus, qui oriuntur ex causa positiua voluntatis, siue tales euentus sint positiui, siue negatiui, prius esse voluntarium, quam culpam, & voluntarium non oriri ex præcepto, sed ex alia priori causa nempe ex voluntate ipsa, quia tales effectus referuntur ad voluntatem, sicut ad causam influentem eo modo, quo dictum est, antequam intelligatur adesse præceptum: in euentibus autem, qui sequuntur omissionem, non esse rationem voluntarij, antequam intelligatur præceptum, quia ante illud non comparantur cum voluntate, sicut cum causa influente. Nihilominus ex præcepto diuersa ratione oritur ratio voluntarij, & ratio culpæ: ratio enim voluntarij oritur ex præcepto tanquam ex conditione, seu causa, ob quam euentus iam dicitur moraliter ad voluntatem omittentis pertinere: ratio vero malitiæ & culpæ desumetur ex illo, quatenus omissio est contra illud, sicut contra regulam.

Solutio tertij argumenti.

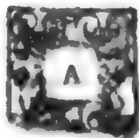
20

Adde etiam, quod, cum dicimus euentum secutum omissionem non esse voluntarium ante præceptum, non loquimur de præcepto, quod proxime respiciat ipsum euentum, sed de omissione ipsa: dicimus enim euentum omissionis tunc esse liberum, quando est præceptum impediendi talem euentum, & omittendi impedimentum. Itaque præceptum proxime respicit omissionem, non euentum, & ex præcepto circa omissionem oritur ratio voluntarij in euentu: omissio autem prius erat voluntaria, quam imponeretur præceptum, vt omissio enim voluntaria sit, non requiritur obligatio, eo quod omissio sequatur causam positiuam, vt supra explicatum est. Hæc satis circa doctrinam huius articuli, nam quid sit ratio liberi, & voluntarij in actione, sæpius dicemus in materia de bonitate, & malitia, & in materia de peccatis.

Notandū.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum violentia voluntati possit inferri.



AD quartum sic proceditur. Videtur quod voluntati possit violentia inferri: vnumquodque enim potest cogi a potentiori: sed aliquid est humana voluntate potentius, scilicet Deus: ergo saltem ab eo cogi potest.

1.q. 82.ar 1. ad. et ad 1. Et 4.di. 29 a.1. Et veri q. 22 art.5.& 8. & q.24.articu. 4. Et Ro. 6. l.4. co.2.

Præterea. Omne passiuum cogitur a suo actiuo, quando immutatur ab eo: sed voluntas est vis passiua: est enim mouens motum, vt dicitur in 3. de anima. cum ergo aliquando moueatur a suo actiuo, videtur quod aliquando cogatur.

Tex. 54. tome 2.

Præterea. Motus violentus est, qui est contra naturam: sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, vt patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, vt Damascenus dicit, ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Li.2.ortho. cap.21.

Sed contra est, quod Aug. dicit in 5. de ciuitate Dei, quod si aliquid fit voluntarie, non fit ex necessitate: omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate non potest esse coactū. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

5. de ciuit. c. 10. to.5.

Respondeo dicendum, quod duplex est actus voluntatis, vnus quidem, qui est eius immediate velut ab ipsa elicitus, scilicet velle. Alius, qui est actus voluntatis a voluntate imperatus, & mediante alia potentia exercitus: vt ambulare, & loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiua: quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur: sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri, & huius est ratio: quia actus voluntatis nihil est aliud, quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente: sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio & sine cognitione: quod autem est coactum, vel violentum, est ab exteriori principio: vnde contra rationem ipsius actus voluntatis, est quod sit coactus vel violentus sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quod feratur sursum, potest enim lapis per violentiā ferri sursum: sed quod iste motus violentus sit, ex eius naturali inclinatione esse non pōt: similiter etiam potest homo per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem mouere, secundū illud prouerbiū Prouer. 21. Cor regum in manu Dei est, & quocunque voluerit vertet illud. Sed si hoc esset per violentiam, iam non esset cum actu voluntatis, nec ipsa voluntas moueretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod non semper est motus violentus, quando passiuum immutatur a suo actiuo: sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passiui: aliquin omnes alterationes & generationes simplicium corporum essent innaturales & violentæ, sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ, vel subiecti ad talem dispositionem, & similiter quando voluntas mouetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum, quod in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum & contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen vt bonum, & conueniens homini secundum aliquam delectationem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

Conclusio. Conclusio est: *Voluntas, quod attinet ad actus elicitos quales sunt nolle, & velle non potest pati vim: bene tamen, quod attinet ad actus imperatos:* Vtraque pars conclusionis altius a nobis confirmanda, & explicanda est sequentibus disputationibus.

De vi & violento.

DISPVT. XXV.

Status controuersiæ.

CAPVT I.

1 Duobus modis posse aliquid violentiam pati, ex definitione Arist. quã inferius adducemus, perspicuum erit: vno modo in operando, seu patiendo: altero modo in non operando: de quibus sigillatim differendũ erit. In disputatione vero proposita de vi, & de violento in vniuersum agendum est: Cæterum, cum præsens controuersia de voce sit, operæpretium erit principio præmittere varias vocum significationes, ne in ipsa nominum ignoratione veluti in tenebris versantes Andabatarum more pugnemus.

2 *Necessitas violentia, & coactio quo soleant vsurpari.* Sunt autem apud Scholasticos tres voces, quæ idẽ videntur significare, nempe necessarium, violentum, & coactum, siue quod idem est, necessitas, violentia, seu vis, & coactio. Nam quamuis coactio apud probatos auctores non significet violentiam, sed actum congregandi, Scholastici tamen pro violentia frequẽter eam vsurpat. Vt autem notauit Dur. loco inferius allegando, coactio, & coactum presse, & proprie in rebus sentientibus solum dicitur: violentia autem, seu vis in quibuscunq; alijs rebus, tametsi iam indiscriminatim vtraq; voce ad idẽ significandum vtimur. *Durand.* Nomine quoq; necessitatis aliquãdo violentia significatur, licet aliqua necessitas sit, quæ non sit dicenda violẽtia, & aliquod necessariũ, quod non sit dicendũ violẽtum, nẽpe illud, quod a principio intrinseco ope-rantis necessarium est, vt ignem calefacere, voluntatem in Deum clare visum amore ferri, patrem & filiũ spirare Spiritum sanctũ. Necessitatem vero aliquando vsurpari pro violentia apud Græcos manifestum est, 3 *Necessitas aliquando vsurpatur pro violentia.* na vox ἀνάγκη, Latine necessitas, pro violentia sumitur, & idem, quod βία, interdum significat: & in hoc sensu etiam vsurpatur ab Arist. [illegible] *Aristot.* [illegible] & clarissime lib. [illegible] Eudemi [illegible] c. 8. & 9. [illegible] vtitur Arist. nomine Græco ἀνάγκη Latine *necessitas*, & *Arist.* nomine ἀναγκαῖον Latine *Necessarium*, pro violentia, & pro violento, & eodem modo [illegible] eloquenti videmus, [illegible] sententiam cuiusdam Philosophi nomine [illegible], qui dicebat omnem rem necessariam molestã esse, hoc est, rem violentam molestam etiam esse [illegible] *Videtur autem violentum, & necessarium, vis, & necessitas voluntati, & persuasionique in rebus agendis opponi.* [illegible] pro eodem vsurpat necessariũ, & violentum, sicut etiam necessitatẽ, & vim, cum tñ aliquod necessarium ab intrinseco, quale est in brutis, non opponatur voluntario, sed [illegible] cum illo sit.

Reprehẽditur mala translatio. Hic tamen [illegible] nota, [illegible] hunc locũ transferri ab interprete [illegible] & a Leonardo Aretino hoc modo. *Videtur autem violentum necessario, vis, & necessitas voluntario persuasionique in rebus agendis opponi.* 4 [illegible] violentum necessario opponi [illegible] quia in Græco non dicitur ἀναγκαῖον, sed ἀναγκαῖον, [illegible] Latine [illegible] manifeste [illegible] nam si diuiset violentum necessario opponi, [illegible] vim, & necessitatem voluntario opponi, & persuasioni planus [illegible] sensus [illegible] violentum, & necessariũ voluntario [illegible] persuasioni opponi. [illegible] de nomine ἀνάγκη, Latine *Necessitas* [illegible] ἀναγκάζω [illegible] ἀνάγκη [illegible] *Compello, cogo*, quod [illegible] origine, quam habet ab illo nomine, [illegible] si liceret *Necessito* [illegible] necessitate [illegible], quia qui cogit, [illegible] necessitatem [illegible] coactio [illegible] necessitas, aut necessarium [illegible] idem, quod violentia, aut violentum [illegible] deberet pro necessitate extrinsecus imposita. *Bernard.* [illegible] Bernar. [illegible] & lib. [illegible] arbitrio dixisse [illegible] tur, *Voluntas pro [illegible] non potest cogi vlla necessitate.* & [illegible] Marsil. in 2. q. 16. art. 5. *Marsil.* [illegible] voluntatem [illegible] non posse proprie, quia [illegible] libertatem tollere.

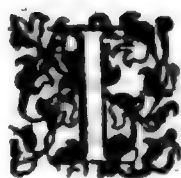
Cæterum [illegible] & proprie loquamur, quamuis *Necessitas latius pateat quam violentia.* ois violentia necessitatem inferat ei, qui patitur illam, & cogitur, [illegible] non omnis necessitas etiam extrinsecus illata, dicenda est violentia, ac proinde necessitas latius patet, quam violentia. Nam quamuis voluntas creata possit necessitate aliqua præueniri, vt non velit malum, sicut in Christo, tamen talis necessitas non est dicenda vis, etiam quod attinet ad negationem actus 5 circa illam, quia hoc modo [illegible] operatur talis volũtas, vt a principio intrinseco cum cognitione operetur, & ab intrinseco principio cum cognitione abstineat a peccato, ac proinde hoc [illegible] voluntariũ, quod cum violẽto omnino pugnat. Quod si necessitas est ab intrinseco principio, vel absque cognitione prouenĩes, nemo dixerit aliquam, vel minimam similitudinẽ, aut speciem violenti habere, [illegible] quod ignis necessario cõburit [illegible] Deum clare [illegible] necessario [illegible] nullo modo violentũ dici debet: id [illegible] est intrinseco principio ignis, & [illegible] principio voluntatis [illegible] cognitione [illegible] quod cognitio ad principium [illegible] quod sponte fit, aut voluntarij pertinet, vt disput. 23. cap. 3. diximus.

Aristot. [illegible] aliud, nempe, *Inuoluntarium*, Græce ἀκούσιον [illegible] Arist. 3. Ethic. c. 1. contrarium [illegible] quod dici potest spontaneum, & volunta-

luntarium, quodq; Græce ἀκούσιον vocatur, & hoc inferius est violento. Nam non omne violentum est inuoluntarium, omne tamen inuoluntarium est violentum, vt plane supponit Arist. lib. 3. Ethicorum capite illo 3. & 2. Ethicorum ad Eudemum capite octauo his verbis, Τό τε γὰρ βίαιον ἀκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον πᾶν βίαιον φαμέν, ac si Latine reddas, *Nã violentum est inuoluntarium, & inuoluntariũ omne violentũ esse dicimus:* quasi clarius diceret, aliquod violentum inuoluntarium esse, & omne inuoluntarium violentum esse dicimus. Ex quo patet violentum esse superius, & magis commune, quam inuoluntarium. Prædictã autem periodum perperã transtulit innominatus Interpres, & Leonardus Aretinus his tantum verbis, *Omne enim violentum inuoluntarium*: in qua trãslatione, prçterquã quod aliqua verba reliquerũt, vt constat, falsum etiam sensum, nec secundum mentem Arist. expresserunt. Falsum enim est, omne violentum inuoluntarium esse, siquidem violentum, teste Arist. eodem capite paulo inferius, inanimatis conuenit, quibus nulla ratione cõuenit inuoluntarium, quod voluntario opponitur: ait enim Aristot. *In vniuersum autem violentum, necessariumque etiam inanimatis assignamus*. Inuoluntario autem, quod dicitur de actione ipsa, aut opere, respondet ex parte operantis inuitum, quod etiam coactum dicere possumus, & solum conuenit ijs, qui ex cognitione aliqua operantur: neque enim lapis dicitur ascendere sursum inuitus, etiamsi violentus sit illi ascensus, atq; ideo dixit Durandus, quem supra citauimus, coactum solum dici de animatis sentientibus, violẽtum autem de reliquis omnibus. Cæterum, vt supra notaui, iam promiscue vtroq; modo loquendi vtimur, tametsi inuitum solum tribuamus sentientibus, in quibus spontaneum solum reperitur. Hac ratione interpretes Aristotelis ἀκούσιον, quod Latine communiter inuoluntarium dicimus, frequenter transferunt, *quod inuitus quis agit*, sicut contra, ἑκούσιον, quod Latine dicitur voluntarium, vertunt, *Quod sponte quis agit*. Cum igitur spontaneum, & violentum communem quãdam habeant rationem, & penes hoc tantum differant, quod inuoluntarium, seu coactum respiciat agens per cognitionem, cui opponitur: & violentum simpliciter respiciat quodcunque aliud efficiens, vt inferius declarabitur: nunc nobis differẽdum est de ratione tantum violenti in vniuersum, ex quo etiam fiet manifestum, quid sit ratio voluntarij, & inuiti.

Quid sit vis, & violentum.

CAPVT II.



Iam vero videamus, quid sit violentia, & violẽtum, & inde clarius explicemus, an voluntas possit violentiam pati in operationibus. Atque primũ in medium proferamus definitiones, quas antiqui Philosophi tradiderunt, neq; enim nouas comminisci licitum est. Arist. 3. Ethicorum capite 1. ex ijs tribus, quæ præmiserat, hanc colligit definitionem.

8 *Quanam igitur dicenda sunt violenta? An ea quidem simpliciter inuitus quispiam agit, quorum externa est causa, & ipse agens nihil omnino confert?* Et paulo infra: *Id igitur violentum esse videtur, cuius principium est foris: nihil prorsus eo conferente, cui vis est illata.* Ex quo communis definitio apud Philosophos Aristotelis discipulos esse solet. *Violentum est, quod est a principio extrinseco, passo non conferente vim*. Deinde in eandem sententiam ita scribit Nyssenus lib. 5. Philosophiæ cap. 1. *Inuoluntarij secundum violentiam hæc est definitio, cuius principium extrarius est, nihil conferente secundum proprium motum eo, qui vim passus est*. Postremo Damasc. lib. 2. de fide cap. 24. his verbis idem definit: *Inuite fieri id dicitur, quod Principium extrinsecus habet, nihil suapte motu, atque conatu ad assionem conferente eo, cui vis affertur*.

Aristot.

Nyssenus.

Damasc.

Ex qua definitione, si, vt sonat, accipiatur, colligi videtur omnem formam ita productam, vt id, in quo recipitur, nihil ad eam operetur, nec resistat, sed ipsam simpliciter recipiat, violentam esse subiecto, ex quo multa absurda sequuntur. Nã non solum lux erit violenta aeri, & motus cœli ipsi cœlo secundum eorum sententiam, qui affirmant, formam cœli nihil ad motum ipsius operari, sed etiam omnis habitus, & forma supernaturalis communicata nobis sine nobis, hoc est sine nostra vlla operatione, sed solum nobis patientibus infusa: quæ sane absurda sunt. 9

Arist.

Quod addamus id, quod docet ipse Arist. 1. de cœlo cap. 2. & definitionem aliam quam tradit lib. 2. Ethic. ad Eudemum, eadem difficultas perseuerat, nam lib. 1. de cœlo cap. 2. circa finem sic ait, *Quare si ignis sit id, quod versatur, vt quidam inquiunt non minus hic motio præter naturam est ipsi, quã ea, qua infera loca petunt:* esse autem præter naturam apud Arist. & violentum idem est, vt constat ex eodem capite ante medium, vbi inquit, *Etenim fieri potest, vt vi quippiam eo moueatur motu, qui ad aliud, & ad aliud corpus accommodatur*.

Ex qua doctrina deinde colligit motũ circularem, qui igni præter naturam conuenit, & vi quadam efficitur, alteri corpori, nempe cęlo, naturalem esse. Constat autem, motum circularem ignis, ita fieri in igne præter naturam ipsius, vt ipse nihil efficiat, neque resistat tali motui. Præterea 2. lib. Ethicor. ad Eudemum cap. 9. & iuxta Græcam diuisionem 8. violentum, seu id, quod vi fieri dicitur, hoc modo definit: *Quando igitur foris quippiam præter impetum intrinsecum mouerit; sedauerit ve, vi id fieri asseueramus: quando vero secus, non vi.* Repetens vero postea eandem definitionem inquit, *Nam principium, quod foris est præter naturalem impetum, siue moueat, siue motum impediat, necessitatem vocamus.* Vbi etiam obiter obserua, id quod in vna definitione vocauit Aristot. vim, in alia appellasse necessitatem, & vtramque eodem prorsus modo definisse, vt præcedenti capite obseruauimus. Iuxta hanc autem definitionem violenti præcedens difficultas adhuc manet, & augetur: nam violentum solum definitur, quod fit ab extrinseco præter efficacitatem eius, qui vim patitur. 10

Cæterum ex Doctoribus Scholasticis, quos infra memorauimus, Scot. & Almainus prædictam definitionem ita intelligunt, vt pars illa, *Nihil conferente secundum proprium motum eo, qui vim passus est*: posita in definitione violenti 3. lib. Ethicorum capite primo, explicetur (vt ipsi loquuntur) non negatiue, sed contrarie: & sensus sit, violentum esse contra internum impetum, & quasi conatum internum. Alioquin si passum solum ita se haberet, vt non modo nihil ageret, sed etiam non resisteret, iuxta hos Doctores non videretur esse violentia: quorum sententia, & doctrinę Aristotelis consona est, & optima ratione mihi probatur. Primo, quia quamuis Arist. 3. Ethic. capite 1. vtatur ea definitione, quæ solum postulare videtur ad rationem inuoluntarij, vt id, quod patitur, nihil efficiat, sed tantum patiatur: tamen primo de cœlo capite illo secundo, & 2. lib. Ethicorum ad Eudemum capite illo 8. violentum solum vocat, & definit, quod est prçter naturam, aut præter internum impetum. Vtitur autem Græca particula παρὰ quæ iuncta casui accusandi etiam significat idem, quod *contra*.

Vera explicatio definitionis violenti.

Scotus.

Almain.

Aristot.

Adde etiam, quod 3. Ethicorum cap. 1. sæpius docet, ea, quæ ab inuitis fiunt, dolorem afferre. & 2. lib. Ethic. ad Eudemum c. 8. & secundum græcam diuisionem 7. probat illam sentẽtiam Eueni Philosophi, qui dicebat, *Omnem rem necessariam* (hoc est violentam) *molestam esse*, & subiungit, *Itaque est quid molestum, idem etiam violentum erit, & contra*: sentit ergo inter se reciprocari molestum, & violentum, nempe in sentientibus: atqui nihil molestiam affert, nisi sit contra internum impetum voluntatis: si enim aliquid esset ita præter internum impetum, vt homo, aut animal ni- 11

illi repugnarent, sed tantum paterentur; id sane molestiam non afferret, imò & iucunditatem generare posset. Quis.n.non gauderet, si videret a solo Deo sibi plura dona infundi, nihil se cooperante? Tum etiam potest aliquis delectari, si videat etiam a cā naturali aliquem motum in se excitari, nihil omnino se cooperante, vt si vehatur equo, vel curru, tametsi hoc ei sit violentum, quatenus est contra naturalem grauitatē, posset tamen & aliquem motum pati absq; vlla etiā repugnantia suæ grauitatis, aut alicuius naturalis principij in ipso existentis, ex quo ipse sumeret voluptatem; ille igitur motus non esset violentus, & tamen passum non conferret vim.

12 Subiungit Arist. eodem loco. *Quidquid vero præter cupiditatem est, id omne dolorem infert, iucundorum enim cupiditas est*: pro particula autē latina *præter*, qua vsus est interpres, Aristot. habet in Græco παρὰ, quam planum est non significare hoc loco *præter*, sed *contra*: nam, quæ sunt præter cupiditatem, non afferunt molestiam, etsi contra illam sint, sed circa illa affectus negatiue se habent: & eodem capite paulo inferius dicit, *Continens vero nullius agit incontinente, nam continentia virtus est, ac proinde iustiores efficit, tunc vero exercetur, cum contra cupiditatem secundum rationem viuitur*. Vtitur autem Aristot. in Græco exemplari particula παρὰ, quam interpres hoc loco melius per *contra*, quam in reliquis locis per *præter*, conuertit.

Violentum debet esse contra internum impetū passi.

Porro autem quamuis violentum latius pateat, quam inuoluntarium, tamen de violento in vniuersum eodem modo philosophari debemus, quo de voluntario, & inuito, vt quemadmodum inuoluntarium non dicitur, quod fit ab extrinseco, non repugnante appetitu eius, qui id patitur, sed, vt dicatur ei inuoluntarium, & violentum, debet intrinsecum principium ap-
13 petitus ipsius repugnare, vt ita ei molestum sit, atque hac sola ratione dicetur ipse inuitus illud agere, aut pati; eodem modo in naturalibus, quæ loquuntur, dicendum sit, nihil esse alicui enti naturali violentum ex eo solum, quod ens naturale nihil conferat, & (vt aiunt) negatiue tantum se habeat. sed ex eo solum, quod a principio interno aliquo modo renitatur.

Postremo, vt ostendemus infra disp. 29. ignorantia comitans non facit in nobis opus inuoluntarium, quod est non facere violentum, non alia ratione, nisi quia (vt ibidem dicemus) non est contra internum impetum, etiamsi non sit ab intrinseco principio cognitionis, ergo ad rationem violenti requiritur, vt inferior impetus repugnet. Quare existimo locis citatis Aristot. vsum fuisse particula illa παρὰ, pro *contra*, & rectius per *contra*, transferri: atq; hoc sensu fere semper vtitur ipse prædicta particula.

Quomodo ignis dicatur vi ferri, per motum circularem.

Cum autem dicit primo de Cœlo cap. illo secundo, motum circularem vi fieri in igne, & esse præter naturam, præter naturam idem est apud ipsum, quod contra naturā, hoc est, renitente intrinseco principio: nam & ignis, cum a principio intrinseco nō tantum passiuo, sed actiuo etiam quiescat in suo loco naturali, sicut quoduis aliud elemētum, non pōt motus quicunque, qui non referatur ad hanc quietem, non esse
14 ei violentus, & contra internum impetum ipsius. Idcirco ego non video, quo fundamento philosophi nostri temporis tria genera motuum secundum locum distinguant, & naturalem, & præter naturam, & contra naturam, cum omnis motus aut naturalis, aut violentus esse debeat, vt ex dictis constat, & manifeste

Aristot.

docet Arist. 4. Physic. cap. 8. textu 67. his verbis, *Atque patet, omnem motum aut vi fieri, aut natura*. Vbi diuidit omnem motum in duo tantum genera: quod si aliud genus esset, falsum dixisset Arist. omnem motum aut fieri vi, aut natura. porro vi fieri motum, idem est, quod violentum esse, vt ex modo loquendi Arist. in eo cap. & in locis hactenus allegatis colligitur, & ex his solutæ manent difficultates propositæ ex definitionibus violenti.

Iam vero explicemus illam partem, *Et ipse agens nihil omnino confert*, positam ab Arist. in definitione violenti, quam tradit 3. Ethic. cap. 1. videtur enim cō-

Explicatur quadā particula definitionis violenti.

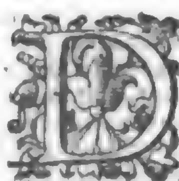
tra communem doctrinam, quam inferius adducemus: nam nullum agens cogi potest ad actionem suam. Verum ex lib. 2. ad Eudemum cap. illo 8. seu 9. vbi traditur definitio violenti, intelligi potest prædicta pars: ibi enim, postquam tradidit definitionem, quam attulimus supra, inquit, *Vt si quis manu, & voluntate, & cupiditate renitentis arrepta percutiat alium*: quasi dicat, hanc vocamus vim, & necessitatem. Loquitur igitur de agente quasi instrumentario, quod ab alio extrinsecus omnino mouetur, vt medio motu il- 15
lius aliquid faciat, & tunc dicitur instrumentum vim pati, quando mouetur omnino ab extrinseco contra internum suum impetum, aut voluntatem, ex quo exemplo etiam patet, non dici ab Arist. vim, & necessitatem, quam quis patitur, neque violentum, & necessarium, absque eo, quod resistat, & impetum contrarium adhibeat, vt nos supra explicuimus: nam si quis arrepta manu alterius non renitentis percuteret alium, non diceretur ei vim aliquam inferre.

His omnibus adde, quod quamuis inuoluntarium non solum in passione, sed etiam in actione positum sit, vt disputatione 27. cap. 1. dicemus, & optime notarunt Gregorius Nyssenus lib. 5. Philosophiæ cap. 1. & Damascen. lib. 2. de fide capite 24. tamen violētum solum in passione esse potest, quia in violento passum nullam confert vim, non esse autem idem violentum, & inuoluntarium ibi ostendemus.

Inuoluntarium in actione, & passione reperitur violentum in sola passione.

Quid sit internus impetus, contra quem solum dicitur esse violentum.

CAPVT III.



Dvo solum supersunt nobis notanda, vt prædicta doctrina, & mens Aristotelis omnino explicata maneat: alterum est, internum impetum, contra quem diximus esse omne violentum, non esse appetitum potentiæ passiuæ, siue materiæ primæ, siue materiæ secundæ, nempe subiecti compositi ex materia, & forma, quatenus capax est alicuius formæ accidentariæ, quæ pertinet ad suam ipsius perfectionem, sed impetum solum esse, aut vim facultatis agentis conantis actu ad oppositum, vt contingit in motu secundum locum, aut taliter existentis proxime in actu primo, vt statim sequeretur operatio, nisi impedimētum apponeretur, sicut infra exemplis fiet manifestum: aut esse vim formæ informantis subiectum: quare, si contra formæ introductæ inclinationē alia forma contraria, quæ ex vi formæ introductæ expellenda erit, simul in subiecto maneret, diceretur forma introducta vim pati, hæ namq; positiue videntur secum pugnare, ac proinde non inepte dicuntur aliquid pati contra internum impetum. Vt autem hoc obiter dicam, discrimen esse puto inter formam, & materiam, vt materiæ capacitas, seu appetitus non dicatur impetus, nec contra illam sit violentum materiæ carere forma, sine qua alias naturaliter esse nequit: in forma autem concedamus impetum ad expellendam oppositam, quia forma habet se ex parte efficientis, quod per illam destruit, & expellit aliam, & cum impetus primarie conueniat efficienti, mirum non est, si tribuatur formæ ab eo productæ, per quam expellere debeat oppositam, sicut clauus clauo truditur, & ideo in clauo trudente alium impetum concedimus, quamuis alia ratione.

16 Non est violentia contra potentiam passiuam.

17 Nonnulli tamen recentiores vehementer contendunt, internum impetum etiam esse in casu materiali, contra quem non minus violentum aliquid fieri, & ipsa pati possit, quam efficiens. Probant autem primum

Sententia recentiorū.

mum, quia si materia sine forma conseruaretur, violentum illi esset, & tamen non contra internum impetum agentis, aut formalis causæ, sed solum contra inclinationem, & appetitum naturalem ipsius. Præterea hæc inclinatio materiæ passiua sufficit, vt motus sit naturalis, sicut multi existimant de motu cœli circa centrum, ergo sufficiet, vt contrarium huic motui, nempe quies sit violentum.

Prima ratio.

Secunda ratio.

Non probatur.

Mihi tamen horum sententia non probatur: nam præter quam, quod internus impetus inepte diceretur de potentia passiua materiæ, aut subiecti, ex hac enim nihil procedit, ac proinde ipsa ex se non dicitur conari, neque se habet instar conantis, ex opposita sententia sequerentur aliqua absurda. Nam, & tenebræ aeri violentæ essent, siquidem ad lucem habet aer naturalem potentiam, vt illam recipiat, eo quod lux sit quædam naturalis ipsius perfectio. Nec minus sane ad illam dicetur habere potentiam, & appetitum, quã corpus cœleste ad motum circa locum, si vera est sententia, quæ asserit motum circa centrum esse naturalem cœlo, & tamen in cœlo solum esse potentiam passiuam. Et cœlo esset violenta quies, etiamsi motus eius
28 non esset a sua forma vt ab efficienti, sed solum illi esset naturalis ratione potentiæ passiuæ, quia talis quies esset contra motum naturalem, & passiuam inclinationem ad illam: at quis dicat esse minus naturalem quietem, quam motum, si neutrũ prouenit ab intrinseco principio efficienti? Præterea, dum materia prima habet vnam formam, esset violentum illi carere alia, quia naturalem habet ad illam inclinationẽ passiuam, ratione cuius vulgares Philosophi dicere solent, materiam semper aliquid machinari contra formam quam habet.

Sequeretur ex illa sententia Christi humanitatem pati violentiã.

Et quod caput est, humanitas Christi vim etiam pateretur, dum caret sua naturali personalitate, quam potest recipere, & quia naturaliter postulat terminari; quod enim dicunt aliqui cum Caietano 3. parte quæstione quarta, articulo secundo, ideo humanitatem Christi non pati vim, quia interim, dum caret sua personalitate, habet aliam perfectiorem, minime satisfacit, vt fusius eo loco ostendemus: quia vis in eo consistit, vt contra internum impetum forma auferatur, aut motus impediatur. Cum ergo maneat semper inclinatio ad propriam personalitatem in humanitate, sequitur semper manere violentiam, aliter autem philosophandum est de impetu voluntatis elicitæ, quam de
61 naturali, vt perfectiori forma satietur appetitus. Nam elicitus ideo satiatur perfectiori forma, quia mutatur cogitatio, & voluntas, dum homo considerat melius esse carere propria perfectione, & habere contrariam; at impetus naturalis inclinationis nunquam mutatur, quia non mutatur natura a qua oritur.

Prima solutio.

Secunda solutio.

Alij vero respondent, ideo humanitatem non pati vim, dum caret propria personaliter, quia habet diuinam, quæ cum sit supernaturalis ordinis, non potest proprie esse contraria creatæ: opposita enim debent esse eiusdem ordinis: hoc tamen responsum ex eo facile refellitur, quia, vt vis alicui virtuti natiuæ inferatur, non videtur necessaria oppositio proprie contraria inter formam, & formam, sed satis est, si aliquid in ea re fiat interna inclinatione repugnante. Hoc autem fiet non minus, si introducatur forma contraria eiusdem ordinis, quam si introducatur superior, dummodo hæc etiam omnino pugnet cum propria forma debita inclinationi. Adde, quod si non est violentum humanitati Christi habere diuinam personalitatem, quia non sit proprie contraria, saltem erit violentum carere propria, quia erit contra internum impetum passiuæ inclinationis: quodsi in humanitate sit principium actiuum propriæ personalitatis, multo magis sequitur, esse ei violentum carere propria personalitate, vt ex dictis constat. Existimo igitur, omnem potentiam passiuam non posse dici commode conatum, contra quem mouere, aut sedare, auferre formam, aut eam inducere violentum esse dicitur.

Ad argumenta vero aduersariorum respondeo. Ad prius dico, materiam primam conseruari quidem posse a Deo sine vlla forma: ex hoc tamen quod sine illa esset, non fore, vt vlla fieret ei violentia, quia illa ex se solum se haberet (vt dicunt) negatiue, cum potentia quidem, vt formã reciperet consentanee suę naturę, si concederetur, ita tamen, vt interim non repugnaret positiue ex se, quod sine illa esset: sed tũc ideo conseruari diceretur a Deo sine forma contra naturam, non quia contra impetum aliquem ipsius, sed quia præter cursum rerum conseruaretur, cum ipsa videatur sua pte natura pars alterius, & pendeat a forma vt a causa propria, sine qua tunc conseruaretur. 10

Ad primã rationem respondetur.

Ad posterius pronuntio, non posse dici motum naturalem ex sola potentia passiua materiæ, primum, quia alioquin contra naturam eius esset quies perpetua: quod enim quidam dicunt, nunc esse naturalem motum cœli non spectata natura ipsius, sed fine ad quem ordinatur, nempe generationibus, & corruptionibus, quibus cessantibus, non erit violenta quies: solum probat, motum illum esse naturalem toti vniuerso: at ipsi naturæ peculiari cęli naturalem esse certe non probat, siquidem eadem quies eius perseuerabit semper, neque erit contra naturam.

Solutio secunda rationis.

Deinde hæc doctrina est contra Aristotelem 4. Physicorum capite 8. textu 67. vbi sic ait, *Atqui patet omnem motum aut vi fieri, aut natura*: appellat autem ibi motum violentum eum, qui fit vi: si autem motus cęli non prouenit a forma vt efficienti, non fit natura, quia non prouenit a natura, sed solum recipitur in natura, ergo fit vi, ac proinde violentus erit. 11

Confirmatur doctrina authoris authoritate Philosophi.

Præterea ex Aristotele 2. Physicorum capite secundo, textu 3. *Natura est principium, et causa, ut id moueatur, atque quiescat, in quo primo per se, et non per accidens insit.* Causa autem, & principium motus est causa efficiens, non materialis, sic enim definitur ab eodem Aristotele eodem lib. cap. 3. *Id, unde primum principium est mutationis, aut quietis*. Quod enim aliqui dicunt, aliud esse principium, vnde motus, & quies, & hoc denotare causam efficientem: aliud vero principium motus, & hoc etiam dici de materiali, quia particula, *unde*, solum conuenit efficienti, particula vero *principium*, conuenit materiæ, friuolum est: nam principiũ motus non de eo, in quo recipitur, sed de eo, a quo prouenit, intellexit Aristoteles. Id quod ex verbis primi capitis eiusdem libri secundi, manifestum est. Nã postquam attulit definitionem naturæ, probat ea, quę per artem fiunt, quatenus talia sunt, non habere in se principium mutationis his verbis. *Nihil enim ipsorum efficientis in se principium habet*: quod de causa materiali dici non potest, hæc enim non est principium effectionis, sed passionis subiectum, & receptionis. Adde, quod particula illa *vt*, in definitione naturæ, cum dicitur, vt id moueatur, atque quiescat, non potest accommodari causę materiali, sed efficienti solum, neque enim dicitur causa, vt aliquid moueatur, & quiescat subiectum ipsum motus, sed virtus efficiens motum, & quietem.

Natura quid.

Aristot.

12

Postremo materia non dicitur proprie natura, sed metaphorice, quia est susceptiua formæ, quæ est proprie natura, ergo sola materia non potest esse causa motus naturalis, qui dicitur secundum naturam. Materiam autem non esse proprie naturam, patet ex Arist. 5. Metaphysic. cap. 4. *Metaphorice vero omnino omnis substantia natura propter hanc* (nempe propter formam, de qua antea dixerat) *dicitur, quoniam & natura est aliqua substantia. Ex dictis itaque prima, & quæ proprie dicitur natura, est substantia eorum, quæ in se ipsis, ut ipsa sunt, motus principium habent, materia enim eo, quod huius est susceptiua, dicitur natura.* Proprie igitur soli formæ, quam vocat substantiam rei, conuenit ratio naturæ, materiæ autem non proprie, sed quasi analogice, quia huius sit susceptiua: ergo motus non potest dici secundum naturam ex solo principio passiuo. Hoc dixerim secundum mentem Aristotelis, & ve-

Materia non dicitur proprie natura.

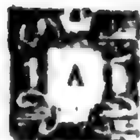
ram philosophiam. Quare respondeo ad argumentum, non recte probari motum violentum esse contra solam potentiam passiuam materiæ.

23 *Obiectio ex verbis Aristotelis.* Cum vero secundo libro ad Eudemum, capite octauo, seu nono dixit. *Nam, & ignem vi, coactumque deorsum ferri cernimus: verum quando secundum naturam, propriumque impetum fertur, nec violentia, nec voluntarium subest, sed nomine caret antithesis* Non negauit motum naturalem, & violentum non opponi: id enim manifeste docuerat quarto Physicorum capite illo octauo, & alibi sæpenumero: sed ait, motum oppositum violento in rebus inanimis, quem nos Latine naturalem vocamus, nomine proprio, et simplici carere, quia Græce nullum habet, sed per complexionem dicitur motus *κατὰ φύσιν*, Latine, *secundum naturam*, quam Latini philosophi naturalem vocant.

Non solum ens creatum ab alio ente creato, sed etiam a Deo posse vim pati.

CAPVT IIII.

24 *Prima sententia dicit rem creatam a Deo non posse pati violentiam.*



Lterum, quod restat videndum pro explicatione præcedentis doctrinæ, est, an hæc violentia, quæ dicitur fieri contra internum impetum alicuius, possit rebus creatis prouenire, non solum ab alijs rebus creatis, sed etiam a Deo: hoc enim apud Doctores quoque quæstionem habet. Caietanus prima parte, quæstione 83. articulo primo, & Conradus in hoc articulo censent, nullam rem creatam pati posse a Deo vim aliquam, sed absque vlla violentia omnia creata Deo statim obedire siue ad motum, siue, vt cessent ab operatione. Probant primo, quia creata omnia non minus, imo multo magis Deo obediunt, quam appetitus sentiens obedit voluntati, quia appetitus, cum repugnantia, & non ad nutum obedit, & ideo politice dicitur parere: res autem creatæ ad nutum obediunt Deo, sed appetitus non dicitur pati violentiam eo ipso, quod ratione obediens ex affectu vnius rei in affectum alterius, vel in affectum contrarium eiusdem rei mutatur, ergo nec res aliæ naturales dicuntur vim aliquam a Deo pati ex eo, quod recipiant in se motum aliquem sibi cōtrarium, & non naturalem. *2. Ratio.* Secūdo, nihil potest Deo resistere, & contra ipsum reniti, ergo nihil potest a Deo pati violentiam, qua violentum esse nequit, nisi resistat passum, quod dicitur vim pati. *3. Ratio.* Tertio, si Deus auferret grauitatem a lapide, non detineretur lapis vt in superiori loco, quia sine grauitatem non potest deorsum tendere, vel ad talem motum deorsum conari, ergo similiter, si Deus negaret lapidi concursum, ne tenderet deorsum, sine violentia sursum maneret.

Quarta. Quarto, cum graue ascendit sursum, ne detur vacuum, non patitur vim, sed naturaliter ascendit, non alia ratione, nisi quia secundum inclinationem vniuersalis naturæ hoc habet, vt spatium impleat, ne detur vacuum, ergo multo magis naturaliter ascendit, quando sursum fertur, vt obediat Deo mouenti ipsum.

25 *Opposita sententia placet auctori.* Hæc tamen sententia mihi nullo modo probatur. Nam si recte inspiciamus definitionem violenti superius ex Aristotele explicatam, facile comperiemus, tam a Deo, quam ab alijs agentibus creatis posse creaturam vim pati: fieri namque potest, vt homo a Deo impellatur, vel trahatur in vnam partē, & ipse homo conetur manibus, & pedibus in contrariam ire, aut de loco non moueri. Quid enim obstat, quo minus homo contra Deum trahentē ipsum renitatur, sicut Loth Angelo, a quo extrahebatur de Sodomis, etiam resistebat, aut sicut vnus homo alteri etiam trahenti ipsum, reniti potest? tunc autem esset quidem motus impressus passo ab extrinseco contra internum impetum ipsius: esset igitur violentū ei. Eodem pacto posset Deus hominem in loco detinere, vt ibi quiesceret, cū tamen homo vi sua progressiua, inde discedere conaretur, veluti Iacob, cum luctabatur, & detinebatur ab Angelo: idem enim cum ipso Deo, si per se ipsum cum eo luctaretur, efficere poterat. Hoc ipsum contingere posse in corporibus naturalibus, vt in elementis, & in terra, ego nō dubito. Nam quamuis lapis eleuaretur a Deo sursum, hic motus, nihil obstaret, quo minus grauitate sua eodē modo grauitaret, & niteretur deorsum, sicut si ab homine eleuaretur, aut quia grauitate sua imprimeret sibi impetum, quo conaretur deorsum, aut quia ille esset in promptu, vt nisi detineretur, statim deorsum tenderet. 26 Hoc saltem certum est, nullam esse rationem, ob quam nō foret in lapide impetus internus ad motum deorsum cū moueretur a Deo sursum, qui est in ipso, cum mouetur ab homine etiam sursum, & eodem modo: ac proinde nihil obstare quo minus dicamus esse ita violentum motum impressum a Deo, sicut est impressus ab homine. Nolo enim hic disputare, vtrum graue, cum detinetur extra centrum, & grauitate dicitur, imprimat sibi aliquem impetum, quem vocant impulsum, an imprimat corpori sub ipso stāti, & quasi sustinenti ipsum, vel solum sit grauitas eius, ita in promptu, vt ablato impedimento operaretur. Vtroque enim modo recte dicimus detineri contra internum impetum, vt superiori capite dictum est: in facultate tamē progressiua animalis hoc certū est, etiam cum detinetur, & nullo modo potest se mouere ipsum animal, aliquid actu contra externum agens conari impresso aliquo impetu, seu impulsu.

Solutio primæ ratio. Argumenta vero prioris sententiæ parui momenti sunt. Ad primum respondeo, inanimata omnia promptius quidem, & absq; vlla mora Deo obedire, quam appetitū sentientem voluntati nostræ, & rationi, quia inanimata non possunt ita impedire in se effectū Dei, 27 vt in eis re ipsa non fiat. Cæterum inanimata non obediunt Deo sine repugnantia, non solum præuia, sed quæ maneat cum ipso effectu Dei: imo semper actu resistunt, quoties fit in eis aliquid contra internum impetum ipsorum, veluti cum lapis detinetur sursum vt explicuimus, & ratione solius promptitudinis res inanimatæ dicuntur Deo obedire despotice, hoc est, instar serui, qui absque mora etiam violentus obedit: at appetitus sentiens ciuiliter dicitur obedire, hoc est, instar ciuis, qui non statim exequitur mandatū principis, donec et rationem aliquam proponat, ob quam id non expediat; aut non possit fieri, sic enim appetitus perseuerat in suo affectu aliquo tempore etiā post imperium voluntatis, tamen paulatim ita obedit, vt sine resistentia trahatur, quia trahitur media cognitione, a qua suapte natura postulat moueri. *Appetitus sentiens cur ciuiliter dicatur obedire rationi.* Voluntas enim adhibet varias cogitationes ei, quibus ipsum alliciat, quo fit, vt affectus appetitus sit voluntarius, seu spontaneus, hoc est, a principio intrinseco cognoscente singula, in quibus est actio, & ideo nihil habeat violenti: at vero motus inanimatorum contra naturalem impetum, etiam si nutu Dei sine vlla mora fit, maneat violentus, quia semper intra ipsa manet internus impetus contrarius, nec vllo modo a principio intrinseco mouentur, sicut appetitus. Adde, quod cum nulla actio elicita possit esse facultati elicienti violenta, sicut est motus ab intrinseco impressus, fieri tamen potest, vt inanimatum, dum mouetur a Deo, vim patiatur, quia ipsum nihil operatur: at vero appetitus, dum consentit voluntati contra id, quod antea appetebat, non patiatur vim, quia ab intrinseco operatur.

28 *Solutio secūda rōnis.* Secundum vero argumentum ex dictis dissolutum manet: constat enim nihil posse Deo ita resistere, vt re ipsa impediat effectum ipsius. At vero animata, & inanimata possunt Deo resistere, hoc sensu, vt cū actu patiuntur, conentur ad oppositum, sicut manifeste probatum est: hoc autem sufficit, vt motus impressus a Deo sit violentus, sic enim erit contra internum impetum passi.

Solutio tertij argum. Ad tertium dicimus, si Deus auferret lapidi grauitatem, fore, vt nō conaretur deorsum actu, quia conarus,

tus, & impulsus, si aliquis est, prouenit media grauitate, fieret tamen contra internum impetum formæ, quæ ex se ipsa producit in lapide grauitatem. Cæterum, si Deus auferret concursum suum, manente grauitate, nihilominus esset violentum cessare a motu, quia esse contra internum impetum, hoc est, cõtra grauitatem existentem in promptu, vt operaretur, sicut inferius explicabitur, siquidem violentum est, cum quis mouerit, aut sedauerit contra internum impetum, vt supra expositum est.

29 *Solut. quarti argum.* Ad quartum respondeo, cum aqua, aut graue mouetur sursum, vt impleat vacuum, moueri quidem vi, & eius motum ipsi esse violẽtum, quia mouetur renitente grauitate, et ipsa, dum ascendit, grauitat, vt probabimus. Quare, quod vulgares philosophi docẽt, in aqua, & in quouis graui esse duplicem inclinationem, alteram peculiarem, a qua mouetur deorsum, alterã vniuersalem, a qua mouetur sursum, ne detur vacuum, & ratione huius motum illum sursum esse naturalem, figmentũ est. Nam qui fieri posset, vt ab interno principio vniuersali moueretur, & peculiari inclinatione grauitatis repugnaret, & reniteretur: cum enim vtraq; hæc potentia esset a natura, & per illam natura operaretur, in quantum est, ipsa autem natura sit determinata ad vnum, omnino cõfictum, imo impossibile videtur, facultates ita secum pugnantes in eadem natura concedere. Quod enim in animali sit potentia progressiua, naturalis quidẽ animali, contraria tamen grauitati corporis, & moueat sponte corpus contra impetum grauitatis, nihil obstat: has enim duas facultates contrarias cõcedimus in animali a diuersis principijs, non ab eodem. nam progressiuum nascitur ab animali, quatenus natura cognoscens est, eo quod per cognitionem facultas progressiua dirigenda est: at vero grauitas est ab animali, quatenus ex elementis constat, et corpus est, & per illam operatur, non inquantum cognoscit, sed in quãtum est, si vero in lapide esset vtraque illa inclinatio contraria, vtraque esset a natura, in quantum est, quod videtur impossibile, quia natura est ad vnum determinata.

30 *Aquã ascẽdendo sursum gratia vacuus grauitare.* Porro autem grauitatem aquæ reniti, cum ascendit sursum, ne detur vacuum, experimento compertum est. Nam si per fistulam ascendat aqua attracta respiratione, ascendit quidem, vt repleat id, quod aer replebat, ne detur vacuum, & tamen quo plus aquæ ascendit, tanto plus fistula ipsa grauitat in manu, id quod signum euidẽs est, ipsam aquam reniti, & conari deorsum, non secus atque ferrum attractum a magnete grauitat, & nititur deorsum, vt etiam experimẽto didicimus, & in vniuersum existimo, omnia corpora hanc vim habere, vt cum mouentur, secũ trahant contigua corpora, & ideo natura ipsa refugiat vacuũ: quare mirum non est, si quoduis corpus attractum, quo repleri debet locus, ne detur vacuũ, vi moueatur contra internum impetum. Ex motu igitur grauis sursum ne detur vacuum, non potest vllum desumi argumentum ad probãdum motum lapidis sursum impressum a Deo non esse violentum: & hæc satis de violentia in vniuersum, quæ quidem necesse fuit præmittere, vt videamus, an voluntas pati possit vim, id quod sequenti disputatione examinandum est.

An voluntas pati posit vim aliquando.

DISPVT. XXVI.

In elicienda operatione sua voluntatem non posse vim pati, omnium sententia adstruit.

CAPVT I.



EX duobus modis, quibus voluntas vim pati potest, prior est in operatione, de quo in hac disputatione agendum erit; inter actiones autem voluntatis quædam sunt immanentes, quales sunt affectus illius, vt volitio, & nolitio: quædam autem, quæ ab alijs facultatibus eliciũtur, a voluntate autem imperantur, vt motus facultatis progressiuæ, aut motus percussionis, & de vtrisque suo ordine dicemus. 1

Ob actus elicitos à voluntate non esse violentos, sed spõtaneos. Primum igitur de affectibus volũtatis, qui sunt operationis ipsius immanentes, certum, & indubitatum omnibus est, si sunt eliciti a voluntate, nõ esse violentos, sed sponte elicitos, & voluntario: ita tradunt S. Tho. Conradus, & recentiores in hoc articulo, & Caietan. 1. p. q. 82. art. 1. circa principium, Bonauen. in 2. dist. 25. 2. p. dist. quæst. 4. & 5. Ricardus art. 4. quęst. 1. & 2. Durand. quæst. 4. & in 4. dist. 29. quæst. 1. Scotus eadem dist. 29. quæst. 1. §. *Ad quæstionem igitur*, Palud. quæst. 1. art. 1. conclus. 2. Maior quæst. 1. conclus. 1. Sotus quæst. 1. art. 1. Almainus quæst. 1. artic. 1. Marsil. in 2. quæst. 16. artic. 5. dub. 1. circa finem articuli. Cæterum hanc communem, & veram doctrinam nõ eodem modo omnes confirmant. Primum quidem Marsil. hac vtitur ratione: Cogi voluntatem proprie est tolli libertatem: voluntati autem non potest libertas in operando auferri, ergo voluntas non potest cogi. Maiorem vero, & minorem huius rationis non probat, sed vt notas supponit: & existimo, Marsilium in ea fuisse sententia, vt putaret voluntatem semper liberam esse, & nullo modo posse necessario ad vnam partem determinari, nec ex obiecto clare viso, quod contineat omnem rationem boni, nec ex Deo ipso præfiniente, vel alio modo determinante, & impellente voluntatem. 2 *Ratio Marsilij.*

Necessitas amãdi Deum claro visum non infert vim voluntati. Cæterum, vt videamus, an voluntas cogeretur, si aliqua ei imponeretur necessitas operandi, prius distinguendi sunt varij modi, quibus cogitare possumus aliquam voluntati necessitatem imponi. Primum quidem certum mihi est id, quod disp. 16. cap. 2. monstraui, nempe volũtatem creatam a Deo clare viso ita necessario allici, vt non possit ipsum non amare: verum propter hoc genus necessitatis nulla vis infertur voluntati, sed operatio illa necessaria, spontanea, & voluntaria ei est, sicut etiam est quicunque affectus brutorum, qui absque vlla libertate elicitur, eo quod tam hic affectus, quam ille est a principio intrinseco, & cognoscente, quæ est definitio voluntarij, vt patet ex disputatione 23. cap. 3.

13 *Necessitas id non peccandum ex vnione hypostatica proueniens non infert vim volũtati.* Deinde multo magis certum est, vt ostendam 3. p. quæst. 15. art. 2. per vnionem hypostaticam omnem libertatem, quæ est ad peccandum, impediri, eo quod cum illa, etiam ex potentia absoluta Dei, peccatum vllum esse nequeat: nihilominus hoc genere necessitatis nullam vim voluntati inferri, manifestum est, non solum in elicienda operatione contraria peccato, hæc enim semper est cum libertate, non quidem ad peccandum, sed ad eliciendum opus illud indiuiduum, vel non eliciendum, vt eadem 3. parte quæst. 19. art. 3. & 4. declarabitur, libertas autem sine voluntario esse nequit, sed etiam nullam vim inferri humanitati sic vnitæ in eo, quod eius natiua libertas ad peccatum impeditur. Nam quamuis in cessatione ab operatione possit agens vim aliquam pati, tamen hoc solum contingit, quoties contra internum impetum impeditur, ne operetur: vnio autem hypostatica hoc modo non arcet volũtatem ab operatione, sed tali cogitatione semper mouet ad bonum iuxta id, quod vnio ipsa postulat, vt absque vlla vi ab ea moueatur. Prædicta autem

necessitas, quamuis sit ab extrinseco, quod attinet ad ipsam vnionem, quia tamen præstat principium internum sponte, & libere operandi, non potest dici vis aliqua, sicut dicebamus de præcedenti, quod si non repugnaret humanitatem vnitam hypostatice Deo tali cogitatione peccati excitari, vt ex ea statim in peccatum consentiret, si sineretur, tunc dicendum esset hoc genere necessitatis eodem modo vim aliquam inferri humanitati, sicut sequenti disputatione dicemus fieri, quoties voluntati congrua cogitatione excitatæ concursus denegatur ad consentiendum. Vtrum autem humanitas vnita hypostatice Deo possit tali cogitatione ad malum excitari, vt in eam consentiret, nisi esset vnita Verbo, an vero necessario postulet, quandiu vnita est, semper congrua cogitatione boni excitari, dicemus 3. p. q. 16. art. illo 2.

4 Postremo nonnulli concedunt, posse voluntatē nostram necessitatem pati a Deo præfiniente consensum ipsius, & ita eam applicante ad vnam partem, vt in aliam moueri non possit: quod quidem an verum sit, diximus 1. p. d. 99. c. 8 quod si possibile hoc esset, vt videamus, an in hoc genere necessitatis, quæ oino prouenit ab extrinseco, vim aliquam voluntas pateretur, distinguendum adhuc nobis est: aut. n. præfinitio illa ad consensum applicaret voluntatem in eam partē, in quam excitata erat congrua cogitatione, aut in cōtrariam, ad quam excitata non erat congrua vocatione: si præfinitio voluntatem in eam partem inclinaret, ad quā excitata erat congrua vocatione, ipsa volūtas nullam vim pateretur, non solum in consentiēdo in eam partem, sed ēt in non consentiendo in aliā: quia a principio intrinseco cū cognitione, ita in eam consentiret, vt non posset dici conari in contrariam, quādo, etiamsi relinqueretur, in contrariam non esset consensura.

Quomodo præfinitio necessitans possit inferre vim voluntati.

5 Si vero præfinitio voluntatem applicaret ad consentiendum in eam partē, in quam excitata non erat congrua vocatione, ex citante congrua vocatione in partem contrariam, volūtas partim sponte se gereret, partim inuita esset, & coacta. Nam quod attinet ad consensum, sponte operatur, nempe ab intrinseco principio cognoscente: quod vero spectat ad non consensum in contrariam partem, sine dubio vim pateretur, sicut disputatione sequenti dicemus esse violentum voluntati non consentire in eam partem, in quam voluntas congrue excitatur, quia denegatur ei concursus Dei ad consentiendum.

Obiectio.

Dicet aliquis, consensus in partem, in quā non erat voluntas excitata congrua vocatione, esset contra internum impetum ipsius voluntatis, nempe cōtra eius inclinationem, prout excitatæ in contrariam partem: voluntas enim congrue excitata censetur in eam partem inclinare, ad quam excitatur, vt inferius dicam.

Solutio.

Respondeo, consensum prædictū ex præfinitione non fore violentum, quia licet esset contra aliquem impetum voluntatis, tamen non esset ab extrinseco, sed ab intrinseco: violentum autem est ab extrinseco contra internum impetum. Posset fortassis dici aliquo modo inuoluntarius consensus ille comparatus cum voluntate excitata congrua vocatione, sed non omne inuoluntarium est violentum, quia metus etiam efficit inuoluntarium aliquo modo, non tamen violentum.
6 Quare dici non debet consensus ille violentus: vt enim dicemus infra disputatione sequenti capite primo violentum in sola passione consistit, sicut inuoluntarium contra in actione: & ita non sunt omnino idem etiam in sentientibus.

Alia solutio.

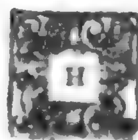
Præterea respondeo, neque in eo casu talem cōsensum in eam partem, in quam voluntas necessario moueretur eo modo, vt diximus, fore violentum, aut inuoluntarium cōtra internum impetum, quia ille consensus in eam partem non esset causa, vt cessaret a consensu in contrariam partem, in qua cum tali cognitione inclinabatur, & ita Deus non impediret consensum in partem, in quā erat excitata congrue voluntas, per consensum in contrariam partē, in quā ipse Deus voluntatem necessario moueret, sed potius contra, ipse prius negaret concursum ad consensu in partem, in quam voluntas erat congrue excitata, ut, impedito illo consensu, uoluntatem ad cōtrarium moueret, quia natura rei hoc postulabat: nam si ipse uellet concurrere iuxta causarum inclinationem, concurreret ad consensum contrariæ partis, quo uoluntas tolleret, & impediret consensum alterius partis, ad quā de facto cogeretur. Eodem mō philosophabimur inferius, qñ loquemur de actibus uolūtatis a Deo solo infusis. Quare in prædicto casu uiolentia esset in negatione cōcursus, Dei ad essensum contrariæ partis, non aūt in eliciendo oppositum assensum, quia assensus ita elicitus non impediret, quo minus uoluntas eliceret consensum in alteram partem, & expelleret illum, quem ex necessitate a Deo illata haberet, si Deus non dene- 7
garet concursum. Fallūtur igitur recentiores, qui dixerunt pati posse uiolentiam uoluntatem, si necessitatē pateretur a Deo ad aliquem actum: falluntur, inquā, tum quia talem necessitatem pati non potest, ut ipsi uolunt, tum etiam, quia licet eam pateretur, non pateretur uim in operando, sed tantum in cessando ab operatione: & hæc circa rationem Marsilij.

Ea uero omissa, cōmunis sententia, quæ asserit, uoluntatem non posse uim pati in actibus elicitis, probari pōt facili, & communi ratione ducta ex ipsa definitione uoluntarij, quia uoluntarium est a principio intrinseco cum cognitione: actus autem quicunq; elicitus a uoluntate, est a principio intrinseco cum cognitione: ergo etiam si necessitate aliqua uoluntas illum eliceret, nullam tamen uim in eo eliciendo pateretur.

Ratio vera doctrinæ.

Quid dicendum de actibus imperatis a uoluntate manentibus in ipsa.

CAPVT II.



Actenus solum disputatum est de actibus uoluntatis, prout ab ipsa eliciuntur, & satis manifeste ostendimus, hos actus relatos ad suum principium eliciens, coactos dici non posse. Cæterum, quia sunt alij, qui dicuntur imperati, de his ēt differendum est, an in illis possit vim pati volūtas, hoc est, contra impetum ipsius, & ipsa renuente, possit fieri aliqua operatio. Cumq; actio imperata a voluntate possit esse in alia facultate diuersa ab ipsa voluntate, qualis est locutio, deambulatio &c. & possit manere in ipsamet voluntate, quia voluntas non tm̄ vult, vt lingua loquatur, sed etiam vult se habere aliquem actum amoris, aut odij, vt cum quis vult elicere actum contritionis contra peccatum, & aliquem actū amoris Dei; primum in hoc cap. agendum nobis est de actibus imperatis manentibus in ipsamet volūtate: deinde de actibus aliarum potentiarum. De actibus vero manentibus in ipsa voluntate difficultas præsertim locū habet in eorū sententia, qui affirmant, posse infundi a solo Deo voluntati nostræ sine ipsius cooperatione actum odij, aut amoris: cum. n. infundi posset talis actus renuente ipsa voluntate actu alio, quo sibi displiceret talem actum a Deo recipere, quæstio est apud Doctores, an in talis actus infusione, voluntas creata vim aliquam pati posset.

8 Status quæstionis.

Hieronymus ab Angesto in suis moralib. cap. 3. in expositione vltimæ partis notatione 3. & 5. asserit, in eo casu voluntatem quidem posse cogi a Deo, & ad suscipiendum talem actum infusum, & ad eū continuo habendum, sed vim aliquam pati non posse: distinguit enim ille vim, & violentum a coactione, & coacto, quia (vt ait) vis in eo consistit, vt recipiatur actus contra naturalem inclinationem: tunc aūt actus ille infusus a Deo non esset contra naturalem inclinationem voluntatis, imò vero maxime naturalis ei esset, ac proinde violentus voluntati dici non posset, 9
tametsi,

Prima sententia. Angesti.

tametsi, vt ipse ait, esset violentus alteri actui, quo voluntas nollet talem actum a Deo recipere: coactio vero & coactum esse potest (inquit ille) ex eo solum,
9 quod aliquid voluntati renuenti infundatur, sic enim erit contra eius desiderium, quod sufficere videtur ad rationem coacti.

Secunda sententia. Gabriel in primum distin. 25. quæst. vnica, art. 3. dubio primo, propositione 5. docet, voluntatem quidem nō posse ita cogi, vt inuita velit, quia quamuis Deus infunderet duos actus contrarios circa idem obiectū, (quod tamen an fieri possit, ille multum dubitat) tamen is tantum diceretur inuitus velle, qui volendo eodem actu nollet, & nollēdo vellet quod est impossibile. Ac si dicat, diuersis actibus eandem rem velle, & nolle, hoc est, eandem rem alicui placere, & displicere, diuersis actibus, non est inuitum velle, aut nolle: sed si id fieret, eodem actu ab inuito diceretur fieri, quod tamen est impossibile: ac proinde impossibile est, voluntatem vim pati a Deo, etiam infusis ab eo solo actibus.

10 *Tertia sententia.* Denum recentiores nonnulli Thomistæ plane fatentur posse quidem voluntatē vim pati, si loco actus dilectionis, quem haberet, infunderetur ei intensissimus actus odij circa idem obiectum, tametsi, quod attinet ad actus ab ipsa elicitos, cogi non possit.

Sententia Authoris. Ego vero aliter existimo in hac re philosophādum esse: atque imprimis vt certum præmitto, actum voluntatis, quo ipsa dicatur velle, aut nolle, non posse a Deo infundi, sicut a nobis probatum est disput. 9. vt enim ibi dicebamus, impossibile est actum voluntatis non esse voluntarium voluntati: Non dico voluntati, quatenus actu alio reflexo vellet talem actum in se habere, sed loquor de voluntate pro facultate ipsa. Huic ergo sic consideratæ non potest actus volendi, aut nolendi non esse voluntarius: quid enim magis voluntarium facultati voluntatis esse potest, quam velle, aut nolle? Cumque voluntarium sit a principio intrinseco cum cognitione, non poterit actus volendi ab ipsa voluntate, vt effectrice non procedere, quare difficultas propositæ quæstionis ex hoc solo fundamento de medio tollitur, ea enim procedit, facta suppositione prædicta, nempe, si actus voluntatis a so-
11 lo Deo infunderetur. Ceterum, quamuis suppositionem absurdam existimemus, quia tamen ex illa magis, ac magis ratio violenti, & inuiti elucidabitur, disputationis solius gratia ea admissa, quid de violēto, & inuito in eo casu futurum esset, dicamus.

Impugnatur prima sententia. Dico igitur in primis, frustra ab Angello differentiam illam assignari inter violentiam, & coactionem: siquidem omnis violentia est coactio, saltem in ijs, quæ cognitione prædita sunt, vt superiori disputatione notauimus. Nā quod alijs est violentū, ea, quæ cognitione predita sunt, facere dicuntur coacta, & inuita, & vtrumq; est contra internū impetum. Verum, vt explicemus, an actus volēdi, aut nolēdi, si a solo Deo infunderetur, esset violentus, & qua rōne, notandum

Almain. est cum Almaino loco citato capite præcedenti, in voluntate duplicem esse inclinationem, aut internū impetum, cuius comparatione dici debeat aliquid voluntarium, aut coactū: alter est impetus, aut inclinatio ipsiusmet facultatis, quatenus est principium eliciendi actum volēdi: addit Almainus, vel saltē recipiendi in se, talem actum a solo Deo infusum: alter impetus est actus elicitus ab ipsa voluntate, quo voluntas vellet, aut nollet habere actum alium.

Prima conclusio. Hac præmissa notatione pronuncio primum: voluntatem nude cōsideratam ratione inclinationis innatæ, quam habet ad eliciendum, aut ad recipiendum actum voluntatis, nō posse cogi, aut vim pati, etiamsi

Ratio. a solo Deo infundatur ei actus volēdi, aut nolendi, & in hoc Almainus nobiscum conuenit. Ratio est manifesta, quia licet talem actum recipiat ab extrinseco, & ipse nihil omnino conferat, nihilominus cum impe-
12 tu, & inclinatione interna non obsistat, non dicitur contra internum impetum moueri, quod tamen est de ratione violenti, aut coacti, seu inuiti: hoc autem verissimum esset, etiamsi Deus infunderet actum intensissimi odij loco amoris, quem antea eliciebat, quia actus ille odij comparatus cum nuda potentiæ inclinatione non est contra innatum, & internum impetum illius.

At dicet aliquis: si Deus infunderet actum amoris alicuius rei voluntati excitatæ congrua vocatione ad actum contrariū, iam diceretur actus hic infusus violentus contra internum impetum natiuum voluntatis, quæ erat in promptu ad operandū contrariū, quo impediret infusionem huiusmodi, aut talem actū infusum expelleret. Respōdeo, vt paulo antea dixi, si in eo casu, quo voluntas excitata, & præuenta esset congrua cogitatione, infunderetur actus cōtrarius ei, quē ipsa eliceret, & ita impediretur, ne actū eliceret, ad quē erat præparata, actū illum infusum non futurum violentum ipsi voluntati, sed solam cessationem ab actu contrario. Nam si Deus vellet concurrere, prout voluntas excitata, & præparata congrua vocatione postulabat, ipsa voluntas vt sua expelleret actum contrarium infusum: ille enim nō posset impedire seruato recto ordine, quo minus voluntas eliceret cōtrariū. Verbi causa, si Deus vellet cōseruare gratiā in aīa, cū qua non pōt esse peccatum, & voluntas excitata esset tali cogitatione, qua sine dubio peccaret mortaliter, & tali peccato expelleret gratiam, Deus autē nō fineret ipsum peccare, non variata cogitatione, non diceremus, Deum impedire peccatum proxime conseruando gratiam, sed proxime negando concursum ad peccatum, quem si Deus concederet, gratia non posset resistere, ne fieret peccatum, eodem modo in præsenti philosophandum est.

Deinde, si in facultate voluntatis consideremus impetum internum elicitum, qui est velle quoddā, quo vellemus, aut nollemus alium actum habere, comparatione huius posset esse aliquis actus in ipsa voluntate aliquo modo violentus, & inuoluntarius, si a solo Deo infunderetur. Nam si quis desideraret nō habere in se actum odij, aut amoris alicuius obiecti, & Deus illū infunderet, nihil ipsa voluntate cooperante, tunc diceretur pati vim aliquam, quia contra internum impetum quasi imperij illū actū reciperet. Esset aūt manifestū indiciū violentię tristitia, quam ex illo actu haberet: vt n. dicebamus disputatione præcedenti, c. 1. quæ violenta sunt, molesta esse solent, & de iis, quæ quis coactus facit, tristatur: verū hæc violentia nō esset dicenda in actibus elicitis, sed in imperatis, quia non esset contra internum impetum voluntatis, qui est ad eliciendum actiones suas, sed contra impetum quasi imperij.

Dixi aūt, hunc actum esse quodammodo violentū voluntati, quasi imperanti, quia tale imperiū non habet vim, & efficacitatē proxime in ipsam voluntatē, vt eliciat actū, quē velit habere, sed in intellectū, vt ipsum applicet ad ea consideranda, quæ possint mouere voluntatē, vt disp. 5. 1. c. 5. in fine fusius dicemus. Quo fit, vt ille actus infusus solū esset remote violētus volūtati, proxime aūt esset ei violētus actus intellectus, si contra imperium ipsius a solo Deo infunderetur, quia intellectus proxime subditur voluntati desideranti, & imperanti.

Ex quibus infero, motū volūtatis subito elicitū ab ea, posse esse inuolūtariū hoc modo ipsi volūtati, non rōne principij eliciētis, hac. n. ex parte volūtarius est, vt supra notauimus, sed rōne imperij, aut actus alterius, quo nollet volūtas tales subitos motus in se habere: nihilominus nō esset talis motus violētus, quia violentū solū consistit in passione, & est a principio extrinseco, ille aūt motus esset a principio intrinseco. Discrimen vero inter inuoluntariū, & violentū iam assignauimus supra, & iterum afferemus disp. seq. c. 6.

Postremo, si loquamur de actu voluntatis a solo Deo infuso, comparato cū actu contrario, quem antea habebat voluntas, vt de actu odij cum actu amoris, re-

Obiectio. (right margin, beside "At dicet aliquis")
Solutio. (right margin, beside "Respōdeo")
13
Exemplum optimum.
Secunda conclusio.
Ratio.
Indicium violentiæ tristitia.
14
Illatio.
15 Tertia conclusio.

spectu eiusdem omnino obiecti, & sub eadem ratione, quia alioquin contrarius non esset, dicendum est, simul quidem manere non posse, etiam de potentia absoluta Dei, quia impossibile est idem obiectum sub eadem ratione apprehensum esse bonum, & malum ac proinde impossibile est circa eandem rem eodem modo consideratam esse amorem, & odiũ, quia amor circa bonum, odium vero circa malum versari debet. Quare, si loco amoris infunderetur odium, deberet ẽt infundi, aut alio mõ produci alia cognitio. sic autem, non manente amore priore, non posset odium infusum vllo modo dici violentum, quia nullo modo esset contra aliquem internum impetum voluntatis: quocirca perperã Thomistæ illi dixerunt, huiusmodi odium intensum loco amoris infusum fore violentũ.

Tertia sententia refellitur. Adde, quod, vt odium infusum violentum foret, si alia requisita adessent, nihil omnino referret, esse intensum, aut remissum. quare nescio, qua de cã dixerint, tunc fore violẽtum, cũ esset intensissimũ. Quodsi possent esse simul actus contrarij, vt odium, & amor eadem re sub eadem ratione considerata, & vterque a Deo infunderetur, non cooperante voluntate, neuter actus eorũ dici posset homini, aut voluntati violentus, sed vnus ab alio vim pati diceretur. *Ratio.* Ratio vero est manifesta, quia in homine, & volũtate duplex tñ internus impetus est, alter natiuus ipsius voluntatis ad eliciendũ actus, alter elicitus, & per modum imperij: tunc aũt nullus illorũ actuum esset aut contra internum impetum elicientem, aut contra imperantem, vt
16 constat. vnus autem actus esset alteri violentus, & vnus diceretur vim pati rõne alterius, quia cum vnus natiua sua inclinatione expelleret alium formaliter, contra internum impetum formæ vnius alius maneret ibi: & vna forma ratione alterius diceretur vim pati, non aũt ipse homo: quia homo non patitur vim, nisi contra internum impetum, quem vocamus natiuũ ad eliciendum, vel contra internum impetum imperij. Quodsi alterum actum illorum eliceret voluntas, & alterum infusum a solo Deo reciperet, videretur quodammodo vim pati, non quia moueretur, aut cessaret ab operatione impedita ab extrinseco contra internum impetum, sed quia impediretur, ne actu ea se elicito expelleret contrarium ab eo infusum, quem suapte natura per elicitum expelleret.

Ratio. Id quod diximus de actibus imperatis manentibus in ipsa voluntate, nempe, posse voluntatem vim pati considerata solum secundum inclinatione, & impetũ imperij, eodem mõ in receptione habituum dicendũ est, vt sentit Palud. nempe nulla posse vim pati, quia ei habitus infunditur cõtra impetũ internum natiuũ ad eliciendum, quia nulli habitui infuso inclinatio natiua voluntatis repugnat: bene tamen cõtra internum impetum imperij, quia nolente homine actu positiuo, posset ei infundi habitus aliquis, cuius infusio, sicut esset molesta, ita etiam esset violenta. *Palud.*

Voluntatem posse vim pati in actibus imperatis aliarum facultatum.

CAPVT III.



NOn solum in voluntate sunt actus imperati per actum alium reflexũ eiusdem, sed etiam in alijs facultati-
17 bus, quæ subduntur imperio volũtatis: nunc igitur videndum est, quo modo voluntas in operationibus aliarum facultatum cogatur.

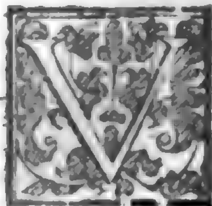
S. Thom. in hoc art. & cæteri omnes absq; controuersia fatentur voluntatem posse cogi, quod attinet ad actus imperatos: vt cum alicuius manus alicuius, & contra voluntatẽ ipsius mouetur, tũc vim patitur voluntas. Cum vero dicunt Doctores voluntatẽ creatã posse vim pati, non eodem mõ intelligunt, sed quacunq; via verum docent. *Ratio S. Thom.* Primum S. Tho. in hoc art. existimat voluntatem, quod attinet ad actus imperatos, vim pati hoc sensu, quia contra imperiũ ipsius detineri põtest facultas inferior ab operatione, ad quam ex imperio mouebatur, & hoc verissimum est, patitur autem sic voluntas violentiam in priuatione opera-
18 tionis, quæ ex se subditur imperio voluntatis. Alij vero recentiores explicant hoc modo, vt voluntas ẽt pati possit vim in actione positiua imperata facultatis inferioris hoc sensu, nõ quod ipsamet actio, quæ prouenit ex imperio voluntatis, ipsi voluntati sit violenta, vt cũ quis ex imperio voluntatis deambulat, hoc n. impossibile est, cum sit a principio intrinseco imperij ipsius voluntatis, & violentum debeat esse omnino ab extrinseco, sed quia vel membra ipsa, in quib. sunt facultates inferiores, & in quæ deriuari põt motus ab imperio voluntatis, possint recipere motum ab alio agente contra internum impetum voluntatis: manus n. vi arrepta moueri põt contra imperium voluntatis. Et hoc ẽt modo prædicta sententia vera est, ita vt non solum ipsa priuatio motus secundum locũ, sed ẽt motus contrarius membris ipsis impressus sit violentus voluntati, & in eo ipsa voluntas ab extrinseco agente dicatur vim pati: hoc aũt modo facultas ipsa exterior, quæ nata est obedire voluntati, nihil operatur, nec in se recipit motum violentũ volũtati, sed mẽbra ipsa, in quibus residet facultas ipsa exterior, quæ nata est obedire voluntati, vt pedes, & manus, &c. quæ imperio voluntatis mouentur. Quodsi saltem potẽtia Dei fieret, vt ipsa ẽt facultas exterior, quam vocant motiuam secundũ locum, moueret mẽbra externa motu progressiuo sine nutu voluntatis, cui ita naturaliter subiecta est, vt moueri sine illo naturaliter non possit, tunc sane motus ille factus a facultate ipsa motiua secundum locum esset ẽt voluntati violentus, & volũtas vim pateretur in motu ipso alias ex genere suo imperato, qui in indiuiduo imperatus nõ esset. *Sotus.* Hac forsan rõne putauit Sotus loco al-
19 legato, quem sequuntur recentiores Thomistæ, voluntatem vim pati in operationibus sensuum exteriorũ, cum cogitur homo videre, aut audire id, quod nollet, quia quamuis prædictæ operationes sint elicitæ a principio interno animalis, sunt tñ contra internum impetum imperij voluntatis. De his tñ operationibus, & similibus mihi videtur alio modo philosophandum: nam cum hæ facultates non sub sint imperio rationis secundum se, sed tantum rõne motus secundũ locum, quo applicari possunt obiectis ad audiendum, videndum, &c. io voluntas solum potest recte vim pati, si contra internum impetũ imperij sui hæ facultates motu aliquo secundum locum applicentur, vt si cogatur homo apertos oculos habere, nec sinatur illos vllo modo auertere, quia quamuis operationes harum facultatum ẽt secundum se displiceant voluntati, hoc tamen non sufficit, vt sint ipsi voluntati violentæ, sed requiritur vt imperio ipsius resistãt: atqui secundum se non resistunt vllo modo, sed solum ratione applicationis. Porro autem harum facultatũ operationes non subdi imperio voluntatis directe, contra Scotum probabimus infra disp. 34. cap. 1

An requiratur imperiũ efficax, vt voluntas contra illud vim patiatur. Quæret tñ aliquis, an requiratur in voluntate imperium efficax, vel sufficiat velle aliquod inefficax, & simplex contrarium motui membrorum exteriorũ, vt dicatur voluntas rõne illius vim pati, si contra talem affectum motus aliquis imprimatur. Respõdeo, vt voluntas patiatur vim simpliciter, & motus exterior impressus ab extrinseco dicatur simpliciter violentus,
20 hoc est, violentus omnino, requiritur, vt imprimatur cõtra efficax imperium voluntatis, quod ex se efficax sit, hoc est, quod ex se effectum haberet, nisi vis inferretur: veluti cum quis efficaciter vult non moueri, sed extrinsecus vi apposita mouetur. *Responsio.* Vt tamen actus sit aliquo modo inuoluntarius, sufficiet actus inefficax voluntatis: ut si quis extrinsecus moueretur, sed ipse in efficaci uoluntate nollet moueri, quemadmodum in mere, qui distinguitur a uiolento, contingit ut dicemus disputatione sequenti cap. primo, & ideo Sanctus Thomas articulo 5. quæsiuit, utrum uiolentia sit

sit causa inuoluntarij: loquitur autem ibi de inuoluntario simpliciter, & de violentia, prout definita est a nobis supra, quæ est contra internum impetum efficacis imperij. articulo vero 6. idem quærit de metu, qui facit inuoluntarium, mixtum tamen cum voluntario, quia id quod fit metu, fit contra aliquam voluntatem inefficacem, sed metus non est idem quod violentia, vt eo loco dicemus.

An facultates non posse cogi ad suas operationes.

21 CAPVT IIII.



T omnia, quæ sunt de vi illata per metum, & per operationes, explicemus, restat, vt dicamus de alijs facultatibus, an in suis operationibus vim aliquam pati possint: quę sane res sine controuersia esset, si recte consideraremus definitionem superius traditam. Ceterum, quia nonnulli Thomistæ præter communem modum, & definitionẽ videntur loquuti, nonnihil speciatim de hac re dicere decreui.

Prima sententia. Dominicus Sotus loco citato, quem sequuntur recentiores nonnullis Thomistæ, censet operationes elicitas ab alijs facultatibus posse dici ipsis facultatibus violentas, eo quod violentus motus non debet iudicari ex inclinatione cuiusq; facultatis, sed ex inclinatione totius suppositi: *Ratio Soti.* *Alia ratio.* alij vero Thomistæ sic probant, quia facultates ipsę suapte natura inclinantur in bonum totius, quare id, quod est cõtra bonum totius, est etiam contra inclinationem ipsius facultatis. veluti siquis detineret aquam, ne sursum ascenderet ad implendum vacuum, vim inferret ipsi aquæ: & siquis detineret brachiũ, ne caput protegeret, vim ẽt inferret brachio, quia vtriusq; inclinatio in bonum vniuersum ordinatur, ergo si facultas aliqua ab intrinseco eliciat operationem renuente imperio voluntatis, erit illa actio non solum voluntati, sed etiam ipsi facultati violenta.

22 *Secunda sententia verior. Durand. Palud.* Mihi vero placet opinio Durandi in 2.d.24.q.3.nu. 14.& d.25.q.4.nu.6.& Palu.in 4.d.29.q.1.art.1. post. 2.concl. qui affirmat, neque intellectum in intelligendo, neque aliam facultatem in eliciendo suam operationem cogi posse: Hanc vero sententiam probat Durand.d.illa 24.de intellectu hac ratione. Illud tantum cogi potest, quod habet inclinationem determinatam ad vnã partẽ, ideo.n.lapis cogi põt ad motũ, si sursum moueatur, quia sua natura ad vnũ genus motus determinatus est, nẽpe deorsum: intellectus aũt non est ad vnũ determinatus, sed plura indiscriminatim põt intelligere. ergo non põt cogi ad intelligendũ, quia ad omne genus intellectionis suapte natura propendet quo fit, vt si eleuetur a Deo ad visionem diuinę essentiæ, nullã in hoc vim patiatur: eodẽ modo id ipsum probat de alijs facultatibus cognoscentibus, quas vocant apprehensiuas. Ratio tñ Durandi mihi nõ probatur: *Refellitur.* nam quãuis natura ignis solũ sit determinata ad calefaciendũ. si tamen a Deo posset eleuari, vt multi arbitrantur, ad producendũ frigus, vel aliquid aliud diuersum, non propterea vim pateretur, quia ad rõnẽ violẽti nihil refert, si aliquid eleuetur ad operandum, sed requiritur vt in se aliquid recipiat contra internũ impetũ, aut contra eundẽ cesset ab operatione. Quod vero facultas ex se sit determinata ad vnũ genus operationis, aut indifferens ad plura, nullius momẽti est.

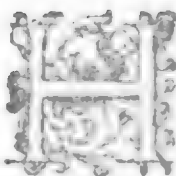
23 Et ita videmus lapidem natura sua determinatum ad vnum genus motus nõ posse vim pati in motu ab ipso prouenientẽ, sed tñ in motu ab extrinseco impresso, ergo nulla potentia in actibus a se elicitis põt vim pati. *Notãdum duplicẽ esse inclinationem.* Verũ vt hanc opinionẽ Durãdi in vero sensu explicemus, & rectum modũ loquendi tradamus, recolendũ est id, quod in superiorib. sępius notauimus, nẽpe duplicẽ esse inclinationẽ internã, aut impetum internum. Quidã est per imperium voluntatis, & quia volũtas princeps est in homine, vt in hoc ei ceterę facultates obediant eo modo, quo possunt, ideo inclinatio hæc, & impetus dicitur totius hominis: *Vera ratio sententiæ.* præterea est alius impetus, seu inclinatio cuiuscunq; facultatis ad suas proprias operationes, vt visus ad videndũ, &c. & hęc non dicitur totius hominis simpliciter. Quare cũ fit aliquid ab his facultatibus renuente voluntate, dicitur quidem homini violẽtum, vt si cogeretur homo aliquid intelligere, aut videre, aut audire eo modo, quo supra notatum est, ipsi tamen facultati peculiari non diceretur violentum, sed secundum naturam. Contra vero potest aliquid esset violentum facultati peculiari, quod sit homini simpliciter voluntarium, vt saltatio, & deambulatio, quæ est contra grauitatem corporis, & ipsa renitẽte fit, est tñ homini voluntaria: sic ẽt, quod homo vehatur curru, est violentum grauitati, quæ sursum detinetur, & nititur deorsum, sed homini non est violentum. 14 Sic ergo prædicti Doctores dicere quidẽ poterant, actiones aliquas elicitas ab aliis facultatibus esse violẽtas toti homini, at ipsis facultatibus nequaquã, quia nullus in eis impetus suis operationibus resistere põt: imo vero oẽs hæ operationes ab interno impetu facultatis procedunt. Doctores autem allegati non tantum dixerunt, has actiones esse violentas toti homini ratione voluntatis, sed ipsis etiam facultatibus peculiaribus: quod sane ratio Dominici Soti nequaquam probat, *Solutio rationis Soti.* solum enim conuincit has operationes toti homini violentas esse, quod non inficiamur.

Solutio alterius rationis. Ad rõnem aliorum Thomistarum facile possumus respondere: si.n. prædicti Thomistæ velint in singulis facultatib. esse duplicem internã inclinationem, & impetum, vnam quidem ad proprias operationes, alterã vero ad bonũ totius, omnino commentitium est. Nam singulæ facultates eatenus solũ ordinãtur in bonũ cõmune, & in illud inclinationẽ habent, quatenus operationes singularũ ad bonũ totius conueniunt: alia aũt peculiari inclinatione non procurant bonum totius. Vnus solus est appetitus, & inclinatio hominis ad bonũ cõmune, & vniuersum, nẽpe appetitus, qui ducitur cognitione in animãtibus, quia principiũ illius, nempe cognitio, ad bonũ omne se extendit. Ad id vero, quod adducebatur de aqua, quæ detinetur, ne ascendat sursum, quando trahitur ad replendũ vacuũ, dicimus, si detineretur ĩ suo loco naturali, fore vt nullam vim pateretur, sed impetu impresso a detinente causa impediretur cõtrarius impetus impressus a corpore, quod ipsam trahere sursum contendebat, & ita hoc non esset ipsi violentũ, sed corpori conanti ipsam trahere. 25 Ostendimus enim præcedẽti disputatione nullam inesse aquę vim effectricem, vt ascendat sursum, ẽt ne detur vacuum. sed tñ per tractionẽ cõtigui corporis sursum leuari. Similiter in manu nullus est internus impetus, aut inclinatio naturalis effectrix, a qua læuetur ad protegendũ caput, sed ab appetitu animalis media cognitione ad hoc mouetur potius, quam ad aliud. Huius aũt indiciũ est, quia si nulla esset cognitio mali imminẽtis, brachiũ nõ moueretur. Parum aũt huic rõni obstat, brachiũ moueri sine deliberatione, quia reuera nõ moueretur sine cognitione aliqua saltẽ nõ deliberata: & ideo dixi, in brachio non esse naturalẽ inclinationẽ, & impetũ ad defendendum caput, non tamen dixi inclinationẽ animalẽ in eo non esse, quia hæc ducitur cognitione, illa vero non item. Ex qua doctrina constat, quanti momenti sit hoc exẽplũ, quo vtitur S.Thom. 1.p. q.60. art. . . ad probandũ Angelos magis diligere Deum, quam seipsos. est .n. in brachio facultas motrix secundum locum, subdita tamen voluntati, & appetitui, & ideo est propria animalis: est etiam grauitas, vt descẽdat deorsum nisi vi illa animalis detineatur. Quare motus ille ad protegẽdum caput, quamuis sit violentus grauitati, est tamen secundum naturam virtutis animalis motricis secundum locum, & secundum impetum voluntatis.

Volun-

Voluntatem posse vim pati in cessatione, aut priuatione actus.

CAPVT VI.



26 Hactenus dictum est de priori modo, quo potest voluntas vim pati, nempe in operationibus: superest, vt de violentia, quam pati potest in priuatione, aut cessatione ab operãdo, tractemus: ex definitione enim violentiæ constat, dupliciter posse vim alicui inferri, aut mouendo ipsum, aut detinendo, ne operetur, aut moueatur. Palud. in 4. dist. 29. q. 1. art. 1. post primam conclusionem docet voluntatem non posse vim pati in cessatione ab operatione: id autem intelligit, quando cessat ab operatione, vel non operatur, quia deficit obiectum, id quod de ceteris facultatibus cognoscentibus, & appetentibus concedit. Verum recentiores nonnulli non solum hac ratione docent, nõ posse cogi voluntatem in cessatione, & priuatione actus, sed etiam in eo casu, quo præsente obiecto, & cognitione, qua mouetur alias voluntas, Deus subtraheret, aut negaret concursum, quo ipsa indiget, sicut quæuis alia causa ad operandum: tunc ergo non cogeretur voluntas iuxta horum Doctorum sententiam, quia vis non potest alicui inferri in cessatione ab operatione, quando deficit ei principium necessarium, sic enim cessat impetus internus, cõtra quem vis fieri, & inferri deberet. concursus autem Dei ex parte principij requiritur ad operationem, & conatum, & quemadmodum, si non esset obiectũ, circa quod posset operari potentia, non cogeretur, si cessaret ab operatione, sic etiam non videtur vis aliqua inferri, dũ cessat, quia ei denegatur concursus Dei, qui eodem modo necessarius videtur ad operandum, sicut est obiectum.

Prima sententia. Palud.

Secunda sententia.

Ratio.

Ego vero existimo multo veriorem sententiam Almaini, qui docet posse voluntati a Deo vim inferri in priuatione, aut cessatione ab actu per subtractionem cõcursus. in quam sententiã recentiores et Thomistæ consentiunt. Hanc vero violentiam intelligo esse contra internum impetum voluntatis non solũ imperij, quo vellet elicere talem actum, si posset, sed et contra innatum impetum voluntatis ad eliciendum actum: est enim duplex internus impetus voluntatis, & contra quemlibet potest vis inferri voluntati, vt supra notaui. Dico igitur, priuationem actus, aut cessationem ab eo fore violentam, non solum, si Deus subtraheret concursum suum voluntati necessario determinatæ ex tali cogitatione ad actum, vt uoluntati beati videntis Deum ad amandum ipsum, sed etiam, si voluntati cogitatione congrua præuentæ Deus denegaret concursum necessarium ad consentiendum libere in id, quod proponitur: sic enim non cessaret a principio intrinseco, sed ab extrinseco contra internum impetũ effectricis virtutis iam inclinatæ ex se ad consentiendum naturaliter, aut libere: nã recte intelligimus virtutem aliquam effectricẽ vi impediri ab effectu, quando ex se sufficiẽter est in actu primo, atque ita in promptu ad operandum, vt ex parte principij nihil ei desit, non solum, vt possit operari, sed etiam vt de facto operetur, nisi impedimentum ipsi apponatur. Neq; enim in alijs causis effectricibus præter motricem secũdum locum intelligimus esse conatũ alio modo, quam prędicto, nempe cum facultas iam est in promptu ad operandum. Si autem voluntas ea esset congrua cogitatione excitata circa obiecta, etiam circa quæ libere operatur, ut reuera ex se de facto operaretur, nisi Deus illi deesset, iam esset ex se in promptu ad operandum, nec ex seipsa tunc cessaret ab operatione, aut non operaretur, sed propter extrinsecum aliquem defectum, aut impedimentum: ergo contra internum impetum natiuum ab operando detineretur, ac proinde vim pateretur.

27 *Vera sententia. Almain.*

Ratio.

28

Quod vero asserebatur pro priori sententia, nullius momenti est: concedimus enim concursum Dei necessarium esse, vt quæuis facultas operetur, sed non esse necessarium ex parte principij natiui facultatis ad operandum, quod appellamus actum primum priorẽ ipsa operatione, contra quem solum violentia fieri potest. sed esse necessarium ex parte actus secundi: est enim actualis (vt vocant) concursus Dei, qui etiam continet [illegible] operationem ipsius facultatis. Hic autem concursus naturali ordine seruato debitus erat facultati voluntatis sic præuentæ cogitatione congrua, & ideo si talis concursus negaretur, inferretur violentia interno principio, & impulsui voluntatis constitutæ in actu primo. Contra vero, si deesset obiectum, & ideo non operaretur voluntas, nulla vis ei inferretur, eo quod obiectum voluntati propositum per cognitionem requiritur, vt aliquid præuium ipsi concursui ex parte principij, & actus primi ad operandũ, & ita non est eadem ratio de obiecto, & de concursu: concursus enim iam est cum ipsa facultatis cooperatione. Id quod de voluntate diximus, eodem modo de alijs facultatibus dictum puto.

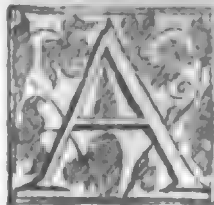
Solutio rationis secundæ sententiæ.

29 Adde etiam, quod cessatio aut priuatio operationis in voluntate nõ solum hac ratione potest esse coacta, sed etiam respectu impetus imperij ipsius voluntatis. Qua etiam ratione priuatio operationis in reliquis facultatibus violenta esse posset, vt si voluntas vellet habere actum consensus in obiectum sibi propositũ, & impediretur a Deo, quia denegaret ei concursum suum, priuatio huius consensus esset violenta contra impetum imperij eo modo, quo diximus posse aliquẽ actum voluntatis, si a solo Deo permitteretur, esse violentũ. Cum enim impetus imperij voluntatis nullũ habeat [illegible] seipsa, vt eliciat, vel non eliciat actum aliquem, sed tantum intellectum, vt consideret obiectum [illegible] moueret, consequitur [illegible] posse, quia [illegible], si [illegible] proposita congrua cogitatione [illegible] violenta esset [illegible] vellet habere actũ, verbi causa contritionis, & non haberet, quia negaretur ei concursus [illegible] esset quidẽ priuatio [illegible] contra internum impetum natiuum voluntatis ad eliciendum consensum, quia a seipsa non eliceret, quotiescumque proposito obiecto per aliquam cognitionem talem actum non eliceret.

Cessatio ab actu potest esse violenta ratione imperij voluntatis.

ARTICVLVS V.

Vtrum violentia causet inuoluntarium.



AD quintum sic proceditur. Videtur, quod violentia non causet inuoluntarium: voluntarium enim & inuoluntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, vt ostensum est: Ergo violentia inuoluntarium causare non potest.

Sup. art. 4. co. & infra ar. 6 ad 1. et q. 73. ar. 6 co. & 2. 2. q. 88. ar. 6 ad 1. Et mal. q. 6. co.

Præterea. Id quod est inuoluntarium, est cum tristitia: vt Damascenus & Philosophus dicunt: sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur: ergo violentia non causat inuoluntarium.

Art. prae.

Præterea. Id quod est a voluntate, non potest esse inuoluntarium: sed aliqua violenta sunt a voluntate: sicut cum aliquis cum corpore graui sursum ascendit: & sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem: ergo violentia non causat inuoluntarium.

Li. 2. c. 24. 3. Eth. c. 1. to. 5.

Sed

Locis in argum. 2. id citatis. *Sed contra est quod Philosophus, & Damascenus dicunt, quod aliquid est inuoluntarium per violentiam.*

Respondeo dicendum, quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam & naturali: commune est enim voluntario et naturali, quod vtrumque sit à principio intrinseco. Violentum autem est à principio extrinseco, & propter hoc sicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam: ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam dicitur esse innaturale, & similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse inuoluntarium: vnde violentia inuoluntarium causat.

Art. præc. *Ad primum ergo dicendum, quod inuoluntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra quod voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus à voluntate imperatus: quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis (vt supra dictum est) violentia inferri non potest; sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam: & quantum ad hunc actum violentia inuoluntarium facit.* *Art. præc.*

Ad secundum dicendum, quod sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturæ, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Vno modo quia est à natura sicut à principio actiuo: sicut calefacere est naturale igni. Alio modo secundum principium passiuum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem à principio extrinseco, sicut motus cœli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cælestis corporis ad talem motum, licet mouens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter. Vno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere. Alio modo secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Vt cum actio infertur ab aliquo exteriori manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum, quia licet ille qui patitur, non conferat agendo, confert tamen volendo pati. Vnde non potest dici inuoluntarium.

Tex. 17. seme 2. *Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 8. Physic. Motus animalis quo interdum mouetur animal contra naturalem inclinationem corporis: etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali: cui naturale est quod secundum appetitum moueatur, & ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid: & similiter est dicendum, cū aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem: hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.*

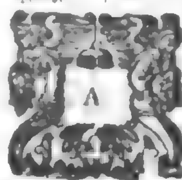
Notatio circa Articulum.

Conclusio est affirmans, & ex dictis in præcedentibus disputationibus satis nota. Quod enim in rebus sensu carentibus est violētum, hoc in animantibus est inuolūtarium; violento enim in animantib. respondet tanquā oppositū id, quod sponte fit, & voluntariū, sicut in rebus inanimatis violento rñdet id, quod est secundū naturā, caret enim saltē apud Græcos vno nomine, quo explicetur, vt docet Arist. 2. lib. ad eundem cap. 8. aut 9. sed nos dicere possumus naturale quod Græci dicunt κατὰ φύσιν. Notandum tamen est violentiam, de qua hactenus dictum est, efficere in animantibus inuoluntariū simpliciter, quod nullam admixtam habeat rōnem voluntarij. Nam de metu alia est ratio, vt sequenti disputatione ostendemus, & ideo in hoc articulo non quæritur: vtrū violentia faciat inuoluntarium simpliciter, sicut in sequenti quæritur de metu, sed tantum quæritur, vtrum causet inuoluntarium, quia non erat difficultas, an inuoluntarium, quod est violētum, admixtam haberet aliquā rationem voluntarij: manifestū enim est, esse omnino inuoluntarium. 31 *Conclusio.* *Obseruandum Arist.*

Nonnulli tamen recentiores nescientes distinguere inter violentiam, & violentū dicunt, ipsam violentiam nō tam efficere inuoluntariū, quam esse inuoluntariam, ac proinde quod dicit S. Doctor violentiam efficere inuoluntariū, non esse ita intelligendū, quasi inuoluntariū sit aliquid diuersum a violento, sed idētice, inquiunt, intelligi debere, quatenus ipsa violentia est inuoluntaria. Falluntur tñ: nam S. Thō. data opera non quærit de violento, sed de violentia, quæ à violento differt. Violentia enim, & vis latine idē sunt, Græce aūt dicitur βία, hæc aūt est virtus externi agentis, a quo prouenit effectus. Violentū aūt Græce βιαῖον, quod in animantibus est inuoluntarium, Græce ἀκούσιον, est effectus violētiæ, & id, quod vi fieri dicitur. Non ergo identice (vt illi loquuntur) sed formaliter vera est propositio illa; vis, aut violentia facit violentum, & inuoluntarium, quia producit id, quod est contra internum impetum. *Refellitur.* 32

ARTICVLVS VI.

Vtrum metus causet inuoluntarium simpliciter.


D sextum sic proceditur. Videtur, quod metus causet inuoluntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu eius quod contrariatur præsentialiter voluntati: ita metus est respectu futuri mali quod repugnat voluntati: sed violentia causat inuoluntarium simpliciter: ergo & metus inuoluntarium simpliciter causat. *Inf. art. 7. ad 1. & 2. Et 4. d. 29. q. 1. art. 2. et quol. 5. art. 10. Et 2. co. 9. co. 3. Et 3. Ethico co. 2. & 4. fi.*

Præterea. Quod est secundum se tale, quodlibet addito, remanet tale: sicut quod secundum se est calidum, cuicunque coniungatur, nihilominus est calidum ipso manente: sed illud quod per metum agitur secundum se est inuoluntarium: ergo etiam adueniente metu est inuoluntarium.

Præterea. Quod sub conditione tale est, secundum quid est tale: quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale: sicut quod est necessarium ex cōditione, est necessarium secundum quid: quod autem est necessariū absolute, est necessarium simpliciter: sed id quod per metum agitur, est inuolun-

voluntarium absolute: non est autem voluntarium nisi sub conditione, scilicet vt vitetur malum quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, est simpliciter inuoluntarium.

Lib. 5. c. 1. ante med. Lib. 3. Ethicorum, c. 1. non multũ procul à principio. Lib. 3. Ethicor. cap. 1. non remote à prin. Nyssenus, li. 5. cap. 1.

Sed contra est quod Greg. Nysse. dicit & etiam Philosophus, quod huiusmodi quæ per metũ aguntur, sunt magis voluntaria quam inuoluntaria.

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 3. Ethic. & idem dicit Greg. Nyssen. in lib. suo de homine. Huiusmodi quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario, & inuoluntario id enim quod per metum agitur in se consideratum, non est voluntarium: sed voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur: sed si quis recte consideret, magis sunt huiusmodi voluntaria quam inuoluntaria: sunt enim voluntaria simpliciter, inuoluntaria autem secundum quid: vnumquodque enim simpliciter esse dicitur secundum quod est in actu: secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. hoc autem quod per metum agitur secundum hoc est in actu secundum quod fit: cùm enim actus in singularibus sint: singulare autem inquantum huiusmodi est hic, & nunc, secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod hic est, & nunc, & sub alijs conditionibus indiuidualibus: sic autem in hoc quod fit per metum est voluntarium, inquantum scilicet est hic & nunc: & prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur: sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi: vnde manifestum est quod simpliciter voluntariũ est, vnde & competit ei ratio voluntarij: quia principium eius est intra: sed quod accipiatur id quod per metum fit vt extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum: & ideo est inuoluntarium secundum quid, idest, prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ aguntur per metum, & per vim, non solum differunt secundum præsens, & futurum: sed etiam secundum hoc quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis: sed id quod per metum agitur, fit voluntarium ideo, quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur sufficit enim ad rationem voluntarij, quod fit propter aliud voluntarium, voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus, vt finem, sed etiam quod propter aliud volumus vt propter finem. Patet ergo quod in eo quod per vim agitur voluntas interior, nihil agit, & ideo, vt Grego. Nyssen. dicit ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in diffinitione violenti, non solum dicitur quod violentum cuius principium est extra, sed additur nihil conferente vim passo: quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Lib. 5. c. 1.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ absolute dicuntur, quodlibet addito remanent talia, sicut calidum, & album: sed ea quæ relatiue dicuntur, variantur secundum comparationem ad diuersa: quod enim est magnum comparatum huic, est paruum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid non solum propter se quasi absolute, sed etiam propter aliud quasi relatiue: & ideo nihil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium alteri comparatum, fieri voluntarium per comparationem ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod illud, quod per metum agitur absque conditione est voluntariũ, idest secundum quod actu agitur: sed inuoluntarium est sub conditione, idest, si talis metus non immineret: vnde secũndum illam rationem magis potest concludi oppositum.

Conclusio.

CONclusio est: *Metus causat inuoluntarium secundum quid, quod tamen est voluntarium simpliciter.* Doctrina huius conclusionis, & articuli sequenti disputatione examinanda nobis est.

An metus sit causa inuoluntarij.

DISPVT. XXVII.

Variæ opiniones recentiorum. cap. 1.
Vera causa inuoluntarij ex metu cap. 2.
Quæ fiunt ex metu, simpliciter, & magis voluntaria esse, cap. 3.

Variæ opiniones recentiorum.

CAPVT I.



Ristóteles 3. Ethicorum capite 1. vt inquirat definitionem voluntarij, prius de inuoluntario agit, vt ex contrario eam colligat, triplicem autẽ causam assignat inuoluntarij, vim, seu violentiam, ignorationem, & metum. Duas priores solum constituit vt causas inuiti omnino, & simpliciter, quod nihil habet admixtum contrarij: de vi satis hactenus dictum est: de ignoratione disp. 29. dicemus. Quare inquit Arist. parum ab initio capitis, *Videntur itaque ea inuitus facere quispiam, quæ violentia, vel per ignorantiam facit.* Postea vero tractat de metu, & ea, quæ fiunt ex metu, inquit mixta esse ex voluntario, & inuoluntario. Quocirca, cum supra diximus inuoluntarium, & violentum se habere, vt superius, & inferius, & violentum esse superius, loquebamur de inuoluntario, quod non habet aliquid admixtum voluntarij, & fit ab extrinseco: sic enim omne inuoluntarium est violentum, sed nõ omne violentum est inuoluntarium. At vero inuoluntarium, quod aliquid habet voluntarij, non potest dici violentum, quia eius principium non est foris, & is, qui agit, aut patitur, aliquid cõfert, vt manifestum est.

1 Arist.

Triplex est inuoluntarij.

Similiter inuoluntarium, quod fit ex ignoratione, non est violentum, etiamsi non habeat admixtum voluntariũ, quia non fit ab extrinseco principio, ex quo etiam intelligemus discrimen aliquod inter violẽtum, & inuolũtarium secundum totam suam latitudinem, etiam in animantibus, quod indicauimus supra disp. 26. cap. 2. in fine. Nam violentum, etiam in animalibus

bilis, quo est omnino inuoluntarium, solum consistit in passione, quod enim patitur vim, etiamsi animal sit nihil conferens: at vero inuoluntarium potest esse in animalibus non solum in passione, sed etiam in actione, vt patet in iis, quæ fiunt metu, ideoque Nyssen. lib. 5. Philosophiæ capite 1. & Damascenus libro 2. de fide capite 24. recte probant sententiam eorum, qui inuoluntarium, & id, quod quis inuitus agit, quod idem est, non tantum in patiendo, sed etiam in agendo constituunt: ea enim, quę metu fiunt, ab ipso inuito, vt efficiente procedunt.

Nyssenus. *Damasc.*

Metũ esse causam alicuius inuoluntarij. *Nyssenus.* *Damasc.* *Anselmus.* *S. Thom.* *Conrad.* *Alman.* *Angelt.* *Ratio.*

Nunc igitur proposita cõtrouersia est de metu, qua ratione efficiat inuoluntarium: namque metum esse causam alicuius inuoluntarij, omnibus Philosophis indubitatum est, sic enim docuit Aristot. 3. Ethicorum capite 1. Nyssenus lib. 5. Philosophiæ capite 1. Damascenus libro 2. de fide capite 24. & Anselmus in dialogo de libero arbitrio capite 5. S. Thom. Conradus, & recentiores Thomistę in hoc articulo, Almainus tractatu 1. Moralium capite 3. Hieronymus ab Angelsto capite 6. Moralium in vltima parte textus. Porro id, quod ex metu fit, esse inuoluntarium, ex eo probatur, quia statum factum affert tristitiam, & dolorem. hoc enim esse euidens indiciũ inuoluntarij, vel eius, quod ab inuito fit, docuit Arist. 3. Ethicorum cap. 1. his verbis, *Et sane violenta, inuitique agunt ij, qui cum dolore agunt:* & paucis interiectis, *ab inuito tamen id effectum est omne, pro quo dolet, qui egit, ipsumque pœnitentia subit.*

Arist.

3 Quod indicium probauit etiam Nyssenus, & Damascenus locis allegatis, qui addunt etiam aliud indicium, quia pro iis, quæ inuoluntarie fiunt, venia solet concedi, quæ sane etiam conceditur pro iis, quæ ex metu fiunt.

Alia ratio.

Cæterũ, qua ratione metus mouere debeat ad opus, vt faciat inuoluntarium, explicandum nobis est. Nam si metus, quacunque ratione facit inuoluntariũ, cum multi caueant peccatum æternæ damnationis metu, & pœnarum inferni, sequeretur inuoluntarium ipsis esse vitare peccata, et obseruare legem, quod videtur absurdum. Si autem quis dicat, tunc solum metum esse causam inuoluntarij, quando est causa requisita vt fiat opus, quod alias cessante metu nõ fieret; non tamen quando alias opus eodem modo fieret, adhuc hac ratione sequitur, in plurimum pro inuoluntarium esse obseruare legem metu damnationis, & pœnæ æternæ; hic enim metus frequenter solet esse tota causa seruandi legem, cum nulla alia ratio se offerat, quę moueat voluntatem ad seruandam legem. Prę terea si dicatur, tunc metum non facere inuoluntarium, quando est de malo per se coniuncto operi, qualis est metus æternæ pœnæ, metum autẽ ab extrinseco illatum esse causam inuoluntarij, qualis est metus mortis extrinsecus illatus, nisi aliquid fiat, friuola quidem quidem videtur distinctio, vt defendamus obseruationem legis ex metu pœnę inferni non esse inuoluntariam, quia pęna inferni non est ex natura rei cõiuncta peccato, & trãsgressioni legis, sed ex diuina voluntate extrinsecus immissa, ergo non minus erit inuoluntaria obseruatio præceptorũ ex metu pœnæ eternæ, quam quæuis alia actio ex metu corporalis mortis.

4 Nonnulli recẽtiores putant tunc metum facere inuoluntarium, quando metus est requisita, & necessaria causa impellens ad faciendum opus, & ita obseruationem legis diuinæ tunc quidem esse inuoluntariam, quando metus pęnæ fuit requisita causa, hoc est, sine qua non fieret. Verum præterquam quod hac ratione non possunt defendere prædicti Doctores id, quod contendunt, nempe eum, qui obseruat legẽ metu pœnæ æternæ, non seruare legem inuoluntarie, vt supra dicebamus, quia contingere potest interdum, vt homo solum moueatur a pœna, nec aliam rationẽ respiciat, qua moueatur, hoc modo non satis explicatur ratio inuoluntarij, vt inferius videbimus.

Opinio recentiorum.

Impugnatur.

Alij vero dixerunt ea, quæ fiunt ex metu mali coniuncti ex natura rei, non esse vllo modo inuoluntaria,

Aliorum sententia.

& huiusmodi existimant esse obseruationem præceptorum ex metu damnationis æternæ, quia hæc per se, & ex natura rei est malum coniunctum ipsi peccato, & transgressioni legis. Cæterum horum sententia nobis non probatur. Primum, quia malum æternæ pęnæ non est coniunctum ex natura rei trãsgressioni legis, sed adeo talis pœna imposita est, atque a Deo metus illius est extrinsecus incussus, sicut metus mortis corporalis, vt supradiximus. Deinde hac ratione nõ satis explicatur rõ inuoluntarij in iis, quæ metu fiunt, vt inferius constabit, parum enim videtur referre malum, cuius metu obseruatur lex, esse coniunctum ex natura rei transgressioni legis, aut ex sola Dei voluntate dummodo lex obseruetur metu pęnæ, & cum tristitia; hæc enim duo solum videntur requisita ad rationem inuoluntarij in iis, quæ metu fiunt. 5

Refellitur.

Alij demum respondent, tunc solum esse inuoluntarium ex metu, quando cum voluntate faciendi opus adest et voluntas contraria nõ faciendi illud, nisi metus obstaret: ex quo inferunt obseruationẽ præceptorum tunc esse inuoluntariam, & peccatũ, quoties ita fit, vt sit voluntas non obseruandi legem, si pęna, aut malum non immineret: cum vero talis voluntas non adest, nec esse inuoluntariam, nec peccatum.

Alia opin.

Ego sane existimo ad rationem inuoluntarij necessarium esse, vt adsit voluntas aliqua displicentiæ, tamen per rationem cuiuscunq; inuoluntarij damnari eos, qui hoc modo obseruant præcepta, contra rõnem est. Quis enim dubitet Susannam habuisse volũtates secum pugnantes cum Danielis 13. senes minabantur ei mortem, nisi in fornicationem consentiret? dixit n. *Angustiæ sunt mihi vndique: si enim hoc egero, mors mihi est: si autem non egero, non effugiam manus vestras, sed melius est mihi absque opere incidere in manus vestras, quam peccare in conspectu Domini.* Ex quo loco patet, fuisse in Susanna pugnantes cognitiones, sicut in eo, qui ex metu proiicit merces in mare, & tandem a timore Domini victam fuisse; nemo tamen damnauerit electionem Susannæ.

Nõ placet.

Dan. 13.

6

Vera causa inuoluntarij ex metu.

CAPVT II.

PRo huius ergo difficultatis perspicua explicatione notandum est: primũ quidem, cum dicimus, ea, quæ fiunt ex metu, esse aliquo modo inuoluntaria, non esse intelligendum de ipsa fuga mali interiori, quæ est displicẽtia, & voluntas non incidendi in illud. Nam sicut prosecutio, hoc est, complacentia boni est omnino voluntaria, cum nullo modo sit contra internum impetum voluntatis, sic etiam fuga mali per displicentiam est voluntaria. Loquor autem respectu inclinationis natiuæ voluntatis, nam si adesset actus reflexus, & quasi imperiũ, quo homo nollet habere talem actum, alia esset ratio, vt supra a nobis expositum est. Neq; etiam debet intelligi de ipsa exteriori fuga mali, quatenus fuga mali est, ob eandem rationem, sed cum dicimus ea, quæ fiunt ex metu, esse inuoluntaria aliquo modo, intelligimus de aliquo opere exteriori, quod assumitur vt medium ad fugiẽdum, & euitandum malum, quod quidem ea solum bonitate nos mouet, qua vtile est ad fugiendum malum: ex alia vero parte secundum se malum est. Sic.n. in iis, quæ fiunt ex metu, contingit, vt, propter vitandũ grauius malum, alterum eligamus, quod iudicamus minus, aut quod minus nos mouet, & terret, vt cũ proiicit quis merces in mare, quod sibi malum putat, quia existimat vtile, & necessarium ad seruandam vitam. De opere igitur exteriori, quod fit ex metu solum, & alias molestum nobis est, dixit Arist. esse aliquo modo inuoluntarium, & voluntarium simul, non de ipsa fuga mali, & displicentia.

Primo notandum.

7

Deinde notandum est, vt tale opus sit inuoluntarium,

Secundo notandum.

rium,& voluntarium simul,necesse esse in eo conside rari duplicem rõnem, nempe vtilitatis ad vitandum malum. qua ratione bonum est,& amatur,& malitiæ, quam habet secũdum se,qua ratione molestum est. & displicet. Nã Arist. & cæteri, quos supra allegauimus, dixerunt eum, qui inuitus agit,cum dolore operari,er go existimarunt in eo,qui inuoluntarie operatur, esse aliam voluntatem,qua ei displiceat opus,quod eligit: hoc.n. est cum dolore operari. Quodsi contingat ad vi tandum malum,ex metu incusso eligi,& fieri aliquod opus,in quo nulla consideretur ratio mali,aut illa nul lo modo moueat affectum ad tristitiam, aut displicentiam, tunc sane non erit minima ratio inuoluntarij: quare nec mixtum ex voluntario, & inuoluntario.

Arist.

8 Nam,vt sit inuoluntarium, debet esse aliquo mõ contra voluntatis affectũ, quem internum impetum quodammodo possumus appellare: & ideo Arist. Nyssenus, & Damascenus locis allegatis rationẽ mixti voluntarij,& inuoluntarij ex metu,dixerunt esse,quando minus malum eligitur propter vitandum maius; quare si ad vitandum malum non eligatur aliud malum, non contingit mixtum voluntarium.

Solutio rationes dubitandi.

Ad illud vero,quod dicebatur de eo,qui obseruat legem Dei metu mortis, & superat tẽtationem propter metum æternæ pœnæ,dico secundum regulam assignatam tunc tantum aliquid habere inuolũtarij mixtum cum voluntario, quando cum dolore obseruat legem adductis pœna æternæ mortis, quod si absque vlla tristitia hoc faciat,aut non considerans aliquã rationem molestiæ in obseruatione legis, aut nullo modo ab ea motus, nihil inuoluntarij eius operatio admixtum habebit. Cæterum,tamen ratio inuoluntarij, etiam expressi, non semper efficeret, vt opus factum ex metu in obseruationem legis,esset peccatum,imo poterit et ex hac parte augeri meritum. Cuius rei explicãdæ gratia notandum est id, quod diximus etiam disp.42.c.3. simplicem displicentiam alicuius rei,quæ a nobis fit, posse dupliciter contingere. Primum ex iudicio quodam ita proponente medium, quod assumitur ad euitandum malum,ex cuius metu medium assumitur, vt si tale periculum non esset, non assumeretur, & tunc displicentia illa habet vim efficacis propositi faciendi illud sub conditione,si alias periculum non vrgeret.

9 Deinde potest contingere simplex displicentia rei ex simplici iudicio proponente id, quod in re ipsa malum,& aduersum est,absque vlla deliberatione de eo, quod alias faciendum esset, si periculum non adesset. Si priori modo aliquis obseruaret legem ex displicentia illa, quæ habet vim propositi ex tali iudicio, esset peccatum cum tali ratione inuoluntarij.Vt si quis haberet animum committendi id, quod peccatum est, si alias non esset metus æternæ pœnæ,sed propter timorem æternæ pœnæ id non facit: & talis timor dicitur a Theologis seruilis cum seruilitate, & ratione talis seruilitatis expresse est malus, nisi seruilitas esset absque plena deliberatione: tunc enim faceret quidem inuoluntariam obseruationem præcepti aliquo modo,non tamen redderet eam malam,vt constat. Quod si quis propter metum æternæ pœnæ eligere aliquid,nempe

Timor seruilis malus.

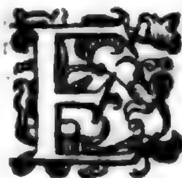
10 obseruare legem Dei cum displicentia simplici,& tristitia ex iudicio simplici posteriori illo modo, esset inuoluntarium, nihilominus tunc non esset peccatum, imo ex hac parte posset crescere meritum propter difficultatem. Etenim simplex displicentia rei,quatenus secundũ se mala est,absque vllo iudicio priori illo modo,naturalis est, & secundum virtutem esse potest, & hanc fuisse in Susanna ego non dubito. Nam cum magna tristitia ex periculo mortis, quod præuidebat, elegit seruare legem Dei,ne incideret in æternã pœnam. Quod enim tristitiam afferat opus ex se aduersum, & molestum vitæ nostræ, nempe mors corporalis,& nihilominus aliquid eligatur cum tali periculo propter metum æternæ pœne, non est contra rationem: imo vero ex difficultate illa operis,quod fit cũ tristitia, augetur ratio meriti: & hac ratione Christus voluit pati

Displicentia Susannæ qualis.

tristitiam mortis,non solum in appetitu sentiente,sed etiam in voluntate, vt magis pro nobis pateretur: tametsi hanc tristitiam non superauit ille ex timore,sed ex amore, ex quo voluit cũ magna tristitia subire mortem. Qua vero ratione hæ voluntates in Christo non fuerint contrariæ, nec in nobis ostendemus 3.p.q.18. art.5. patet igitur quo pacto metus faciat opus inuoluntarium,quia est contra aliquem affectũ voluntatis.

Quæ fiunt ex metu, simpliciter, & magis voluntaria esse.

CAPVT IIII.



EX dictis manifestũ est id,quod etiam docuit Arist.3.Ethic.c.1. Nissenus, & Damasc. locis allegatis in primo capite,nempe ea,quæ fiũt ex metu, esse mixta ex volũtario,& inuoluntario, quia fiunt a principio intrinseco cognoscente singula, & ex hac parte voluntaria sunt,& fiunt repugnante aliquo modo voluntate,& hac ratione inuoluntaria sunt: vtrum vero sint magis,& simpliciter voluntaria, an inuoluntaria,quæstionem habet. Difficultatis vero occasionem nobis præbet ex vna parte Arist.3.Ethic. c.2. parum a principio,vbi loquẽs de eo,qui proijcit merces in mare metu mortis,ita scribit, *Simpliciter enim nemo suas fortunas eijcit sponte:* & paulo inferius: *At simpliciter fortassis inuitus, nemo namque talium quidquam per se expeteret vnquam*. Illud autem, *fortassis*, non ideo addidit Arist. vt sub dubio assereret, tale opus esse simpliciter inuitũ,sed quia fortassis nemo merces suas proijceret alias in mare,nisi propter periculum: & S.Tho.2.2.q.142. art.3. in corpore dixit,ea, quæ fiunt ex metu non esse simpliciter voluntaria: quæ vero fiunt ex concupiscentia esse simpliciter voluntaria,ex quo sequitur,ea,quæ fiunt ex metu esse simpliciter inuoluntaria, quandoquidem non sunt simpliciter voluntaria. Adde,quod, 12
si ea,quæ fiunt ex metu,simpliciter voluntaria essent, sufficeret voluntas ex metu ad quemuis contractum tam matrimonij,quam emptionis, & vẽditionis:imo etiam sufficeret volũtas, qua quis dat vsuras vsurario ex metu,vt ille iuste retinere eas posset, si hæc volũtas est simpliciter voluntas; sic enim non acciperet contra voluntatem simpliciter oblatas: ex alia vero parte est S.Thom. in hoc articulo,vbi appellat ea,quæ fiunt ex metu, voluntaria simpliciter.

II Aristot. Nyssenus. Damasc.

Arist.

S. Thomæ authoritas

Cæterum,si recte intelligantur verba Aristot. & S. Thomæ,secum non pugnant, & vterque verissimum docuit. Primum quidem S.Tho. in hoc articulo recte docuit ea,quæ fiunt ex metu,esse voluntaria simpliciter,ita vt particula, *Simpliciter*, referatur ad *voluntaria*: hoc est, cum hæc sint mixta ex voluntario,& inuoluntario,præcipue,& magis esse volũtaria,quam inuoluntaria: & ideo dicuntur voluntaria simpliciter. Nã quod duab. qualitatib. affectum est,ab ea simpliciter,et sine additamẽto denominatur, quæ ipsum magis efficit: ab ea vero secundum quid, quæ minus ei cõuenit: qua de causa æthiops dicitur niger simpliciter,albus aũt cum additamento *Secundum dentes*. Et ab hac sententia non abhorret Arist. imo vero expresse eam tradit 3.li. Eth. c. illo 1.de ijs.n.quæ ex metu fiunt,inquit, *Tales igitur actus mixti quidem sunt, ijs autem magis sunt similes, quos sponte homines agunt*. Nyssenus quoque de eisdem ait, *Videntur autem magis voluntarij esse*. Cũ vero dixit Arist. *simpliciter enim nemo suas fortunas eijcit sponte*: & inferius: *At simpliciter fortassis inuitus: nemo namque talium quidquam per se expeteret vnquam*, particulam, *Simpliciter*, non refert ad *Sponte*, aut ad *inuitus*, sed ad *fortunas*, & res,quas aliquis proijcit,aut facit inuitus; vt sensus sit,res illæ, si sumerentur secundum se extra circũstantiã metus,essent quidem inuoluntariæ omnino,& nullo mõ voluntariæ,quia ille, qui ex metu id facit, alias nõ faceret,& hoc est capere res ipsas simpliciter, hoc est, absq; tali peculiari circũstantia mali imminentis, cuius

Quæ fiunt ex metu esse voluntaria simpliciter secundum mentem S.Tho.

13

Aristot.

Nyssen.

Nyssenus. cuius metu illæ fiunt. Eodem modo Nyssenus 5. lib. Philosophiæ, c. 1. docet actiones ex metu secundum se esse inuoluntarias, sed propter circumstantiam voluntarias: cumque opus fiat secundum circumstantias hic, & nunc, ideo recte colligit S. Thom. in hoc artic. & loco proxime citando continere in se maiorem rationẽ voluntarij, ac proinde simpliciter voluntarias dicendas esse. *Anselm.* Anselmus quoque in dialogo de libero arbitrio cap. 5. eodem modo explicat, cur inuitus aliquis propter tuendam vitam, & simul nolens mentiatur.

14 *Ad testimonium S. Tho. respondetur.* Cum vero S. Thom. dixit 2. 2. quæst. 142. artic. 3. ea, quæ fiunt ex timore, eo differre ab iis, quæ fiunt per delectationem, quod ea quæ fiunt ex timore, nõ fiunt simpliciter voluntaria, ea vero, quæ fiunt ex delectatione, sunt simpliciter voluntaria, particulam *simpliciter*, alio modo vsurpauit, quam in hoc articulo, & quam Aristoteles loco citato, nempe pro *omnino*, vt sensus sit, ea quæ fiunt ex metu, non esse omnino voluntaria nihil habentia admixtum contrarii: inquit enim: *Vnde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta.*

Eundem S. Thom. in eodem articulo 3. assignare videtur aliud discrimen inter ea, quæ fiunt ex metu, & ea, quæ fiunt ex intemperantia quod ea, quæ fiunt ex intemperantia, sunt magis voluntaria speciatim, & in indiuiduo, minus autem voluntaria vniuersim considerata. Nullus enim vellet esse intemperans cõsiderata intemperãtia in vniuersum, sed allectus a singulari delectatione, fit intemperans. ea vero, quæ pertinẽt ad timiditatem in indiuiduo, sunt minus uoluntaria, vt abiicere clipeum, sed vniuerse sunt magis voluntaria, nempe fugiendo saluare vitam. Quæ doctrina videtur contra ea, quæ tradit in hoc articulo: nã hic dixit ea, quæ fiunt ex metu secundum se considerata, & quasi in vniuersum extra circunstantiã periculi imminentis esse inuoluntaria, & solum esse voluntaria in indiuiduo, hoc est, ratione singularis circunstantię occurrentis.

15 *Explicatur.* Verum nihil ibi docuit contrarium doctrinæ huius articuli: ibi enim in eo discrimine, quod assignat, non loquitur de iis, quæ fiunt ex timore, sicut in hoc articulo, sed de iis, quæ pertinent ad timiditatem, seu timorem, quod lõge diuersum est. Nam, vt supra diximus, quæ fiunt ex timore, seu metu, de quibus hic agimus, consistunt in tolerantia, & aggressione alicuius mali, ex metu alterius mali, quod magis vrget, & mouet. Et in his verissimum est, ea, quæ sic fiunt ex metu, magis voluntaria esse in indiuiduo, hoc est, coniuncta singulari circunstãtiæ alterius mali occurrẽtis magis voluntaria esse, sic enim efficaciter eliguntur: at considerata certe in vniuersum, & secundũ se abstracta a tali circunstantia, esse magis inuoluntaria, quia sic omnino displicent, vt constat. Ceterum ea, quæ pertinent ad timiditatem, seu timorem, non sunt mala, quæ eligimus ad vitanda alia mala, sed est ipsa fuga mali, quã eligimus, ne in ipsum malũ incidamus, & ea, quæ in fuga solius mali consistunt. Hęc aũt secundũ se, & vniuersim abstracta a quauis alia circunstantia, magis voluntaria sunt, quæ omnino placent, & voluntaria sunt. Nam fugere, & euitare mortem secundum se considetatum omnino voluntariũ est: sicut. n. ipsa mors omnino displicet secundum se, ita fuga mali omnino placet secundũ se, & abstracta a circunstantia: at vero, vt consideratur in indiuiduo, cum tali nimirũ circunstantia alterius mali: qualis est in fuga, si ad fugiendum abijcienda sint arma, vel in aliorum conspectu fugiendum sit, est inuoluntarium propter timorem alterius mali, nẽpe dedecoris. Recte igitur assignauit S. Tho. discrimen inter ea, quæ pertinent ad intemperatũ, &
16 ea, quæ pertinent ad timorẽ, nẽpe inter obiecta vnius, & alterius, quod ea, quę appetit intẽperatus, magis appetit in singulari, quia vniuerse cõsiderata displicent, ea vero, quæ pertinent ad timorem, magis amantur in vniuersum, quia sic nullo modo displicent: quod si aliquo modo displicent, est ratione alicuius circunstantiæ singularis.

Concludamus igitur ex dictis, voluntatem faciẽdi aliquid ex metu, etiamsi sit metus mortis, quẽ vocare solemus metum cadentem in constantem virũ, esse voluntatem simpliciter. Qua de causa in capite *Merito* 15. quæst. 1. & in l. *Si mulier.* §. penult. ff. de eo, quod vi, metus ve causa fit, dicitur, voluntas coacta, est volũtas, ex quo principio aliqua colliguntur notatione digna. Primum colligitur, hanc voluntate ex se esse sufficientem consensum requisitum ad mortale, ac proinde, si cetera adessent ex parte materię, non minus fore peccatum id, quod fieret ex metu, quam id, quod sine metu fieret. Dixi, sufficere eam uoluntatẽ, & ex se esse consensum requisitũ ad mortale, quia ea est cũ plena, & vera libertate, quæ requiritur ad mortale, nisi metus aliquando tollat considerationẽ necessariã, in hoc enim casu non loquimur. Addidi vero, si cetera adsint ex parte materiæ, nã propter metũ incussum solet aliquando mutari obligatio materiæ, quia lex positiua communiter non obligat cum tanto dispendio, nisi in casu aliquo peculiari, de quo dicemus infra disp. 161. c. 2. imo interdum lex ipsa naturalis in sua materia nõ obligat cũ metu, & periculo grauis damni: neque. n. succurrere debeo proximo, aut seruare apud me ensem depositum, nec reddere illum domino, qui vult alium occidere, si mihi incutiat metum mortis, vt dicemus, 2. 2. quæst. 43. art. 8. *Conclusio.* 17 *Prima illatio, voluntas coacta sufficere potest ad mortale peccatum.*

Deinde colligitur, hanc volũtatem metu graui extortam naturali iure sufficere ad inducendam obligationem in votis, & ad perficiendos cõtractus, in quibus non defuit titulus legitimus, nisi alias talis contractus, aut votum sit iure naturali irritũ. an vero aliquando contractus, vt matrimonium, emptio, & venditio, & vota facta ex metu iure naturali irrita sint, non est hoc loco disputandũ. Dixi aũt, quibus nõ deficit titulus legitimus: nã in contractibus duo requiruntur, nempe consensus simpliciter liber, & titulus, nẽpe aut dati, & accepti iuxta varias species contractus, aut titulus liberalis donationis, aut gratitudinis. Quare, si adesset materia dati, & accepti, nẽpe pretij, & rei in venditione, & emptione: rei & rei in permutatione: iure naturali validus esset cõtractus, etsi factus ex metu, quia esset titulus sufficiẽs in ipsa materia, & ex parte contrahentium esset voluntarium simpliciter: nã ad contrahendum nihil aliud videtur requisitum. Etenim inuoluntariũ secundum quid, non nocet contractui, ne validus sit: alioquin, si quis vẽderet domũ suam coactus egestate non efficeret firmũ contractũ: quia voluntas eius esset mixta cũ inuoluntario. Similiter etiã, si esset vir, & mulier, neq; alias iure naturali impediti essent ad contrahendum, validum esset matrimonium, etiam metu mortis, quia titulus adesset contractui, siquidem legitima materia mutuo traderetur, & consensus esset simpliciter liber, & voluntarius, si ad hoc genus cõtractus satis esset voluntarium simpliciter, & non requireretur voluntarium perfectum sine metu, quod, an ita verum sit, suo loco dicemus. *Secunda illatio, volũtas coacta sufficit ad inducendam obligationem in votis & contractibus.* 18

At vero, cũ vsurarius accipit vsuras ex mutuo, non potest legitime eas retinere, sed restituere eas debet, non quia non fuit simpliciter voluntariũ ex parte dãtis illas, sed quia non fuit titulus legitimus, vt eas reciperet, & accipere posset: neq; enim fuit titulus dati & accepti, siquidẽ ille, qui eas dedit pro mutuo, hoc est, pro vsu pecuniæ, nihil omnino accepit, pro quo daret, nisi vsum pecuniæ, vsus aũt pecuniæ non est alterius valoris, quã dominiũ ipsum, vt suo loco dicemus. Neq; fuit titulus donationis, quia hæc debet fieri liberaliter, id enim, quod datũ fuit intuitu mutui, & aliás non daretur, non fuit liberaliter datũ neq; titulus gratitudinis, vt constat. Similiter etiam, si quis metu extorsisset ab aliquo pecunias, non posset illas retinere, non quia non fuisset simpliciter voluntarium, & liberũ in dãte, sed quia nõ fuisset titulus aliquis legitimus ad eas retinendas, nõ quidẽ dati, & accepti, neque liberalis donationis, vt manifeste patet ex dictis. 19

enim affectus voluntatis prouenit, vt in appetitu simi lis affectus excitetur. Deinde nomine voluntarij intel ligimus cum S. Thoma voluntarium, quod est a volun tate rationali, tametsi ipsa etiam concupiscentia cópa rata appetitui voluntaria dici possit cómuni quadam rõne, sicut ét sponte facta, vt constat ex dictis disp. 23.

De antecedenti igitur concupiscentia recentiores Theologi dixerunt, non modo non facere inuoluntarium, sed etiam voluntarium augere: hanc vero opinionem esse Sancti Thomæ, probant primum ex illis verbis conclusionis. *Sed magis facit aliquid voluntarium*; si enim non augeretur voluntariũ, non diceretur magis facere voluntarium. Deinde, quia concupiscentia secundum S. Thom. in hoc articulo non facit vllo modo inuoluntarium, ergo auget voluntarium: nam hoc ipso quod non facit inuoluntarium, non minuet voluntarium: si aũt nõ minuit, necessario auget, si enim neque augeret, nec minueret, omnino accidentarie, & comitanter se haberet cum actu voluntatis: cum igitur concupiscentia per se comparetur cum actu voluntatis, ex parte nimirum obiecti, quod est principium actus & non minuat voluntarium, quia non facit inuoluntarium, efficitur, vt potius augeat voluntarium. Porro autem concupiscentiam non esse causam inuoluntarij, probatur ex S. Thoma in hoc articulo: nam si aliquo modo efficeret inuoluntarium, maxime esset, quia minueret voluntarium minuendo cognitionem: atque si concupiscentia hoc modo faceret inuoluntarium, id sane sufficeret, vt responderet S. Thom. in hoc articulo concupiscentiam esse causam inuoluntarij, siquidem hac sola de causa articulo sequenti docet, ignorantiam esse causam inuoluntarij: quia diminuit cognitionem, quæ est principium voluntarij: cum igitur absolute respondeat, cõcupiscentiam non esse causam inuoluntarij, sequitur ex eius sententia concupiscentiam non esse causam inuoluntarij vllo modo.

3 Opinio recentiorum.

S. Thom.

Ratione vero eandem sententiam confirmant. Primum, quia voluntarium est, quod fit a principio intrinseco cum cognitione: sed concupiscentia ex se sine metu, & ignorantia se habet ex parte principij intrinseci, quia se habet ex parte obiecti, ergo nõ potest minuere voluntarium: sed potius augere. quia quo magis crescit principium voluntarij, magis etiam crescere debet ipsum voluntarium. Deinde concupiscentia voluntatis circa finem non facit electionem mediorum inuoluntariam aliquo modo, sed eo est magis voluntaria electio, quo est magis voluntaria intentio finis, ergo eadem ratione, quo fuerit maior concupiscentia appetitus, non eo faciet inuoluntarium, sed potius voluntarium augebit. Nec obstat, quod concupiscentia appetitus aliquãdo per accidens minuat cognitionem: nam eodem modo vehemens intentio circa aliquem finem minuit cognitionem circa media: neque enim sinit considerare difficultates, quæ sunt in ipsis medijs, & nihilominus intentio magis uoluntaria non facit inuoluntariam electionem ullo modo, sed potius magis uoluntariam.

4 Prima ratio pro hac sententia.

Secunda ratio.

5 Postremo habitus existentes in uoluntate non faciunt inuoluntarium opus, quod procedit ex ipsis, sed potius augent voluntarium, ergo & passio eodem modo non faciet inuoluntarium, sed potius augebit.

Tertia ratio.

Ex concũpiscentia antecedente minui voluntarium perfectum, verior sententia est.

CAPVT II.

Concupiscentiã antecedentem minuere voluntarium verior sententia docet.



Sque adeo perspicue docuit S. Thom. in hoc articulo, & infra quæstione 77. articulo 6. ex concupiscentia antecedenti minui rationem perfecti voluntarii, vt recentiores Thomistæ, qui priorem sententiam sunt sequuti, non alio modo fundamentum suæ opinionis in verbis huius articuli, quam nodũ in scirpo quæsisse mihi videantur. Neque enim loquitur S. Doctor in hoc articulo de voluntario quouis modo, sed de voluntario perfecto, quod supra art. 2. dixit in hominibus tantum operantibus ex plena cognitione finis cum libertate reperiri. De hoc autem in præsenti articulo, in solutione 3. ita scribit, *Ad 3. dicendum, quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret (sicut contingit in illis, qui propter concupiscentiam fiunt amentes) sequeretur, quod concupiscentia voluntarium tolleret, nec tamen proprie ibi esset inuoluntarium, quia in ijs, qui vsum rationis non habent, neque voluntarium est, neque inuoluntarium.* Argumentum autem factum contendebat probare, passionem esse causam inuoluntarij, quia tolleret cognitionem: constat autem concupiscentiam ét, quæ tollit omnem cognitionem, & consultationẽ rationis, non auferre voluntarium, & sponte factũ, quale est in brutis, nempe imperfectum sine libertate: nam & amentes sponte operantur, quãuis sine libertate. Pro eodem igitur vsurpat S. Thom. volũtarium, & liberum in hoc articulo: alioquin non diceret voluntarium omnino tolli ex concupiscentia, siquidem manet voluntarium non liberum. Et infra quæst. 77. arti. 6. inquit S. Thom. ex passione antecedenti minui peccatum, quia ex illa minuitur voluntarium; & peccatum eatenus est peccatum, quatenus est voluntariũ, nempe pro eodem vsurpans voluntarium, & liberũ, quod est perfecte voluntarium: & in tota hac quæstione post articulum 2. non videtur de alio voluntario loquutus. Constat aũt liberum minui ex passione antecedenti, quia magis libere peccat, qui nulla passione motus peccat, quam qui ab appetitu inuitatus peccat. & hoc nullus vnquam negauit. 6

S. Thom.

Respondent tamen prædicti Thomistæ, per passionem antecedentem minui quidem liberum, quod est fundamentum peccati, sed non minui voluntarium, quia putant hęc duo esse diuersa, vt vidimus supra disput. 23. cap. 4. ita vt liberum perfectum non sit, quia est a voluntate cum indifferentia, sed quia est a voluntate perfecta, etiamsi ab ea procedat naturaliter, & necessario: liberum autem consistat in indifferentia illa voluntatis ad vtranque partem, & comitetur rationẽ perfecti voluntarij, tanquam aliquid ab ea diuersum: & ita dicunt, S. Thomam solũ docere in his locis per passionem antecedentem minui rationem liberi, sed non minui rationem voluntarij. 7

Respondet auctoritati S. Thom.

Ceterum iam nos in ea disputatione probauimus liberum, & voluntarium non se habere comitanter tanquam diuersa inter se, sed esse sicut superius, & inferius: quare cum probatum fuerit, & nemo neget ex passione antecedente minui liberum, consequitur etiam minui voluntarium, quod in libero tanquam in specie est. Si enim minuitur album, debet etiam minui color, qui in albo est. Nam quamuis alius color esse possit in alia specie, & hic non diminuatur diminuta albedine, tamen color, qui est in albedine nõ potest non minui diminuta albedine. Sic etiam quamuis aliud voluntariũ, nempe necessarium, possit non minui diminuto libero, voluntarium tamen, quod in libero est, necessario minui debet.

Impugnatur responsio.

Respondent etiã nonnulli, minui quidẽ posse speciem, aut gradũ speciei, non diminuto gradu generis, veluti cibus aliquis prodesse põt, vt perficiantur operationes hominis. quatenus animal est, nẽpe operationes sensuum, sed non, vt perficiatur operatio intellectus, quæ conuenit homini ratione gradus speciei. Hoc tamen responsum parum habet momenti: argumentum enim contendit, gradum ipsum substantialem rei secundum speciem perfici nõ posse, non perfecto etiam gradu secũdum genus, & in homine non perficitur gradus animalis non perfecto gradu hominis, quatenus homo est: non dico gradum animæ, sed hominis, qui ex anima, & corpore coalescit. Adde etiam, quod operationes hominis, quibus videtur cum aliis animantibus conuenire, habent in homine proprium modum hominis, quem non habent in aliis, 8

Quod vero cibus aliquis perficiat actiones hominis communes cum alijs animantibus, nempe sensuum externorum, sed non perficiat operationem hominis, vt homo est, inde prouenit, quia cibus aliquis prodesse potest sensibus externis, & nocere interiori, ex quo aliquo modo pendet intellectus animæ nostræ, vt oportet pro hoc statu.

Sed age, concedamus aduersarijs rationem voluntarij, quod coniungitur libero, non determinari per liberum tanquam per inferius, sed hæc duo comitanter sese habere, & vt omnino diuersa secum comparari. & nihilominus probemus eis S. Thomam plane sensisse minui voluntarium per passionem antecedentem, idque optima ratione probasse. Infra enim quæ-

6 *Testimonium S. Tho. manifeste improbans aliam opinionem.* stione 77. articulo 6. ait in hæc verba, *Si igitur accipiatur passio, secundum quod præcedit actum peccati, sic necesse est, quod diminuat peccatum; actus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarius: & in nobis existens: esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem, & voluntatem. vnde quanto ratio, & voluntas ex se aliquid agunt non ex impulsu passionis, magis est voluntarium, & in nobis existens: & secundum hoc passio minuit peccatum, in quantum minuit voluntarium*: quibus verbis contendit Sanct. Doctor minui non tantum liberum, sed etiam voluntarium: primum, quia vtitur nomine voluntarij, sicut etiam August. cum dicit 3. lib. de libero

August. arbitrio cap. 18. *Peccatum in tantum est peccatum, in quantum est voluntarium*: neque vero vteretur hoc nomine, nisi liberum esset voluntarium, quod appellamus perfectum.

Deinde, quia non dicit minui voluntarium, quod minuatur perfectio cognitionis, qua possit quis in vtramque partem rectius iudicare, nec vnquam hac ratione vsus est. Sic enim respondere possent aduersarij, minui quidem liberum, quia minuitur indifferentia cognitionis, & iudicij, non tamen minui voluntarium, quia ad voluntarium hæc indifferentia non

10 requiritur. Sed ideo dixit minui voluntarium per concupiscentiam antecedentem, quia quo magis a passione incitamur, eo consensus voluntatis minus est in nobis, & ex nobis a principio intrinseco. Nam multo magis ex se mouetur voluntas, quæ ducitur sola sua ratione, & ex seipsa, quam si extrinsecus ab aliquo moueatur: siquidem voluntarium est, quod est a principio intrinseco cum cognitione, passio autem se habet, vt aliquid extrinsecum animæ. Quæ quidem ratio non solum ostendit plane hanc fuisse mentem Sancti Thomæ, vt voluntarium minuatur, sed

Arist. iuxta definitionem Aristotelis, quam fusius explicuimus supra disputatione 23. ita dicendum esse. Qua de causa etiam inter homines dicere consueuimus, eum magis sponte aliquid fecisse, qui nec precibus, nec vllo modo ab extrinseco motus, sed sola sua ratione, & voluntate ductus aliquid fecit: quia quo magis excludimus extrinsecum aliquod principium, qualis est etiam passio respectu animæ, & suasio respectu hominis, magis sponte aliquid a nobis fit.

Concupiscentiã augere voluntariũ nusquam dixit S. Tho. Quare ego existimo, Sanct. Thom. nusquam dixisse concupiscentiam augere voluntarium, vt aduersarij contendunt, quinimo illud minuere, & hanc esse veram sententiam, quam sequitur Conrad. Vt autem optime interpretatur idem Conr. cum dixit Sanctus Doctor in hoc articulo, *Respondeo dicendum, quod concupiscentia non causat inuoluntarium, sed magis facit aliquid voluntarium*: illa particula *magis*, non significat augmentum voluntarij, sed habet notionem comparationis voluntarij, non cum minus voluntario, sed

11 cum inuoluntario, & vsurpatur *potius*, vt sensus sit, tantum abest, vt faciat inuoluntarium, vt potius faciat voluntarium, quam inuoluntarium. Erat enim proposita quæstio, an concupiscentia faceret inuoluntarium, & recte respondet, potius facere voluntarium, quam inuoluntarium. Ex quo non sequitur, vt aduersarij contendunt, concupiscentiam augere voluntarium: & quamuis minuat voluntarium, non sequitur, facere inuoluntarium, quia non facit esse aliquid contra internum aliquem impetum, & motum voluntatis, vt ostendemus: posse autem minui voluntarium sine inuoluntario, capite sequenti videbimus. Hanc vero interpretationem confirmant maxime verba, quæ habet in fine articuli *Et ideo* (inquit) *concupiscentia magis facit ad hoc, quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit inuoluntarium*: hæc autem verba dixit quasi colligens ex ratione conclusionem, quam in illo articulo verbis superius citatis præmiserat, constat autem hic particulam *magis* esse notam comparationis eo modo, vt superius explicuimus, comparationem autem fieri inter voluntarium, & inuoluntarium, non inter magis, & minus voluntarium.

Diluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT III.



Argumenta, quibus recentiores Thomistæ censent oppositam sententiam veram, nullius momenti sunt. 12 *Solutio a-* Et primum quidem, quod attinet *lia testimo-* ad Sanctum Thomam, satis proba- *nij S. Tho.* tum est, eum pro nostra, non pro ipsorum opinione esse. Præterea concedimus: ex sententia ipsius concupiscentiam non esse causam inuoluntarij: inde tamen non sequitur, vt contendunt aduersarij, per concupiscentiam nõ minui voluntarium, quia voluntarium minui potest sine inuoluntario ex multis alijs capitibus, nempe ex eo, quod quis remittat animi intentionem, aut ex eo, quod non a seipso, sed ab intrinseco motus velit: qua quidem ratione concedit Sanctus Doctor minui voluntarium, quod oritur ex passione. Præterea minuitur etiam voluntarium, quia per passionem minuitur cognitio, vt manifestum est. Tandem minui potest voluntarium sine inuoluntario ex ignoratione consequenti, quam vocamus vincibilem, si ea non sit causa operationis, sed comitetur illam: tunc enim non facit inuoluntarium, quia illa ignorantia non remouet scientiam prohibentem, vt supponimus, & inferius patebit disputatione sequenti, & tamen minus voluntarium est, quod fit cum hac ignorantiã, quam si cum scientia fieret.

Ad primam vero rationem fateor, voluntarium quidem esse a principio intrinseco cum cognitione, sed 13 addo, concupiscentiam non comparari cum voluntate *Solutio pri-* tanquam intrinsecum principium, sed tanquã extrin- *mæ rãnis.* secum, quia quamuis ipsa se habeat ex parte obiecti, tamen non omne, quod se habet ex parte obiecti, comparatur cum voluntario tanquam principium intrinsecum: suasio enim se habet ex parte obiecti, & tamen est extrinsecum principium voluntarij, vt notauit S. Thom. q. 77. art. 6. neque enim obiectum comparatur *S. Thom.* cum voluntario sicut intrinsecũ principium, nisi quatenus nascitur ex ipso intellectu, cui est propria cognitio, qua ducitur voluntas, & intellectus non mouetur vllo modo a concupiscentia sensus, quæ est extrinseca. Ideoque de concupiscentia sensit S. Tho. infra q. 77. art. 6. esse extrinsecam voluntati, ac proinde etiam ipsi voluntario eodem modo extrinsecam esse. quare licet accidere possit, vt concupiscentia efficiat voluntatem intensius aliquid velle, quam sine concupiscentia vellet, tamen minus voluntarium illud erit, quam si eodem gradu ab ipsa voluntate sine suasione concupiscentiæ appeteretur.

Ad secũdam rationem de electione mediorum, dico *Solutio secunda rationis.* electionem medij, quatenus vtilis ad finem, non esse tam voluntariã, quam voluntatem finis, quia propter quod vnumquodq; tale, & illud magis: fateor etiã, eo magis crescere voluntariũ circa media, quo magis crescit voluntarium circa finem. Veruntamẽ dico, minus esse voluntariam rem, quæ assumitur vt medium ratione

tione solius vtilitatis, quam esset, si propter se ipsam solum volita esset, & ita cæteris paribus intentionem finis minuere volũtarium in medijs. Non dico eo esse minus voluntaria media, quo magis est voluntarius
14 finis, sed minus esse voluntarium id, quod assumitur vt medium, quam si propter se appeteretur.

Alia solutio eiusdem argumenti.

Præterea pronuncio, nullius momenti esse argumentum desumptum a voluntate finis comparatione mediorum ad concupiscentiam respectu voluntatis, quia voluntas finis est intrinseca ipsi voluntati, a qua prouenit voluntarium: at vero concupiscentia est extrinseca, vt superius dictum est, quod vero vehemens intentio finis non sinat considerare difficultates, quæ sunt in medijs, etiam potest esse causa, vt medium illud sit minus voluntarium, quam si eodem gradu appeteretur, eisdem difficultatibus consideratis.

Solutio tertiæ rationis

Ad tertiam rationem de habitibus dicimus, opus, quod fit ex habitu, non esse minus voluntarium, quia ex illo procedat, si cetera paria sint, diuersam tamen rationem esse de concupiscentia: nam concupiscentia est extrinseca voluntati, habitus autem est principium ei intrinsecum, & ita multo magis conducit ad voluntarium, quam concupiscentia. Eadem ratione gratia non minuit voluntarium, quia quamuis dicatur 1.2. in titulo præfixo quæstioni 109. principium exterius humanorum actuum, tamen reuera est principium intrinsecum voluntati, & proprium voluntatis operationis: nam si loquamur de gratia habitua-
15 li, est in voluntate, & cum ea pro ipsius libertate concurrit: si vero de auxilio gratiæ, cum illud communicetur per intellectum, per se pertinet etiam vt intrinsecum principium. Dicitur autem ab eo, qui præfixit titulos quæstionum, & articulorum in S. Tho. vt suo loco notabimus, principium extrinsecũ humanarum actionum: at vero S. Doctor solum innuit, quæstionem illã esse de principio extrinseco, scilicet de Deo, a quo extrinsecus gratia communicatur nobis. Si tamen gratia actualis nobis communicaretur per motum, vt solet, faceret quodammodo inuoluntarium, vt supra de metu diximus, relinqueret tamen voluntarium simpliciter.

Concupiscentiam non esse causam inuoluntarij.

CAPVT IIII.

Concupiscẽtiam nõ esse causam inuoluntarij omnes concedunt,

Reliquum est, vt id, quod præsertim in hoc articulo docet S. Thom. paucis explicemus, & defendamus: quod sane licet indubitatum apud omnes sit, difficultate tamen aliqua non caret: illud autem est, concupiscentiam non esse causam inuoluntarij, sicut est metus, & ignorantia. Ratio vero difficultatis est, quia sicut metus dicitur facere inuoluntarium, eo quod mouet ad opus, nempe ad eligẽdum aliquod minus malum propter vitandum maius, renitente aliquo affectu displicentiæ, quo nollet homo illud efficere, eodem modo concupiscentia allicere potest voluntatem ad appetendum, & faciendum aliquid cum dolore, & displicentia circa illud, ratione
16 cuius renitatur aliquo modo voluntas, & ita ei fit inuoluntarium, sequi concupiscentiam. Veluti cum alicui ex consideratione damnationis æternæ displicet committere peccatum, postea vero allectus a delectatione illud facit, manet in eo nihilominus timor ille inferni, ac proinde operatur, renitente aliquo modo voluntate, quemadmodum cum ex timore maioris mali aliud, quod minus est, eligit.

Probatur communis doctrina assertate

Nihilominus verissima, omnibusque philosophis probata sententia est, concupiscentiam non esse causam inuoluntarij. Sic tradidit Aristotel. 3. Ethicor. capite primo. Nyssen. lib. 5. Philosophiæ, cap. 1. & Damascen. 2. de fide capite 24. quos sequitur Sanctus Thomas, in hoc articulo, omnesque discipuli ipsius, atque idem docet de ira, quæ est appetitus vindictæ, hæc enim est cum voluptate quadam. Verba Aristotel. sunt, *Forsitan enim non recte dicuntur ea fieri ab inuitis, quæ per iram, & cupiditatem aguntur*: quo modo dubitandi modeste affirmat, vt ex more habet. Subdit illico, *Deinde quærendum est, vtrum nihil eorum sponte agamus, quæ cupiditate, vel ira agimus: an honesta quidem sponte, turpia vero inuiti? an ridiculum est, cum vna sit causa?* Ac si dicat, ridiculũ est inter hæc discrimen agnoscere, cum eadẽ sit causa: id quod deinde etiam ipse prosequitur. Clarius idem docent Nyssen. & Damascen. rationem vero huius doctrinæ, & discrimen inter ea, quæ fiunt ex metu, & ea, quæ fiunt ex concupiscentia, exacte non assignauit S. Thom. in hoc art. in corpore, sed ex solutione primi, & secundi licet eam non obscure colligere.

Aristot. & aliorum. Nyssenus. Damasc. S. Thomas.

17

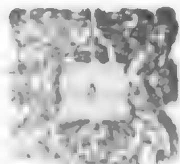
Discrimen inter ea, quæ fiũt ex metu & ex concupiscentia.

Ratio vero diuersitatis est, quoniam quoties quis ex metu operatur, eligit aliquid quod fugiebat vt malum metu maioris mali, vt vitet id, quod maius est. Quare, etiam si amore feratur in minus malum, quatenus vtile est ad vitandum maius malum, sicut etiam amat, & desiderat fugere, & euitare malum illud, quod maius est: tamen semper manet in illo displicentia illa prior de malo, quod eligit, eo quod prima radix, qua trahitur ad electionem minoris mali, non est ratio aliqua ex se delectabilis, sed sola fuga mali, quæ ex se non est potens tollere omnem acerbitatem, quam ex se habet minus malum, quod assumitur vt medium. Sic enim in ipso medio, quod est minus malum, non consideratur ratio aliqua vtilis ad finem delectabilem, vt eam reddat suauem, sed sola vtilitas ad vitandum malum, quod est in sola priuatione boni, non in positiua aliqua, & suaui ratione delectabilis: at vero, cum aliquod medium, quod alias ex se causa esset tristitiæ, assumitur propter consequendam voluptatem, aut vindictam, in qua etiam suauis quædam delectatio esse solet, suauitate ipsa finis vincitur ratio ipsa mali, quæ erat in medio, vt iam non sit causa tristitiæ, cum actu homo ipsa voluptate trahitur, id quod experimento compertum est. Exempli causa, cum quis delectatione mulieris, aut vindictæ de inimico allicitur, non solum non dubitat noctu armatus incedere, magna frigora, & alia incommoda pati, sed etiam absque vlla tristitia, & anxietate illa fert, quæ alias non parum ei molesta essent, si tamen hæc pateretur ad vitandam mortem, quæ sibi immineret, non sine dolore pateretur. Ratio vero est, vt dixi, quia fuga vnius mali, cum ex se non afferat delectationem, non absumit tristitiam de medio, quod assumitur ad ipsum malum fugiendum: delectatio autem, quam secum affert res voluptuosa, vel iracundia, absumit tristitiam, quæ alias esset ex medio, quod assumitur, aut non sinit eam esse, quod quidem non solet efficere amor virtutis, & honestatis, nisi sit perfectissimus. Quodsi interdum, cũ quis ductus voluptate rei peccat, aut aliquid facit, sentit 19
aliquem timorem mali imminentis ex illa re, aut peccato, tamen non propterea facit cum dolore rem ipsam voluptuosam, sed metus, aut timor, aut displicentia solum est de euentu ipso, quæ omnia experimento nobis comperta sunt. Contra vero, experimento etiam didicimus, cum quis operatur inuitus, cum dolore operari, hoc est, cum fuga mali, non futuri, & imminentis, sed præsentis, quod est in re ipsa, quam eligit ex metu maioris mali. Iam vero re ipsa voluptuosa, aut vindicta adepta, & præterita, facile oritur dolor cum tristitia, quia iam cessat delectatio, quæ omnem tristitiam absumebat: eandem autem esse rationem eorum, quæ fiunt ex cupiditate, & eorum, quæ fiunt ex affectu vindictæ, docuerunt Aristoteles, & Nyssenus.

Exemplum aptum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum ignorantia causet inuoluntarium.



AD octauum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non causet inuoluntarium. Inuoluntarium enim veniam meretur, vt Damascen. dicit, sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur: secundū illud 1. ad Corin. 14. Si quis ignorabat, ignorabitur: ergo ignorātia nō causat inuoluntariū.

Præterea. Omne peccatum est cum ignorantia secundum illud Prouerb. 14. Errant, qui operantur malum. Si igitur ignorantia inuoluntarium causet, sequeretur quod omne peccatum esset inuoluntarium, quod est contra Aug. dicentem, quod omne peccatum est voluntarium.

Præterea. Inuoluntarium cum tristitia est, vt Damasc. dicit, sed quædam ignoranter aguntur, & sine tristitia. Puta, si aliquis occidit hostem quem quærit occidere, putans occidere ceruum. Ergo ignorantia non causat inuoluntarium.

Sed contra est quod Damasc. & Philosophus dicunt, quod inuoluntarium quoddam est per ignorantiam.

Respondeo dicendum, quod ignorantia habet causare inuoluntarium ea ratione qua priuat cognitionem, quæ præexigitur ad voluntarium, vt supra dictum est: non tamen quælibet ignorantia huiusmodi cognitionem priuat. Et ideo sciendum, quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis. Vno modo concomitanter: alio modo consequenter: tertio modo antecedenter. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur: tunc enim ignorantia non inducit ad volendum, vt hoc fiat, sed accidit simul esse aliquid factum, & ignoratum: sicut in exemplo posito scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum putans occidere ceruum, & talis ignorantia non facit inuoluntarium, vt Philosophus dicit, quia non causat aliquid, quod sit repugnans voluntati: sed facit non voluntarium: quia non potest esse actu volitum, quod ignoratum est. Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria, & hoc contingit dupliciter secundum duos modos voluntarij supra positos. Vno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam: sicut cum aliquis ignorare vult, vel vt excusationem peccati habeat, vel vt non retrahatur à peccando: secundum illud Job 21. Scientiam viarum tuarum nolumus: & hæc dicitur ignorantia affectata. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius, quod quis potest scire, & debet. Sic enim non agere, et non velle voluntariū dicitur: vt supra dictum est. Hoc igitur modo dicitur ignorantia siue cum aliquis actu non considerat, quod considerare potest, & debet, quæ est ignorantia malæ electionis, vel ex passione vel ex habitu proueniens, siue cum aliquis notitiam, quam debet habere non curat acquirere, & secundum hunc modum ignorantia vniuersalium iuris quam quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiā proueniens: cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter inuoluntarium: causat tamen secundum quid inuoluntarium, inquantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsente. Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, & tamen est causa volendi quod alias non vellet: sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus quam non tenebatur scire, & ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret. Puta, cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, proijciat sagittam, qua interficit transeuntē, & talis ignorantia causat inuoluntarium simpliciter. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum, quæ quis tenetur scire: secunda autem de ignorantia electionis, quæ quodammodo est voluntaria, vt dictum est: tertia vero de ignorantia quæ concomitanter se habet ad voluntatem. In corp. ar.

PRima conclusio est: *Ignorantia comitans non facit inuoluntarium, facit tamen non voluntarium.* Secunda conclusio. *Ignorantia consequens non facit simpliciter inuoluntarium, sed inuoluntarium secundum quid.* Tertia conclusio, *Ignorantia antecedens causat inuoluntarium simpliciter.*

Prima conclusio. Secunda conclusio. Tertia conclusio.

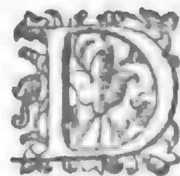
Margin notes (left): 3. Ethicorū c. 1. to. 5. — ar. 3. ad 1. — ar. 3.

De doctrina huius articuli.

DISPVT. XXIX.

Notationes quædam.

CAPVT I.



DE ignorantia plura ex professo tractanda a nobis sunt disp. 117. & sequentibus, vbi varias ignorantię acceptiones disputationi futuræ accōmodatas afferemus: in hoc autem articulo solum agendum nobis est de ignorantia relata ad voluntarium, & inuoluntarium: qualiter vero excuset a culpa, ibi differendum est. Totam autem materiem de ignorantia, quatenus ad voluntarium, & inuoluntarium pertinet, illis tribus cōclusionibus complexus est S. Tho. quas vt melius intelligamus, prius breuiter explicemus has tres ignorantiæ acceptiones, quibus in illis conclusionibus vsus est. *Tres ignorantiæ acceptiones.* Quædam igitur ignorantia dicitur comitans, quæ nec est vllo modo voluntaria quia nullo modo potuit, aut debuit haberi scientia opposita, & hac ratione non potest vocari consequens: nec est causa operis, quod cum ignoratione fit, quia, si adesset scientia, nihilominus eodem modo fieret; & ideo recte vocatur comitans tam comparata cum ipsa voluntate, quam cum ipso opere. Vt, cū quis ignorans occidit inimicū, quem si agnouisset, nihilominus occidisset: ignorantia enim solum potest esse causa operis remo-

fomentando causam prohibentem, nempe scientiam, quæ alias opus impediret. Quædam vero ignorantia dicitur consequens, quia voluntaria fuit, aut propter negligentiam sciendi, aut quia expresse aliquis ignorare voluit, &c, vt dicemus disputatione 117. capite 1. hæc ignorantia potest dupliciter comparari cum opere, quod fit cum illa. Primum vt antecedens, & causa illius, quia id, quod fit cum illa, ita fit, vt si scientia adesset, non fieret: vt enim proxime dicebamus, ignorantia nō alio modo est causa effectus ignorari, quam
3 quia impedit scientiam, quæ si adesset, opus illud non fieret. Deinde hæc ignorantia potest cum opere facto comparari comitanter, absque vlla ratione causæ, quia ita fit opus cum illa, vt si scientia adesset, nihilominus fieret, sicut de comitante dicebamus: quędam denique ignorantia dicitur antecedens, tum quia non est vllo modo voluntaria, & ita antecedit omnem voluntatem, aut saltem nulla voluntate etiam implicita posterior est: tum etiam, quia antecedit, vt causa, opus factum ex illa. Hæc est doctrina S. Th. in hoc articulo.

Ignorātia antecedēs.

Ceterum Arist. 3. Ethicorum cap. 1. & Nyssen. lib. 5. philosophiæ cap. 2. cum de inuoluntario ex ignorantia disputant, solum meminerunt ignorantiæ antecedentis, & comitantis, & eius, quod fit cum ignorantia, nempe comitante, & eius, quod fit ex ignorantia, nempe antecedente. Porro autem eos non meminisse ignorantiæ cōsequentis aliquo ex illis modis, quibus accidere posse a nobis explicatum est, ex doctrina ipsorum fiet manifestum. Aristot. enim in eo capite in medio sic ait, *Omne autem, quod ob ignorationem est actū, non sponte quidem actum est, ab inuito tamen id effectū est omne, pro quo dolet, qui egit, ipsumque pœna subit. Qui nāque ob ignorationem aliquid egit, neque illud egisse se moleste fert, sponte quidem sua non egit, quod nesciebat, non tamen rursus erit inuitus: quippe cum non doleat ob id ipsum.* Ex quibus constat aliter locutum fuisse Aristotelē de ijs, quę fiunt cum ignorantia, aut ex ignorantia, quam de ijs, quæ fiunt ex metu. Nā de ijs, quæ fiunt ex me-
4 tu, non dixit esse in voluntaria, nec dixit inuitum esse eum, qui operatur ex metu, sed ea esse mixta, & eum, qui sic operatur, magis assimilari volūtarie agentibus, hoc est, magis voluntarie operari, de ijs vero, quæ fiūt ex ignorantia, dixit, simpliciter esse inuoluntaria, & eum, qui sic operatur, inuoluntarie, & non voluntarie operari. Si autem loqueretur etiam de ijs, quæ fiunt ex ignorantia, quam vocant consequentem, quę culpabilis est, non dixisset, ea non esse voluntaria, nec dixisset, simpliciter esse inuoluntaria. Primum quidem non dixisset non esse voluntaria, quia reuera voluntaria sunt, sicut ea, quæ fiunt ex metu, siquidem culpæ imputantur. Deinde non dixisset, simpliciter esse inuoluntaria, siquidem mixta sunt, sicut ea, quæ fiunt ex metu, vt inferius ostendemus.

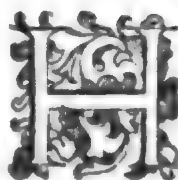
Aristot. & Nysse. ignorantiæ consequentis nō meminerunt.

Eodem modo Nyss. 5. philosophiæ cap. illo 2. solum mentionem fecit de ijs, quæ fiunt ex ignorantia antecedente, & comitante: *Eorum, inquit, quæ per ignorantiam fiunt, duæ sunt species: vna quidem non voluntaria, altera vero inuoluntaria:* quibus verbis meminit ignorantiæ tantum comitantis: & antecedentis, vt inferius explicabimus. Damascen. denique 2. de fide capite 24. solum agit de ignorantia antecedente, de comitante vero non tractat. Hi ergo doctores nunquam dixerunt inuoluntarium, aut non voluntarium prouenire ex ignorantia consequente. Quid vero sentiāt de ebrietate, quæ videtur esse ignorantia consequens, & de qua, vt de consequente, ipsi loquuntur, tum etiam de ignorantia vniuersalium, quæ proprie est ignorantia legis, vt quod aliquid sit
5 peccatum, vel non, dicemus disputatione 122. capite 3. de hac autem solum docent relinquere actionem voluntariam: ceterum de ignorantia consequente circūstantiarum, quam appellant ignorantiam singulorū, non disputant.

Damasc. comitantis ignorantiæ mentionem non fecit.

Explicatur doctrina articuli.

CAPVT II.



His præmissis, facile iam explicabimus doctrinam S. Thom. quām habet in his tribus conclusionib. Primum quidem ea, quæ fiunt cū ignorantia comitāte, de quibus est prima conclusio, nō esse inuoluntaria, sed non voluntaria manifestum ex dictis est. Nam, vt aliquid sit inuoluntarium, oportet esse contra aliquem internum impetum voluntatis: id autem, quod fit cum ignorantia comitante, non fit contra internum impetum voluntatis expressum, neque contra impetum (vt aiunt) virtualē, quia etiam si sciret ille, qui sic ignorat, nihilominus faceret idē, & post factum non sentit dolorē, ergo factum cum tali 6 ignorantia non est inuoluntarium. Porro autem ea, quæ fiunt cum hac ignorantia, esse nō voluntaria, manifestum est, quia, vt sit aliquid volūtarium, iuxta definitionem traditam supra disp. 23. debet esse a principio intrinseco cum cognitione: hæc aūt non fiunt cū cognitione vllo mō: hæc est doctrina Arist. & Nyss. locis citatis, qui expresse vtrumq; de ijs, quæ fiunt cū ignorantia, docuerunt, vt patet ex verbis citatis. Arist. enim dixit, *Omne, quod ob ignorationem est actum, non sponte quidem est actum*: quibus verbis complexus est omnia, quæ fiunt ex ignorantia antecedente, & quæ fiunt cum comitante, & ait hæc non fieri sponte: deinde diuidit hæc eadem, vt supra retulimus, & quædam eorum dicit non fieri sponte, nec tamen esse inuoluntaria, aut fieri ab inuito, nimirum, quæ fiunt cū ignorantia comitante, quando post factum non sequitur dolor, & tristitia.

Quæ fiunt cū ignorantia comitāte non sunt inuoluntaria sed nō volūtaria.

Aristot. Nyssen.

Quod vero ait Nyssen. cap. illo 2. *Propositi autem nostri est de solo inuoluntario nunc dicere: non voluntarium enim voluntarijs magis subijcitur mixtum existens*, vbi loquitur de ijs, quæ fiunt cum ignorantia comitante: statim ipse explicuit his verbis, *quippe principium inuoluntarium habet, finem vero voluntarium*. Ideo igitur dixit ea mixta esse, non quia quando fiunt, simul sint volūtaria, & inuoluntaria, sicut ea, quæ fiunt ex metu, sed quoniam in principio, hoc est, quando fiunt, sunt non voluntaria, in fine autem, hoc est, post factum sunt voluntaria, quia tunc placent, & hæc circa primam conclusionem articuli. 7

Obiectio ex verbis Nysseni.

Deinde de ignorantia consequente, de qua est conclusio secūda huius articuli, verissimū est, ea, quæ fiunt ex tali ignorantia, tanquam ex causa, non esse simpliciter inuoluntaria. Dixit S. Tho. *Simpliciter*, quia simpliciter volūtaria sunt, sicut ea, quę fiunt ex metu, imputantur enim, sicut & illa, ad culpam. Nā quamuis tollant actualē scientiā, quæ videtur esse principium requisitum ad volūtarium, quia tamen hæc ignorantia voluntaria est, & ita voluntarie aufert principium voluntarij, nepe scientiā, perinde se habet in morib. illa voluntas, ac si homo ex scientia operaretur ad hūc effectum, vt euentus ei imputetur, tāquam voluntarius. Quæ tamē fiunt ex hac ignorantia, aliquo modo inuoluntaria sunt quia, quamuis nō sint contra internum impetū volūtatis præsentē, sicut sunt ea, quæ fiunt ex metu, sunt tñ contra internū impetū qui adesset, nisi ignorātia impediret: nā, vt supponimus ex præcedēte capite, alias opus illud nō fieret, & factū affert dolorē. Quodsi hæc ignorātia, quæ cōparata cū volūtate dicitur consequens, quia est voluntaria, aliquo modo non haberet rationem causæ respectu operis, quod cū illa fit, sed tantum haberet rationem comitantis, quia si alias sciētia adesset, nihilominus opus fieret. tunc tale 8 opus factum cum hac ignorantia ita esset simpliciter voluntarium, vt nullo modo inuoluntariū dici posset. Esset quidē voluntariū ea rōne, quam supra diximus, sed non esset inuoluntarium, quia nullo modo esset contra aliquem internum impetum voluntatis, etiam implici-

Quæ fiunt ex ignorantia consequente, vt ex cā non esse simpliciter inuoluntar.

implicitum, & factū omnino placeret. Nihilominus, vt dixi disp. 28. cap. 3. hæc ignorantia imminuit volūtarium, quia minuit cognitionem, *qua* est principium voluntarij: & de hac ignorantia non loquitur Sāctus Thomas in secunda conclusione, sed de ignorantia consequente, quæ est causa operis, atque ideo dixit, facere inuoluntarium secundum quid. Ea vero ratione de hac ignorantia consequente, quæ non comparatur cum opere, vt causa illius, non meminit Sanctus Thomas, quia quod attinet ad rationem inuoluntarij, de quo agebat, idem iudicium est de illa, atque de comitante, de qua dixerat in prima conclusione.

Opinio recentiorum circa mentem S. Tho. Nonnulli tamen recentiores Thomistæ existimant S. Thom. loquutum in prima conclusione de ignorantia consequente, & vincibili, quæ comparata cum opere habet rationem comitantis, & de ignorantia inuincibili comitante, vt primæ conclusionis sensus sit, ignorantiam comitantem, siue sit vincibilis, siue

9 inuincibilis, esse causam vt opus sit non voluntarium directe, & expresse: de voluntario autem indirecte nihil dicat, quia ignorantia comitans, quando est vincibilis, facit opus indirecte voluntarium. *Fundamentum.* Porro autem Sanctum Thomam in prima conclusione loqui solum de non voluntario directe, colligunt ex ratione, qua ipsam probat in hunc modum, *Quia non potest esse actu volitum, quod ignoratum est.* Cæterum, cum Sanctus Thomas consequentem distinguat a comitante, non possumus dicere, sub consequente comprehendere comitantem respectu operis. Fateor rationem Sancti Thomæ non esse adeo efficacem: ob id tamen confundere non debemus consequentem cum comitante in suis conclusionibus, cum eas ipse distinxerit, quidquid autem sit de mente Sancti Thomæ doctrina a nobis tradita vera est, & a nullo vnquā Thomista negata. Ratio quoque eius accommodari potest præsenti doctrinæ, si dicamus, cum in ratione dicitur, *Quia non potest esse actu volitum, quod ignoratum est*, per actū volitum non intelligi tantum expresse volitum, sed etiam indirecte volitum, quod licet expresse volitum non sit, actu tamen voluntarium est.

10 Postremo de ignorantia antecedente manifesta est doctrina tertiæ conclusionis, nempe hanc ignorantiam efficere inuoluntarium simpliciter: & primum quidem facere inuoluntarium, quia opus factum ex illa est contra internum impetum voluntatis, qui adesset, nisi ignorantia impediret, vt proxime dicebamus deinde, hoc esse inuoluntarium simpliciter, probatur, quia non habet admixtum vllum voluntariū, cum enim ignorantia illa non sit vllo modo voluntaria, & tollat principium requisitum ad voluntariū, necessario tollet etiam voluntarium, sicut comitans ignorantia, ac proinde faciet inuoluntarium absque vlla mixtione voluntarij. *Ignorātiā antecedentem facere inuoluntarium simpliciter.*

QVÆSTIO VII.

De circunstantijs humanorum actuum, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de circunstantijs humanorum actuum.
Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum circunstantia sit accidens actus humani.

Inf. art. 3. cor. et q. 18 ar. 5. & 4. d. 16. q. 3. AD primum sic proceditur. *Videtur, quod circunstantia non sit accidens actus humani. Dicit enim Tullius in Rhetoricis quod circunstantia est, per quam argumentationi authoritatem, & firmamentum adiungit oratio, sed oratio dat firmamentum argumētationi præcipue ab his quæ sunt substantia rei: vt diffinitio, genus, & species, et alia huiusmodi à quibus etiam Tullius Oratorem argumentari docet. Ergo circunstantia non est accidens humani actus.* *art. 1. q. 18. Et mal. q. 2. ar. 4. ad 5. & ar. 5. cir. princ. & 3. Ethi. loc. 3. co. 2. & lib. Topicorum.*

Præterea. Accidentis proprium est inesse: quod autem circunstat, non inest, sed magis est extra: ergo circunstantiæ non sunt accidentia humanorum actuum.

Præterea. Accidentis non est accidens, sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia: non ergo circunstantiæ sunt accidentia actuum.

Sed contra, particulares conditiones cuiuslibet rei singularis dicuntur accidentia indiuiduantia ipsam: sed Philosophus in 3. Ethicorum circunstantias nominat particularia, idest particulares singulorum actuum conditiones: ergo circunstantiæ sunt accidentia indiuidualia humanorum actuum. *cap. 1. ante med. et post to. 5.*

Respondeo dicendum, quod quia nomina secundum philosophum sunt signa intellectuum, necesse est, quod secundum processum intellectiuæ cognitionis sit etiam nominationis processus: procedit autem nostra cognitio intellectualis à notioribus ad minus nota, & ideo apud nos à notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas, & inde est, quod sicut dicitur in 10. Metaphys. ab his quæ sunt secundum locum, processit nomen distantiæ ad omnia contraria, & similiter nominibus pertinentibus ad motum localem vtimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quæ loco circunscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est, quod nomen circunstantiæ ab his, quæ in loco sunt, deriuatur ad actus humanos: dicitur autem in localib. aliquid circunstare, quod est quidem extrinsecum à re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum, & ideo quæcunq; conditiones sunt extra substantiam actus, & tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circunstantiæ dicuntur: quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur: vnde circunstantiæ actuum humanorum accidentia eorum dicenda. *lib. 1. peris c. 1. to. 5.* *tex. 13. & 14. to. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi, primo ex substantia actus; secundario vero ex his, quę circunstant actum: sicut primo accusabilis redditur aliquis ex hoc, quod homicidium fecit: secundario vero ex hoc, quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore, vel in loco sacro, aut aliquid aliud huiusmodi, & ideo signanter dicit, quod per circunstantiam oratio argumentationi firmamentum adiungit, quasi secundario. *In sol. praced.*

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur accidens alicuius dupliciter. Vno modo, quia inest ei: sicut album dicitur accidens Sortis. Alio modo, quia est simul cum eo in eodem subiecto: sicut dicitur, quod album accidit musico, inquantū conueniunt,

ueniunt, & quodammodo se contingunt in vno subiecto, & per hunc modum dicuntur circunstantiæ accidentia actuum.

Ad tertium dicendum, quod (sicut dictum est) accidens dicitur accidenti accidere propter conuenientiam in subiecto, sed hoc contingit dupliciter. Uno modo secundum quod duo accidentia comparantur ad vnum subiectum absque aliquo ordine: sicut album, & musicum ad Sortem. Alio modo cum aliquo ordine: puta, quia subiectum recipit vnum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie, & sic vnum accidens, dicitur etiam alteri inesse: dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circunstantiæ se habent ad actus. Nam aliquæ circunstantiæ ordinatæ ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus, & conditio personæ, aliquæ vero mediante ipso actu, sicut modus agendi.

Conclusio est. *Circunstantiæ humanorum actuum accidentia eorum dicendæ sunt.*

ARTICVLVS II.

Vtrum circunstantiæ humanorum actuum sint considerandæ a Theologo.

in 4. d. 16. q. 3. ar. 1. q. 1 ar. 1. & q. 2. art.



AD secundum sic proceditur. Videtur, quod circunstantiæ humanorum actuum non sint considerandæ a Theologo non enim considerantur a Teologo actus humani, nisi secundum, quod sunt aliquales, idest, boni vel mali: sed circunstantiæ non videntur posse facere actus aliquales, quia nihil qualificatur formaliter loquendo ab eo, quod est extra ipsum: sed ab eo, quod in ipso est: ergo circunstantiæ actuum nō sunt a theologo considerandæ.

Præterea. Circunstantiæ sunt accidentia actuū: sed vni infinita accidunt, & ideo vt dicitur in 6. Metaphys. nulla ars, vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica, ergo theologus non habet considerare circunstantias humanorum actuum. *tex. 4. to. 3.*

Præterea. Circunstantiarum consideratio pertinet ad Rhetorem, Rhetorica autem non est pars Theologiæ: ergo consideratio circunstantiarum non pertinet ad Theologum.

Sed contra, Ignorantia circunstantiarum causat inuoluntarium, ut Damas. & Greg. Nyssenus dicunt, sed inuoluntarium excusat a culpa, cuius consideratio pertinet ad Theologum, ergo & consideratio circunstantiarum ad Theologum pertinet. *lib. 2. c. 24. lib. 5. c. 2.*

Respondeo dicendum, quod circunstantiæ pertinent ad considerationem Theologi triplici ratione. Primo quidem, quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur: omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini: actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quandam, quæ fit per debitas circunstantias: unde consideratio circunstantiarum ad Theologum pertinet. Secundo quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod in eis inuenitur bonum & malum, melius & peius, & hoc diuersificatur secundum circunstantias, ut infra patebit. Tertio, quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod sunt meritorij, uel demeritorij, quod conuenit actibus humanis, ad quod requiritur, quod sint uoluntarij. Actus autem humanus iudicatur uoluntarius, uel inuoluntarius secundum cognitionem, uel ignorantiam circunstantiarum, ut dictum est: & ideo consideratio circunstantiarum pertinet ad Theologum. *q. 18. art. 10. & 11. & q. 73. art. 7.* *in arg. sed contra.*

Ad primum ergo dicendum, quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quandam: unde philosophus dicit in 1. Ethicorum, quod in ad aliquid bonum est vtile, in his autem, quæ ad aliquid dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo, quod inest, sed etiam ab eo, quod extrinsecus adiacet, vt patet in dextro, & sinistro, æquali & inæquali, & similibus, & ideo cum bonitas actuum sit inquantum sunt vtiles ad finem, nihil prohibet eos bonos, vel malos dici secundum proportionem ad aliqua quæ exterius adiacent. *ca. 7. circa prin. to. 5.*

Ad secundum dicendum, quod accidentia, quæ omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem & infinitatem: sed talia accidentia non habent rationem circunstantiæ: quia (vt dictum est) sic circunstantiæ sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingunt ordinatę ad ipsum: accidentia autem per se cadunt sub arte. *art. 1. huius quæst.*

Ad tertium dicendum, quod consideratio circunstiarum pertinet ad Moralem, & Politicum, & ad Rhetorem. Ad Moralem quidem, prout secundum eas inuenitur, vel prętermittitur medium virtutis in humanis actibus & passionibus: ad Politicum autem & Rhetorem, secundum, quod ex circunstantijs actus redduntur laudabiles, vel vituperabiles, excusabiles, vel accusabiles, diuersimode tamen. Nam quod Rhetor persuadet, Politicus diiudicat. Ad Theologum autem, cui omnes aliæ artes deseruiunt, pertinent omnibus modis prædictis: nā ipse habet considerationes de actibus virtuosis, & vitiosis cum morali, & considerat actus, secundum quod merentur pœnam, vel præmium cum Rhetore, & Politico.

Conclusio est affirmans.

ARTICVLVS III.

Vtrum conuenienter enumerentur circunstantiæ in tertio Ethic.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter circunstantię enumerentur in ter- *4. d. 16. q. 3. ar. 1. q. 2.*

4.d.16.q.3.a.1.q.2.& 3. Et mal q.2.ar.6.ad ro.2.& 3. Ethic. lib.3.lect.2.fi.ca.3.to.5. in tertio Ethicor. Circunstantia enim actus dicitur, quod exterius se habet ad actum: huiusmodi autem sunt tempus & locus: ergo solæ duæ sunt circunstantiæ, scilicet quando, & vbi.

Prӕterea, Ex circunstantijs accipitur, quid bene, vel male fiat: sed hoc pertinet ad modũ actus. Ergo omnes circunstantiæ includuntur sub vna, quę est modus agendi.

Prӕterea. Circunstantiæ non sunt de substantia actus: sed ad substantiam actus pertinere videntur causæ ipsius actus: ergo nulla circunstantia debet sumi ex substantia ipsius actus: sic ergo neque quis neque propter quid, neque circa quid sunt circunstantiæ, nam quis pertinet ad causam efficientem, propter quid ad finalem, circa quid ad materialem.

cap.1.post med. to.5. Sed contra est auctoritas Philosophi in tertio Ethicor.

Respondeo dicendum, quod Tullius in sua Rhetorica assignat septem circunstantias, quæ hoc versu continentur. Quis, quid, vbi, quibus auxilijs, cur, quomodo, quando.

Considerandum est enim in actibus, quis fecit, quibus auxilijs, vel instrumentis fecerit, quid fecerit, vbi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit, & quando fecerit. Sed Aristoteles in 3. Ethicorum addit c.1.post me dium to.5. aliã, scilicet circa quid, quæ a Tullio comprehenditur, sub quid. Et ratio huius annumerationis sic accipi potest. Nam circunstantia dicitur, quasi extra substantiam actus existens: ita tamen, quod aliquo modo attingit ipsum: contingit autem hoc fieri tripliciter. Vno modo inquantum attingit ipsum actum. Alio modo inquantum attingit causam actus. Tertio modo inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit, vel per modum mensuræ, sicut tempus & locus: vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, vt cum consideratur quid aliquis fecerit: ex parte vero causę actus quantum ad causam finalem accipitur propter quid: ex parte autem causę materialis, siue obiecti accipitur circa quid: ex parte vero causæ agentis principalis accipitũr quis egerit: ex parte vero causę agentis instrumentalis accipitur quibus auxilijs.

Ad primum ergo dicendum, quod tempũs, & locus circunstant actum per modum mensurę: sed alia circunstant actum, inquantum attingunt ipsum quocunque alio modo, extra substantiam eius existentes.

Ad secundum dicendum, quod iste modus, qui est bene vel male, non ponitur circunstantia, sed consequens ad omnes circunstantias, sed specialis circunstantia ponitur modus, qui pertinet ad qualitatem actus, puta, quod aliquis ambulet velociter, vel tarde, & quod aliquis percutit fortiter vel remisse, & sic de alijs.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio causę, ex qua substãtia actus dependet, non dicitur circunstantia, sed aliqua cõditio adiuncta: sicut in obiecto non dicitur circunstantia furti, quod sit alienum: hoc enim pertinet ad substantiam furti, sed quod sit magnum, vel paruum, & similiter est de alijs circũnstantijs, quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum: non enim finis, qui dat speciem actui, est circũnstantia, sed aliquis finis adiunctus: sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circunstantia, sed si fortiter agat propter liberationem ciuitatis, vel populi Christiani, vel aliquid huiusmodi, intelligitur etiam ex parte eius, quod est quid: nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circunstantia ablutionis, sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, & sanet, vel noceat hoc est circunstantia.

Conclusio est affirmans.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum sint principales circunstantię propter quid, & ea in quibus est operatio.



AD quartum sic proceditur. Videtur, quod non sint principales circunstantiæ propter quid, & ea, in quibus est operatio, vt dicitur 3. Ethicorum. Ea enim, in quibus est operatio videntur esse locus, & tempus: quæ non videntur esse principalia inter circunstantias, cum sint maxime extrinseca ab actu: ea ergo, in quibus est operatio, non sunt principalissimæ circunstantiarum. 4.d.16.q.3.ar.1.q.2 & d.33.q.1.ar.3.q.2 ad 4.& 3. Ethi. lec.3.fi.

Prӕterea. Finis est extrinsecus rei, non ergo videtur esse principalissima circunstantiarum.

Prӕterea. Principalissimum in vnoquoque est causa eius, & forma. sed causa ipsius actus est persona agens: forma autem actus est modus ipsius, ergo istæ duæ circunstantiæ videntur esse principalissimæ.

Sed contra est, quod Greg. Nyssenus dicit, quod principalissimæ circunstantiæ sunt, cuius gratia agitur, & quid est quod agitur. d.5.c.1.fi.

Respondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur humani (sicut supra dictum est) prout sunt voluntarij: voluntatis autem motiuum, & obiectum est finis: & ideo principalissima est omnium circunstantiarum illa, quæ attingit actum ex parte finis, scilicet, Cuius gratia: secundaria vero, quę attingit ipsam substantiam actus, id est, quid fecit: aliæ vero circunstantiæ sunt magis, vel minus principales, secundum quod magis, vel minus ad has appropinquant. q.1.art.1.

Ad primum ergo dicendum, quod per ea in quibus est operatio, philosophus non intelligit tempus, & locum, sed ea quæ adiunguntur ipsi actui, vnde Greg. Nyssenus quasi exponens dictũ Philosophi, loco eius, quod Philosophus dixit, in quibus est operatio, dicit, quid agitur. Loco cit. in ar. sed contra.

Ad secundum dicendum, quod finis, etsi non sit

de-

de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, inquantum mouet agentem ad agẽdum: vnde, & maxime actus moralis speciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum, quod persona agens causa est actus, secundum quod mouetur a fine, & secundum hoc principaliter ordinatur ad actũ. Aliæ vero conditiones personæ non ita principaliter ordinant ad actum: modus etiam non est substantialis forma actus, hoc enim attenditur in actu secundum obiectum, vel finem, et terminum, sed est quasi quædam qualitas accidentalis.

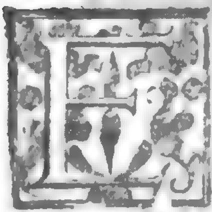
De circumstantijs actionum.

DISPVT. XXX.

Quo pacto circumstantiæ numerentur a Rhetoribus, Iurisconsultis, & Theologis. cap. 1.
Quid de circumstantijs sentiat Arist. cap. 2.
Sententia Nysseni, & Damasceni de eadem re. cap. 3.
Corollaria præcedentis doctrinæ. cap. 4.

Quo pacto circumstantiæ numerentur a Rhetoribus, Iurisconsultis, & Theologis.

CAPVT I.



1 A omnia, quæ Sanctus Doctor in tota hac quæstione tractauit, præsenti disputatione examinanda, & explicanda sunt, ea præsertim ratione, vt videamus, quo pacto circumstantiæ ignoratæ esse possint causa inuoluntarij, de quo præcedenti quæstione disputatum est. Nam qua ratione ad malitiam, & ad bonitatem actus pertineat, in materia de bonitate, & malitia tractabitur: vtraque enim ratione de circumstantijs disserere ad Theologum pertinet. Prius tamen, quã mentem Aristotelis explicemus, qui meo iudicio alteri earum consideratione de circumstantijs disputauit, operæpretium erit dicere quo pacto, & qua de causa a Rhetoribus, Iurisconsultis, & Theologis enumerentur. Nomen autem circumstantia, si verbum ex verbo reddas, Græce dicitur περίστασις, hoc Græco nomine vsi sunt Damasc. lib. 2. de fide cap. 24. & Nyssen. lib. 5. philosophiæ cap. 2. nam quæ appellauit Arist. singula, in quibus est actio, Græce καθ' ἕκαστα, dixerunt Nyssenus, & Damascenus vocari a Rhetoribus particulas circumstantiarũ, Græce περιστατικὰ μόρια, Latino vero nomine circumstantiæ vsus est Boethius loco inferius allegando, & Quintilianus lib. 5. cap. 10. vbi agit de circumstantijs, ex quibus desumi solet argumentum. *Sub qua cõsideratione sermo habeatur de circumstantijs.*

2 Cæterum omissa voce, vt de re ipsa tractemus, eas, quas circumstantias vulgo appellant, varie enumerant Rhetores, Iurisconsulti, & Theologi: vnusquisq; vero enumerat eas, prout instituti sui ratio postulat. Primum quidem Rhetores circumstantias, quas attributa vocant, enumerant cum Cicerone primo de inuẽtione, non longe a medio in 4. constitutione hoc modo, *Eius constitutionis est controuersia, cum aut quem, aut qui cum, aut quomodo, aut apud quos, aut quo iure, aut quo tempore agere oporteat.* Ex quibus manifestum est alias circumstantias a Cicerone fuisse enumeratas, quam Sanctus Thomas putauit in ar. 3. huius quæst. putat enim Ciceronem septem circumstantias enumerasse eo ordine, quo inferius ex ipso Sancto Thoma referemus, cum tamen illæ circumstantiæ, & illo ordine solum fuerint a Boethio primum enumeratæ, deinde a Theologis assumptæ. Rhetores autem hæc attributa, aut circumstantias enumerant quasi locos, & sedes, ex quibus argumenta depromant. *Rhetores quomodo enumerent circunstantias.*

Deinde Iurisconsulti in factis hominum pro pœnis infligendis varias circumstantias considerarunt, vt pa- *Iurisconsultorũ enumeratio.*
tet ex lege *aut facta*, ff. de pœnis, vbi hæ circumstantiæ numerantur. Causa, hoc est, cur, persona, locus, tempus, qualitas facti, hoc est, quomodo, quantitas, vt in furto, si sit paruum, vel magnum: quæ circumstantia ex sententia S. Thomæ ad circumstantiam *quid* pertinet. Denique etiam numeratur euentus, vt si quis occidit absque animo occidendi: nam, vt lex illa dicit, olim puniebatur huiusmodi homicidium eadem pœna, qua puniretur, si de industria, ac data opera fieret.

Postremo Theologi nostri, ea præsertim de causa circumstantias numerarũt, vt docerent, quo pacto ma- 3
litia, & bonitas humanarum actionum ex illis auge- *Enumeratio Theologorum.*
retur, vel minueretur, dixi augeretur, vel minueretur non, constitueretur, nam Scholastici communiter non vocant circumstantiam actionis id, quod ad substantiam, & essentiã illius primarie pertinet, vt obiectum ipsum, sed id, quod constitutæ actioni ex suo obiecto in specie, & natura accidentarie conuenit, & quasi circunstat. Ita sentiunt cum S. Tho. in art. 1. huius quæst. Ricar. in 4. d. 17. art. 4. q. 5. Gab. in 3. d. 23. q. 1. art. 1. litera M. Ocam quodl. 3. q. 17. Almai. tract. 1. Moral. c. 6. Hieron. ab Angelo cap. 8. suorum Moralium, Sot. in 4. d. 18. q. 2. ar. . Syluester verbo *Circunstantia*, Cõrad. & recentiores omnes Thomistæ in comment. artic. 1. Buridanus super 3. Ethic. q. 12. art. 1. & 2.

Neque oppositum, me quidem iudice, docuit Dur. 3
in 4. d. 16. q. 3. n. 5. vt aliqui falso arbitrantur: quamuis *Obiectio ex Durand.*
enim dicit, omne id, esse circunstantiã, quod non pertinet ad actum secundum esse naturæ, sed aliquo modo ipsum circunstat, tamen ob id non negauit, respectu actionis secundum esse moris esse circunstantias. *Solutio.*
Cum enim enumeret inter circunstantias modum ipsum in operando, qui est, vehementius, aut remissius operari, non potuit vllo modo hanc circunstantiam negare respectu actus interioris, etiam secundum esse moris. Præterea ipse sæpius considerat circunstantias actionis humanæ, vt ex illis augeatur malitia, vel minuatur: sic autem circunstantiæ sunt ipsius actionis in genere moris. Cæterum quod dixit, omne id, quod accidit actioni secundum esse naturæ, esse circunstantiam ipsius, nempe in genere moris, verum non est: nam præceptum est accidens actus secundum esse naturæ, & ipsum circunstat, tamen non est circunstantia eius in genere moris.

Nauarrus etiam, qui pro opposita sententia citatur, 4
quasi negauerit, respectu actionis interioris esse vllas *Non aduersatur doctrina communi Nauarrus vt aliqui putãt*
circunstantias, nihil renera contra communem doctrinam sensit. Nam in cap. *Consideret*, de pœnitentia d. 5. in initio num. 3. solũ inquit circunstantiam aliquam, quæ relata ad actionem secundum esse naturæ, est accidens illius, comparatam cum eadem actione secũdum genus moris esse illi substantialem, quod nemo ignorat. Imo vero, cum dicunt Scholastici, tot esse circunstantias actionis, quot inferius enumerabimus, eo ipso non docent omnes eas, & singulas earum esse circunstantias actionis humanæ in vniuersum. Nam circunstantia finis, quæ est accidens actus exterioris, qui versatur circa media, non est accidens, sed substantialiter pertinet ad actum interiorem, non solũ ad actum interiorem intentionis circa finem, sed etiam electionis medij, vt disp. 51. cap. 2. ostendemus. *Non est cõtrariũ communi sententiæ*

Neque etiam huic doctrinæ aduersantur, qui docẽt circunstantias actionis exterioris relatas ad actionem interiorem non esse circunstantias, sed obiecta illius: non enim hoc ipso negant, aliquas esse circunstantias actionis interioris, quæ ipsam comitentur, sed solum dicunt, actionem exteriorem cum omnibus suis circunstantijs habere rationem obiecti voliti, neque ob id asserunt omnia ea, quæ ex parte actionis exterioris volita *docere circunstantias actus exterioris, obiecta esse respectu interioris.*

volita sunt, ita comparari cum interiori tanquam obiecta illius, vt tribuant semper peculiarem speciem,& non augeant eandem accidentarie: sed ideo dicunt, non esse circunstantias actionis interioris, aut potius ad obiectum illius directe pertinere, quia sunt directe volita, qualis est modus actionis exterioris,quantitas illius,locus, & tempus,quas circunstantias nemo dixerit semper pertinere ad substantialem malitiam ipsius: qui autem sint hi auctores, nam & inter ipsos est S. Tho. dicemus infra disp.57. cap.2. An vero aliqua circunstantia habeat rationem obiecti respectu actus exterioris,ibidem etiam ostendemus. Habemus igitur,saltem circunstantias, quas Theologi enumerant, esse accidentia alicuius actus moralis interioris,vel exterioris, reliquum est,vt eas recenseamus.

S. Tho. septem enumerat circunstātias. Ex Scholasticis itaque S. Thom. in artic.3.septem circunstantias enumerat, quas putat sumptas esse ex Cicerone,& Aristot.an tamen eas Cicero enumerauit, & qua ratione, iam supra diximus. Quid vero Arist. sentiat, sequenti cap. videbimus. Sunt autem circunstantiæ,quas exponit S.Thom. *Quis,quid, vbi, quibus auxilijs,cur,quomodo,quando, &*, ne plures, aut pauciores enumerasse videatur, quam Arist. neque prætermisisse circumstantiam,*circa quid*,quam Arist. recenset eam reducit ad circumstantiam *quid*. Eundem numerum constituunt Conradus, & recentiores Thomistæ in art. 3. & Sotus loco citato: alij vero

6 Doctores variant, nam Ricardus illis septem octauam addit, nempe *circa quid*. Consentit etiam Buridanus, nam *quid* putat esse effectum, qui sequitur actionem,*circa quid*, vero esse materiam, circa quam versatur actio. Maior vero in 4. dist. 17. quæst.4. non addidit prædictam circunstantiam *circa quid*, sed aliā, quam ipse putauit esse circunstantiam, nempe *quoties*,hoc est,numerum actionum. Contra tamen Hieronymus ab Angesto sex tantum ex illis enumerat circunstantias: nam circunstantiam *quibus auxilijs*, ipse reducit ad circunstantiam *quis*. Demum Bonauen.in 4. d.16. dub.9. super literam ad argumentum delumptum ex Tullio quatuordecim circunstantias his versibus comprehendit,

Alij variant in numero.

Aggrauat ordo, locus, persona, scientia, tempus,
Aetas, conditio, numerus, mora, copia, causa.
Et modus in culpa, status altus, lucta pusilla.

7 Ex quibus sex priores sunt circunstantiæ personę, tres sunt circunstantiæ actionis, tres aliæ sunt circunstantiæ causæ: duæ vero sunt extrinsecæ, scilicet tempus,& locus. Quæ omnes ad quinque reduci possent, nempe ad circunstantiam personæ, ad circunstātiam actionis,quæ dicitur *quomodo*, ad circunstantiam causæ, quibus addendæ sunt duæ illæ extrinsecæ tēpus, & locus. Cæteris tamen omnibus omissis, tanquam non necessarijs, quas enumerant prædicti Doctores, relicto etiam numero, seu circunstantia *quoties*, hæc enim inepte inter circunstantias constituitur, cum non sit circunstantia alicuius actionis, sed multiplicatio eius: explicemus communem numerum circūstantiarum, quem ex Sancto Thoma adduximus. & Theologi recentiores amplectuntur, & quem prius tradidit Boethius li. 4. de differentijs topicis post medium illius: idem etiam numerus circunstantiarum tribuitur Nysseno,& Damasceno, sed de Nysseno,& Damasceno sequenti cap. dicemus.

Explicatur quid vnaquaque circunstantia significet. Circunstantiæ igitur assignatæ a Sancto Thoma, & eius discipulis sic sunt intelligendæ, & explicandæ, vt *quis* denotet non substantiam ipsam causæ, sed qualitatem personæ,nempe statum, vt si solutus est, an coniugatus,sacerdos,an laicus: sic colligitur ex S. Thoma in art.3.ad 3. *Quid* vero denotet,non substātiam actionis, aut obiecti, vt quod sit res aliena, hoc enim pertinet ad substantiam furti, & Sanctus Thomas contendit circunstantias excludere a substantia actionis, & constituere tantum accidens illius; sed significet quantitatem, vt magnum, vel paruum,hoc enim est accidens,vt apparet in furto. Quid vero reliquæ circunstantiæ denotent, manifestum est ex sententia horum Doctorum: semper enim debent significare aliquid, quod non pertineat ad substantiam actionis,sed sit accidens illius, quia iuxta eorum opinionem circunstantia est accidens actus. Hæc doctrina nihil continet absurdi, & vtilis admodum est ad cognoscendam grauitatem accidentiariam bonitatis, aut malitiæ actionis: an vero, cum ex his circunstantijs aliqua tribuit nouam speciem, amittat rationem circunstantiæ, dicemus infra disp.53.cap.1. 8

Ad quid sit vtilis hæc doctrina.

Cæterum, quod attinet ad cognoscendam rationē inuoluntarij in ipsa substantia actionis ex ignorantia circunstantiæ alicuius, quæ sane fuit mens Arist. vt sequenti cap. videbimus, hæc circunstantiarum enumeratio nihil prodest: nam ex ignorantia accidentaria nihil potest accidere inuoluntarij in substantia ipsa actionis, licet reddatur inuoluntaria ex ea parte, qua circunstantia auget malitiam, aut bonitatem accidentarie. Porro autem ad Theologum pertinere disputationem de circunstantijs, vt ex earum ignoratione colligat rationem inuoluntarij in ipsa actione; fatetur S.Tho.in hac quæst.artic.2. quinimo hac sola occasione de circunstantijs disputarunt Arist. Nyssenus,& Damascenus,vt mox ostendemus: neq; enim de augmento, aut decremento bonitatis, & malitiæ ex circunstantijs quidquam dixerunt: vt autem notabimus c.3.hæc tractatio de circunstantijs ad dignoscendum voluntarium vtilissima est.

Arist.

Quid de circunstantijs sentiat Arist.

CAPVT II.

9 Vas Rhetores, & Theologi circunstantias actionis, aut rei vocant,Arist.3.Ethic.cap.1.appellauit Græce ἕκαστα, Latine singula: cum quo cap. dixisset actionem versari circa singula, aut esse in singulis, & ipsorum singulorum varias esse differentias, post multa, quæ de inuoluntario ex ignorantia adducit, deinde, vt eliciat definitionem voluntarij, prius ostendit, quæ sint hæc singula,in quibus, & ex quibus actio coalescit, & quomodo ex ignoratione singulorum actio fit inuoluntaria,& tandem ex contrario colligit hanc definitionem eius, quod sponte fit,quam disput. 3. cap.30. attulimus, *Id sua proffecto sponte quispiam videbitur agere, cuius principium est in ipso agente, sciente singula, in quibus est ipse actus*, Hac eadem occasione de circunstantijs disputauit Nyssenus lib. 5.philosophiæ cap. 2. & Damasc. vt seq. cap. videbimus, & vterque circunstantias Græce ἕκαστα appellauit, Latine singula: dicuntur autem singula,seu singularia actionis, quia ex illorum cōcursu sumitur indiuidua ratio actionis, circa quam solum dixerunt ignorantiam contingere, quæ faciat inuoluntarium. Nam ignorantia vniuersalium, & communium ex eorum sententia non facit inuoluntarium, eo quod hæc non sine culpa ignorantur, hoc est, ignorare, an sit peccatum homicidium, non facit inuoluntarium opus homicidij,& culpam illius,quia non sine culpa ignoratur, quæ sane est ignorantia iuris: at ignorare circunstantiam aliquam,vt inferius ostendemus,quæ pertinet ad singulare homicidium, facit ipsum opus homicidij inuoluntarium. Omisso autem,an ignorantia vniuersalium, & iuris faciat inuoluntarium, seu non voluntarium,& excuset a culpa,de quo tractabitur disput. 122. cap.3. agamus nunc de singularibus, quorum scientia debita, aut expressa requiritur ad volun-

Quæ de eis dysputauerunt de circunstantijs Aristot. & alij.

10 *Circunstantia cur singula, et singularia dicantur.*

voluntarium, & ex quorum ignoratione fit actio inuoluntaria.

Singula ex quibus actio indiuidua conflatur, non esse accidentia extrinseca actionis.

In primis autem ex dictis colligamus, ex sententia Aristotelis, Nysseni, & Damasceni hæc singula, aut singularia, ex quibus actio indiuidua conflatur, non esse accidentia extrinseca actionis, quæ ei tantum tribuant modum accidentarium additum substantiæ ipsius, sed esse singularia, aut circunstantias ad substantiam actionis, & non ad modum accidentarium ipsius pertinentia, vt optime notauit Alex. 2. par. quæst. 96. memb. 6. artic. 4. nam iuxta opinionem horum Doctorum ignorantia singularium omnium, aut alicuius, vt inferius ostendemus, facit inuoluntariam ipsam substantiam actionis, & non tantum modum accidentarium ipsius: ex ignoratione autem eius, quod pertinet tantum ad statum, & modum accidentarium actionis, non potest ipsa substantia actionis effici inuoluntaria. Siquidem ignorata circunstantia accidentaria potest sciri ipsa substantia, & ita potest procedere a principio intrinseco cognoscente singula, in quibus est actio, & ea solum de causa, vt inuestigarent naturam, & definitionem inuoluntarij, & ex illa definitionem voluntarij colligerent, tractarunt de singularibus in quibus est actio: nam de circunstantijs, prout ad bonitatis, & malitiæ augmentum, aut decrementum conducunt, ne verbum quidem habent. Hoc autem multo magis fiet manifestum, si ostenderimus, quænam sint hæc singula, aut singularia iuxta mentem, & sensum horum auctorum, quem non mediocri labore, & consideratione anno Domini 1580. sum assecutus, cum hanc 1. 2. S. Thomæ in nostro Collegio Complutensi publice explicarem: cum enim nihil aliud in scholis Theologiæ de his circunstantijs doceretur, quam ea, quæ supra retuli, atque Aristotelem de more euoluerem, vt viderem, qua ratione numerum circunstantiarum nobis tradidisset, plane deprehendi etiam alias circunstantias, & alia de causa non minus vtili ab ipso, quam a Theologis nostris assignari, quam doctrinam deinde ab aliquibus comprobatam, ab alijs vero minus intellectam fuisse comperi: quare in præsenti non solum sensum Aristotelis explicabo, & ad quid vtilis sit in vniuersum ostendam, sed etiam nonnulla ad mores pertinentia, quæ ex illa deducuntur, adnotabo.

21

22 Singula igitur Arist. enumerat in eo cap. 1. his verbis, *Quis item sane, & quid, & circa quid, vel in quo agat nonnunquam, & quo velut instrumento, & cuius gratia, vt salutis & quomodo, vt sensim, & vehementer*, quæ postea nos ad pauciora reducemus. Ex his tamen circunstantijs, quæ sunt numero sex, licet aliquæ, vel omnes voce tenus eædem esse videantur cum his, quas S. Thom. enumerauit, si tamen sequamur sensum Arist. inueniemus esse omnino diuersas. Prima circunstantia est *quis*, quam etiam posuerunt S. Doctor, & Scholastici omnes, sed alia diuersa ratione. Nam hi per circunstantiam *quis*, non substantiam personæ, sed qualitatem, aut dignitatem, & statum ipsius intelligunt, vt si sit homo solutus, an coniugatus, sacerdos, an laicus, &c. Arist. vero intelligit ipsammet personam secundum substantiam, quatenus est principium actionis substantiale: cum enim dicat, accidere non posse, vt quis ignoret omnes circunstantias operis, sed aliquas, nisi quis sit insanus, id probat his verbis, *Manifestum autem, quod neque etiam se ipsum agentem* (nempe ignorare potest) *quo namque pacto sese ignorabit?* ac si dicat, cum nemo se ipsum ignorare possit, nemo ignorare poterit circunstantias omnes, inter quas est ipsum *quis*: quod si circunstantia *quis*: esset dignitas, aut status personæ, possent aliqui hanc circunstantiam ignorare, ergo per circunstantiam *quis*, non intelligit

Quæ singula enumeret Aristot.

Non sunt eadem cũ enumeratis à S. Th.

Circunstãtia quis. apud Arist. quid notet.

23 Arist. idem, quod S. Tho. hic enim intellexit dignitatem, & statum personæ, quæ ad substantiam operationis non est necessaria, vt supra ex eius doctrina deduximus, & eodem modo intelligunt alij Theologi: cum vero Arist. dicat neminem posse ignorare circunstãtiam *quis*, quia nemo se ipsum ignorare potest, plane loquitur de ipsa substantia personæ requisita ad substantiam actionis.

Verũ nonnulli recentiores, vt defenderent id, quod sibi semel proposuerunt, nempe Arist. non assignasse diuerso modo circunstantias, quam S. Thom. & Scholastici assignarunt, huic nostræ rationi, qua eo anno vsi sumus, postea responderunt. Primum quidem posse vnumquemque non considerare suum statum, at vero illum ignorare non posse: nam inconsiderantia, & ignoratio diuersæ sunt, inconsiderantia enim denotat negationem actualis considerationis, ignorantia vero negationem scientiæ habitualis. Hæc tamen solutio parum habet momenti, non enim quisque solum habere potest inconsiderantiam sui status, verum etiam ignorantiam: potest enim quisque aut per obliuionem ignorare se aliquid vouisse, aut ratione aliqua probabili existimare se nunquam vouisse, ac proinde potest ignorare statum suæ personæ: potest etiã quisque ex relatione aliorum credere se iam non esse coniugatum, seu solutum matrimonio morte vxoris, & hæc erit ignorantia status.

Explicatio recentiorum.

Impugnatur.

Respondent deinde, Arist. solum loquutum fuisse (vt ipsi dicunt) de eo, quod moraliter, hoc est, humano more accidit, non de eo, quod metaphysicę possibile est, humanitus autem nemo ignorat statum, & conditionem suæ personæ, quamuis metaphysice non repugnet illum ignorare. Cęterum ex dictis manifeste patet, hanc solutionem firmam non esse: constat enim homines quotidie ignorare, aut votũ, quod emiserunt, aut vinculum matrimonij, quo adhuc ligati sunt. Adde etiã, quod Arist. existimauit, in nullo casu aliquem ignorare posse omnes circunstantias, nisi insanus sit, & continuo adiecit, *Manifestum autem, quod neq; etiam seipsum agentem: quo namque pacto sese ignorabit?* (supple: sicut in præcedenti loco) *qui modo non sit insanus:* sane si quo modo, metaphysice saltem, posset quis se ipsum ignorare, non diceret Aristot. *quo namque pacto sese ignorabit?* 14

Alia explicatio.

Refellitur.

Arist.

Secunda circunstantia apud Arist. est ipsum *quid*, hanc vero aliter intelligit ipse, quam Scholastici: hi enim per circunstantiam *quid* intelligunt, non ipsum obiectum actionis, & factum per illam secundũ substantiam ipsius, quatenus tale quid est, vt paruum, vel magnum in furto, & in alijs, vt constat ex ijs, quæ supra retulimus: at Arist. nomine ipsius *quid* intelligit certe substantiam obiecti, vt eius exemplum manifeste indicat: inquit enim, *Ignorauit aliquis fortasse quispiam id, quod agit, quemadmodum Eschylus Cereris mysteria.* Hic enim in tragœdijs reuelauit quædam secreta Cereris Deæ, quæ nõ licebat reuelare, sed quia ignorauit illa esse secreta, ideo veniam consequutus est ab Areopagitis iudicibus. Hoc autem *quid* pertinet ad substantiam operationis, nempe ad actionem ipsam, vt sit, aut non sit reuelatio secretorum: quare Eustratius in eum locum per ipsum *quid* intelligit actionem ipsam. Affert deinde Aristot. aliud exemplum ignorantiæ ipsius *quid* his verbis, *aut ostendere volentem immisisse, vt qui telum immisit*: hoc est, ignorare potest quis id, quod facit, nempe homicidium, quando immittit eminus telum, vt alteri ostendat rem aliquam, aut locum, & casu occidit hominem. Tertia circunstantia apud Arist. est *circa quid*, nempe natura materiæ, circa quam versatur actio, vt cum aliquis occidit; circũstantia *quid* est persona, quæ ad substantiam actionis, vt talis naturæ sit, necessario pertinet, vt si persona, quã quis occidit, sit Pater, aut Filius: ex his enim substantialiter pendet actio illa, quatenus parricidium est, contra virtutem pietatis. Quare si ipsum circa *quid* aliquis ignorauerit, eius actio ea ratione inuoluntaria est: adhibet exemplum Arist. *Putauerit aliquis, & filium hostem esse, vt Merope putauit*, hoc est, putare potest quispiam filium, quem occidit, esse alium hominem sibi inimicum, & ignorare illum esse filium suũ, vt ita eius actio sit inuoluntaria, quatenus est occisio filij.

15

Eustrat.

Arist.

Cęterum

Obiectio. Cęterum obijciet aliquis, circunstantiam *circa quid* sic explicatam eodem modo se habere respectu actionis, sicut circunstantia personæ se habet ex mente Scholasticorum: nam perinde est considerare in eo,
16 qui occiditur, vtrum sit filius, aut pater, an inimicus, & considerare in eo, qui operatur, vtrum sit solutus matrimonio, an coniugatus, religiosus an secularis, ergo eodem modo considerantur ab Arist. circunstātiæ, & ab Scholasticis. *Solutio.* Respondeo, circunstantiam Filij, aut patris in eo, qui occiditur, non eodem modo comparari cum homicidio, quo comparatur circunstantia coniugati, aut religiosi cum fornicatione: nam in peccato fornicationis, quæ fit a coniugato, est duplex species, altera fornicationis contra castitatem, altera adulterij contra iustitiam, & hæc accidit priori similiter in fornicatione religiosi est prior illa species, & posterior alia contra religionem, quę accidit priori; & est circunstantia accidentaria respectu prioris: at in homicidio *Alia solutio.* Patris, aut Filii tantum est vna species contra pietatem, vt 1.p.disp.85.c.5.notaui. Deinde, etiamsi in homicidio patris, aut filij esset duplex species, nihilomi-
17 nus alio modo consideratur ab Aristot. qualitas ipsius *circa quid*, quam a S. Thom. & Scholasticis qualitas personæ. Nam qualitas ipsius *circa quid* non consideratur comparata ad eam speciem, quam substantialiter constituit: etenim qualitas coniugati non consideratur vt circunstantia adulterij, quatenus contra iustitiam est, sed vt circunstātia adulterij, quatenus contra castitatem est, quæ est prior quædam species. Respectu autem illius speciei, quam qualitas personæ constituit, nunquam dixerunt S.Thom. & alij Scholastici esse circunstantiam, sed potius infra q.18.art.10. dixit S.D. circunstantiam, quæ speciem tribuit, transire in rationem obiecti, quod ipse, & alij semper distinguunt a circunstantijs: at vero Arist. semper considerat ipsum *quid* relatum ad speciem, quam substantialiter tribuit, vt manifestum est, & ita in adulterio considerat Arist. circunstantiam personæ prout coniugatæ, & in alijs eodem modo. *Arist.* Hæc eadem circunstantia vocatur ab Arist. *in quo*, nam sub disiunctione dixit *circa quid*, vel, *in quo agat*, nec huius *in quo*, peculiare
18 exemplum affert: quare deceptus est Buridanus, cum *Arist.* existimauit sub ea particula *in quo*, enumerari ab Aristot. tempus, & locum, siquidem horum nullū exemplum ille adduxit. Quarta circunstantia apud Arist. est, *quo velut instrumento*, quod sane ita substantialiter pertinet ad actionem, sicut ipsum principale agens, quando per illud fit operatio, vt si fiat homicidium cũ spide alicuius hastæ, aut lapide. Quo fit, vt siquis ignoret aptitudinem instrumenti ad talem effectum, inuoluntarius sit illi effectus, vt si putauit hastam non habere ferrum, aut lapidem putauit esse pumicem, ineptum, vt ferire posset. Verba Arist. sunt, *hastam cuspidem habentem, ea carere: & lapidem pumicem esse*: supple, *putare potest quispiam*, & tunc erit eius actio, nempe percussio inuoluntaria.

Quinta circunstantia est *cuius gratia*, vt *salutis*: hoc est, finis, cuius gratia aliquid factum est: verum cum hanc etiam circunstantiam Scholastici assignent, alia longe diuersa ratione, eam intelligunt. Nam Scholastici, vt vidimus, ea ratione hanc assignant, vt ostendant actum ex fine aliquo modo accipere malitiam, aut bonitatem, aut alterius speciei aut eiusdem: at vero Arist. nomine finis intelligit id, ad quod actio operationis dirigitur, ex quo pendet substātia ipsa, & vtilitas operationis, quæ vt medium ad aliquem finem, assumitur. Ex quo etiam fit, vt si ignoretur vtilitas ipsa operationis ad talem finem dicatur ipsa circunstantia *cuius gratia* ignorari, & efficiatur inuolūtaria actio assumpta vt medium ad talem finem: licet intentio finis non ignoretur, nec sit inuoluntaria. *Arist.* Adhibet exemplum Arist. in eo c. his verbis, *Et interfecerit quispiam salutis percussum causa*: hoc est, si acciderit, vt quispiam alium mente exturbatum percutiat, vt sanet eum, & ad mentem reuocet; percussione autem ipsum occidat, cum tamen is, qui percussit, potius sanitatis gratia percusserit, putans illud esse idoneum remedium ad sanandum, dicitur ob illam ignorantiam inuoluntarie occidisse. *Notandum.* Hæc autem circunstantia mea quidem sententia, potius est circunstantia medij ad talem finem, quam finis: nam ignorantia eius potius est medij, & vtilitatis eius, quam finis. Sexta circunstantia apud 19
Arist. est *quo modo*, vt *sensim*, vel *vehementer*, quæ sane circūstantia etiam a Theologis assignatur, sed alia longe diuersa ratione: nam Theologi modum operationis assignant, vt circunstantiam ipsius operationis, in qua est, ex qua dicūt augeri, aut minui malitiam eius. Ab Aristot. vero modus operationis assignatur vt circunstantia, non ipsius actionis, cuius est modus. Sed vt circunstantia effectus, qui inde sequitur: veluti impulsus vehemens, qui est motus quidam, habet in se modum vehementiæ, qui est circūstantia percussionis inde secutæ: qui modus, & vehementia si ignoretur, percussio secuta erit inuoluntaria. *Aristot.* Adhibet exēplum Arist. his verbis, *Et monstrare volens, vt faciunt, qui manibus extremis luctantur, percusserit*, hoc est, si qui pugiles exercitij causa non complexu, sed summis manibus inter se dimicent, & aliquis eorum docere alium volens, eum vehementius, quam putarat, impelleret, atque ob id ipsum percuteret: diceretur modum ignorasse, atque hac ratione percussio esset ei inuoluntaria. Hæc est germana Aristot. interpretatio, quam Eustratio, & *Eustrat.* ex ipso contextu capitis collegi, ex qua perspicue patet, alio; longeque diuerso sensu, & ratione Arist. sex circūstantias enumerasse, quam Scholastici nostri septem suas circunstantias enumerarunt: quanuis nonnullę eędem videantur cum ijs, quas Arist. assignauit.

Sententia Nyssen. & Damasc. de eadem re.

CAPVT III.



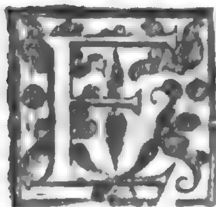
NYssenus vero libr. 5. philosophiæ c. 1. 20 *Nyssenus.* quanuis alias circunstantias quam Arist. constituerit, tamen non diuersa ratione, sed eadē eas assignat, quatenus ad substātiam pertinent actionis, quę ex ignorantia alicuius circunstantiæ redditur inuoluntaria. Hę autem sunt. *Quis, quid, quo, vbi, quādo, qualiter, propter quid* quę quidem non sunt plures, quam septem, licet inter eas sint aliquæ, quas Aristot. omisit. *Damasc.* Damasc. autem lib. 2. de fide cap. 24. octo enumerauit, & eadem prorsus ratione, tametsi aliquā omittat ex ijs, quas Arist. & Nyssen. assignarunt. Sunt autem, quas Damasc. *Enumeratio Damasc.* enumerat, *Quis, quem, quid, quo, vbi, quando, aut quo tempore, quo modo, quare, cuius gratia*. Cæterum explicemus singulas ex mēte horum auctorum, vt videamus, quo pacto ad rationem voluntarij, & inuoluntarij se habeant. *Quis* denotat personam, quæ facit, sicut posuit Arist. non dignitatem, & statum, sed substantiam illius. *Nyssenus.* Nec obstat, quod Nyssen. explicans hanc circunstantiam affert exemplum his verbis, *Puta si Filius Patrem ignorans verberauit*: hoc enim non dicit, quia aliquis possit ignorare seipsum, aut statum suum, & conditionē, sed quia nomine *quis* non significat Nyssenus absolute personam, quæ est principium actionis, sed relate ad eam, circa quam aliquid facit: sic autem potest esse ignorantia huius circunstantiæ, ratione personæ, circa quam operatur: inquit enim, *Persona quidem est, quæ facit aliquam circa aliqua actionem*. 21
Et ideo non numerauit hic auctor circunstantiam *circa quid*, quam enumerauit Arist. quia sub circunstantia *quis* eam comprehendit, eo quod circunstantiam *quis* sumit relate ad circunstantiam *circa quid*, & ita ratione eius, ad quam refertur, potest ignorari. Damascenus vero præter circunstantiam *quis* posuit circunstantiam *quem*, quam vocauit Arist. *circa quid*, de qua superius dictum est.

Secunda

Secunda circunstantia apud Nyssenum, & tertia apud Damascenum est circũstantia *quid* quam etiam vocat Nyssen. rem: hæc autem est id, quod factum est, vt diximus de eadem apud Aristot. Tertia apud Nyss. & quarta apud Damascen. est *quo*, hoc est, quo instrumento, de qua iam dictum est. Quarta circunstantia apud Nyssen. & quinta apud Damasc. est locus: verum hanc circunstantiam non assignant, sicut Scholastici, ad augendum bonitatem, & malitiam, sed cum ordine ad substantiam operationis sciendam, aut ignorandã, vt siquis in augusto transitu ignorans obuiantẽ læsit, & ideo ignorauit, quid faceret. Quinta apud
22 Nyssen. & sexta apud Damas. est circunstantia *quando*, eadem ratione, vt si noctu, aut interdiu, nam ratione noctis ignoratur id, quod interdiu nõ ignoraretur: exquo fit, vt nocte percutiens faciat inuoluntariam actionem, quæ non esset, si interdiu fieret. Sexta apud Nyssen. & septima apud Damasc. est, *qualiter aut modus*, & eadem ratione debet intelligi qua apud Arist. eam explicuimus. Septima apud Nyssen. & octaua apud Damasc. est causa, propter quam aliquid factum est, & hæc debet intelligi, sicut causa cuius gratia apud Aristotelem.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

CAPVT IIII.



Explicata iam natura, & numero circunstantiarum apud Aristot. Nyss. & Damasc. operæpretium erit, aliqua ex illa colligere, quæ plurimum conducent ad rationem voluntarij, & inuoluntarij, occasione cuius prædicti Doctores de circunstantijs disputarunt. Primum autem supponendum est, tam circunstantias, quas Nyss. & Damasc. enumerarunt, quam eas, quas Arist. assignauit, posse ad pauciores omnino reduci: imò vero, si rem exacte considerare velimus, ad solam ipsam circunstantiam *quid* omnes reduci debent: nam ex ignoratione alicuius circunstantiæ resultat ignorantia ipsius *quid*. Cæterum, quia ipsum *quid* ex alijs singularibus circunstantijs pendet, ideo præter ipsum alias assignemus, sed pauciores, ad quas cæteræ reducantur. Sunt igitur circunstantiæ ipsius actus, & rei quæ fit, aut ipsius actionis, *Quis, quid, circa quid, quo instrumento seu medio*, & ad has reducere
23 possumus reliquas. Nam ad circunstantiam quo instrumento, aut medio reducuntur hæ, locus & tempus, vt ponuntur a Nyss. & Damas. locus enim, & tẽpus se habent vt medium, quo ignorato, ignoratur homicidium, aut percussio. Deinde modus ad eandem circunstantiam reducitur iuxta ea, quæ diximus supra. Postremo causa ad eandem circunstantiam pertinet, quia, vt dicebamus c. 2. ignorantia finis, vt ponitur ab Aristot. potius est ignorantia vtilitatis medij quam finis. Cum igitur ex varijs occasionibus, & singularibus resultet actio, & ignorato aliquo singulari illorum, ignoretur substantia actionis, sequitur, vt ignorato aliquo illorum, actio reddatur inuoluntaria. Singularia vero pertinentia ad substantiam actionis, vt dixi, possunt ad illa quatuor reduci, *quis, quid, circa quid, & quo*, & quamuis, vt dixi, in ipso *quid* continea tur tota substantia actionis quia tamen ipsum *quid* pendet ex circunstantia *circa quid*, & ex circunstantia *quo*, ideo ad eas, quatuor, quas enumeraui, reliquas reducendas esse dixi. Possemus autem & ipsum *quid* interpretari hoc modo, vt non sit ipsa substantia actionis, sic enim non erit singulare, in quo est actio, sed sit obiectum actionis, vt secreta Cereris, quæ vt diximus fuerunt obiectum illius reuelationis, & quia ignorata fuerunt, reuelatio fuit inuoluntaria. & in eo, quo quis aliquid iaculo ostendere volens, aliquem percussit, obiectum erit res ipsa in facto esse, nempe vulnus factum per actionem, ignorato autem vulnere ignoratur actio vulnerandi.

Deinde præmittendum est, inter singularia, aut circunstantias, quæ sunt in actione, quasdam quidem esse, quæ pertinent ad ipsam substantialiter secũdum vnam rationem, sed omnino sunt accidentariæ eidem actioni secundam aliam rationem, vt cum quis furatur rem alienam sacram, res aliena est circunstantia pertinens ad substantiam huius actionis, quatenus furtum est: res tamen sacra, quatenus sacra, est substantialis circunstantia *circa quid* huius actionis, quatenus sacrilegium est, accidit tamen furto, vt furtum est, sicuti ostendemus disputatione 53 Et quidẽ hanc circunstantiam, quæ tribuit speciem substantialem, & supponit aliquam priorem, non solum vocare debemus circunstantiam ex sententia Aristotelis, sed etiam ex sententia Scholasticorum, diuerso tamẽ modo, sicut capite 3. obseruauimus. Nam Scholastici non vocant circunstantiam actionis sub ea ratione, qua illi tribuit speciem posteriorem, sed respectu prioris: Arist. autem dicit esse circunstantiam, aut singulare, in quo est actio respectu speciei, quam substantialiter constituit, vt exemplis supra illustrauimus. 24 *Circunstãtia aliqua pertinẽt substantialiter ad actionẽ secundũ vnam rationem, accidentaria secundũ aliam.*

Hanc vero notationem colligo ex Aristotele loco citato: nam cum loquitur de circunstantia *Circa quid*, ex cuius ignoratione actio redditur inuoluntaria, affert exemplum eius, qui occidit hominem ignorãs esse patrem suum, & putans esse hostem. In hoc autem casu actio illa, quatenus homicidium, nõ redditur non voluntaria, quia scitur ipsum *circa quid* homicidij, sed efficitur non voluntaria, quatenus parricidiũ est contra pietatem, quia ignoratur conditio patris, quæ est de ratione ipsius *circa quid*, parricidij. Quare cum dicunt Arist. Nyssen. & Damasc. ignoratione alicuius circunstantiæ actionem reddi non voluntariam, intelligi debent de circunstantia quæ substantialiter pertinet ad actionem, & de actione, quatenus ab ea circunstantia substantialiter pendet. Nam, etiamsi ignoretur id, quod secundum substantiam ad actionem non pertinet, non propterea ignoratur substantia actionis: cum autem substantia actionis non ignoratur, nõ potest esse inuoluntaria, quia est a principio intrinseco, & cognoscẽte singula, in quibus est, vt patet ex dictis. 25 *Arist. Nyssen. Damasc.*

Ex qua doctrina sequitur, non esse iudicandas eas actiones inuoluntarias, seu non voluntarias, vt defectu voluntarij non obligent, quæ ex ignoratione alicuius circunstantiæ accidentariæ factæ sunt: tametsi actio illa non fieret, si alias circunstantia illa nõ ignoraretur. Quare non est bona illa cõsequentia, sed nimium fallax regula est: *Agens, si talem conditionem sciret, non faceret, ergo actio eius voluntaria non fuit, ac proinde non induxit obligationem*, ponamus exempla in votis, in eleemosyna, in collatione beneficij, & contractibus. *Illatio.*

Primo, siquis absolute vouit ieiunare quacunque feria sexta, non attendens aliquando in ea concurrere etiam festum natalis, & tunc eodem die licitum esse vesci carnibus, omnibus qui votum alias non emisecerunt, quod si ipse sciuisset, vel considerasset, non vouisset, votum eius non minus voluntarium fuit quam si illud sciuisset, & considerasset, quia tale votum fuit cum cognitione singulorum, in quibus actio ipsa vouendi substantialiter versatur: occursus enim festi natalis est circunstantia omnino accidentaria actioni vouendi. Secundo, si quis alicui eroget eleemosynam vt pauperi, qui vere pauper est, sed reuera erat hostis, & inimicus ipsius, quem si nouisset, ei eleemosynam non tribuisset; actio hæc non erit inuoluntaria, quia esse hostem, vel amicum, accidentaria circunstantia est eleemosynę, quæ solo titulo paupertatis datur: si vero non esset vere pauper, esset actio inuoluntaria, quia paupertas est circunstantia necessaria, & substantialis eleemosynæ, circa quam debet non esse error. Similiter, si donetur alicui aliquid titulo consanguinitatis, 26 *In voto.* *In eleemosyna.*

quia

quia actio hæc pertinet ad honorem pietatis; quem obseruamus erga parentes, & sanguine coniunctos, est circunstantia substantialis consanguinitas; quare, si circa illam esset error, actio esset non voluntaria.

In collatione beneficiorum.

Tertio, in collatione beneficiorum, si aliquis episcopus conferat alicui alias de iure capaci aliquod beneficium, quia putauit esse hominem doctum, & bonis moribus preditum, etiamsi ita non sit, collatio beneficij voluntaria erit, etiamsi alias episcopus beneficium
27 ei non contulisset, si veritatem nosset, quia, vt collatio esset non voluntaria, deberet fieri ex ignorantia alicuius substantialis circunstantiæ. Quare, si ignoraret corpus beneficij, & putaret se dare aliud beneficium, collatio esset nulla, quia ignoraret ipsum *quid*: si autem ignoraret solum quantitatem fructuum, sed non corpus beneficii, nempe esse talis aut talis Ecclesiæ, collatio esset valida. Hoc autē non intelligitur, quando, facta relatione, obtinetur beneficium: nam iure statutum est, vt aliqua etiam accidentaria in ipsa supplicatione narrentur, alias concessio sit inualida.

In contractibus.

Quarto in contractibus, etiam attendendæ sunt circunstantiæ substantiales cuicumque contractui: nam qualitates rei, quæ vni contractui sunt accidentariæ, alteri sunt substantiales, ac proinde oportet satis exploratam habere naturam, & substantiam cuiusque actionis, & contractus. Earum igitur ignoratio, quæ substantiales sunt alicui contractui, facit contractum inualidum, quia facit inuoluntarium. In matrimonio ipsum, *quid*, & *circa quid*, aut materia contractus iure naturali sunt vir, & fœmina: an vero ad substantiam materiæ pertineat potētia generandi, quæstionem habet suo loco disputandam. Certum tamen est, iure naturali non esse circunstantiam substantialem conditionem personę, hoc est, liberam esse: quare seruitus ignorata iure naturali non facit irritum matrimonium licet faciat iure positiuo, quia ita statutū est, vt in ma-
28 teria de matrimonio dicemus. Esse autem coniugem nobilem, aut ignobilem, stultum, aut sapientem, diuitem, aut pauperem, nō pertinet ad substantiam, & ita hæ circunstantiæ ignoratæ non faciūt matrimonium nullum, & alioquin iure positiuo irritum non est. Ratio vero est, quia contractus matrimonij solum fit mutua traditione corporum ad generationem, & sic non videntur hæ circunstantiæ de substantia matrimonij, sed tantum diuersitas sexus: & fortassis etiam potentia generandi, hoc est, coeundi, & seminandi (de qua suo loco) libertas autem, aut nobilitas, aut diuitię sunt accidentariæ huic contractui.

Ratio.

Pro alijs contractib. obseruāda.

Contra vero ad contractum emptionis, & venditionis, locationis, & conductionis non solum pertinet substantia rei venditæ, aut locatæ, sed etiam qualitates ipsius: quia per venditionem venditur, & alienatur, quidquid vtilitatis est, & in emptorem transfertur: similiter per locationem transfertur in conductorem vsus rei, non tantum substantiæ ipsius, sed etiam qualitatum. Hac de causa vitium rei ignoratum efficit contractum inuoluntarium, vt qui emit rem, quā alias non emeret, si sciret vitium, quia reuera ignorauit ipsū *quid*, in emptione enim qualitas rei est ipsum *quid*, aut *circa quid*. Similiter siquis existimans aliquem lapidem non esse gemmam eum vendidit, quem reuera non vendidisset, si sciret, quantæ esset vtilitatis, & valoris, venditio fuit nulla quia ignorans vtilitatem rei ignorauit ipsum *quid*.

Quomodo intelligēda sint quæ de contractib. alijs à matrimonio dicta sūt.

29 Hæc quæ diximus de contractibus emptionis, & conductionis, intelliguntur, quando ignorantia dedit causam cōtractui, hoc est, ita ex ignorantia factus est, vt alias non fieret, nisi ignorātia adesset. Nam, si alias fieret, adest quidem voluntas, quam vocamus interpretatiuam, & hæc sufficit in dictis contractibus, & tunc satis erit supplere defectum pretij, si deceptio solum fuit in pretio: nam deceptio in pretio non dat causam contractui, quia alias nihilominus fieret contractus iusto pretio. Nec obstat, quod non fieret tam vili pretio, hoc enim solum efficit, vt maneat in emptore obligatio restituendi defectum pretii, quia nunquam fuit consensus donandi illud: &, quod attinet ad hanc partem, inuoluntaria fuit actio: cæterum contractus validus est, quia voluntas fuit semper contrahendi iusto pretio: solum igitur manet obligatio reddendi illud integre. Nec oportet, vt dicamus pretium esse circunstantiam accidentariam, quia reuera non est, sed ignorantia illius solum facit, vt debeat defectus suppleri, quia illa ignorantia non abstulit voluntatem contrahendi iusto pretio.

Eodem modo, si deceptio non fuit in pretio, tamen reuera ex ignorantia comitanti factus est contractus, validus censeri debet, quia licet fuerit non volūtarius, cum tamen non fuerit inuoluntarius, sed alias nihilominus fieret, censeri debet validus propter volūtatem interpretatiuam, qua videlicet fieret cōtractus, etiamsi ignorantia non adesset. Hoc in alijs contractibus in- 30
telligo: nam in matrimonio ignorantia comitans faceret nullum matrimonium, eo quod requirit hic contractus expressum consensum. Quare ego verum non puto quod respondet Vlpianus in lege *Quid tamen* ff. de contrahenda emptione, eam emptionem, & venditionem validam esse, in qua venditur res inaurata, existimanti, esse auream, & rem, quæ ex magna parte est ænea, habet tamen aliquid auri, existimanti totam esse auream, cum ex sententia Arist. in hoc casu sit ignorantia ipsius *quid*. Quare autem in matrimonio requiratur expressus consensus, & non sufficiat interpretatiuus, suo loco dicemus.

Vlpian.

Obseruandum.

Postremo his omnibus addendum est, ad rationem voluntarij requiri, vt sit a principio intrinseco, & cum cognitione omnium singularium, in quibus est actio: omnium, inquam, non quæ enumerauimus, quia non omnes hæ circunstantiæ semper concurrunt ad eundē actum, sed eorum, quæ actu concurrunt, & ex quibus tale opus substantialiter pendet, quæ aliquando sunt duo, aliquando plura. Quo fit, vt ex ignorantia vnius tantum singularis, aut circunstantiæ fiat actio non voluntaria, eo quod, deficiente scientia vnius singularis, deficit scientia substantiæ ipsius actus, quæ ex omnibus simul pendebat. Quare licet bruta non co-
gnoscant circunstantiam *cuius gratia*, nec circunstan- 31
tiam *quo*, hoc est, instrumenti, nihilominus efficiunt actiones voluntarias ex cognitione aliarum circūstantiarum, ex quibus pendent suæ actiones: contra etiam brutis actiones sunt non voluntariæ ex ignoratione alicuius circunstantiæ. Hac ratione pisces capiuntur hamo, non voluntarie, quia ignorarunt ipsum quid, nempe hamum, quem ore degluriunt propter escam, qua teguntur, & sic de alijs.

QVÆSTIO VIII.

De voluntate, quorum sit vt volitorum, in tres articulos diuisa.



Einde considerandum est de ipsis actibus volūtarij in speciali. Et primo, de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut a voluntate eliciti. Secundo, de actibus imperatis a voluntate: voluntas autem mouetur, & in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus mouetur in finem: & deinde de actibus eius, quibus mouetur in ea quæ sunt ad finem: actus autem voluntatis in finem videntur esse tres; scilicet velle, frui, &

intendere

intendere. Primo ergo considerabimus de voluntate. Secundo de fruitione. Tertio de intentione.

Circa primum consideranda sunt tria. Primo quidem quorum voluntas sit. Secundo à quo moueatur. Tertio quomodo moueatur.

Circa primum quæruntur tria.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum voluntas sit tantum boni.

1.q.19.ar. 9.10. Et 1. d.46.ar.2. ad 2. & 2. d.3 q.4.ad 2. & 1.d. 49.q 1 ar. q.1.cor & 1. contra, c.96. §. 2. & veri. q. 14. art. 2. cor.



D primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum, sicut visus albi, & nigri: sed bonum, & malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

Li 9.meth. tex.3.10.2. Lib. 3. de anima tex. 42.10.2.

Præterea. Potentiæ rationales se habent ad opposita persequenda secundum Philosophum: sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, vt dicitur in 3. de anima. Ergo voluntas se habet ad opposita: non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

Præterea. Bonum & ens conuertuntur sed voluntas non solum est entiū, sed etiam non entium: volumus enim quandoque non ambulare, & non loqui: volumus etiam interdum quædam futura quæ non sunt entia in actu: ergo voluntas non tantum est boni.

Ca.4. par. 4. aliquantulum ante med.

Sed contra est, quod Dio. dicit 4.cap.de diui.no. Quod malum est præter voluntatem, & quod omnia bonum appetunt.

Respondeo dicendum, quod voluntas est appetitus quidam rationalis: omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est, quia appetitus nihil aliud est, quam quædam inclinatio appetentis in aliquid: nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile, & conueniens. Cum igitur omnis res inquantum est ens, & substantia, sit quoddam bonum, necesse est, vt omnis inclinatio sit in bonum: & inde est quod Philosophus dicit in 1. Ethic. quod bonum est quod omnia appetunt.

Li.1. Ethi. in prin. lib. tom. 3.

Sed considerandum est, quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem: appetitus autem sensitiuus, vel etiam intellectiuus seu rationalis, qui dicitur voluntas sequitur formam apprehensam: sicut igitur id, in quo tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re, ita id in quo tendit appetitus animalis, vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, nō requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni: & propter hoc Philosophus dicit in 2. Physicor. quod finis est bonum, vel apparens bonum.

Tex.31.tome 2.

Ad primum ergo dicendum, quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad vtrunque. Voluntas igitur se habet, & ad bonum, et ad malum, sed ad bonum appetendo ipsum, ad malum vero, fugiendo illud, ipse ergo actualis appetitus boni vocatur voluntas secundum quod nominat actum voluntatis: sic enim nunc loquimur de voluntate: fuga autem mali magis dicitur voluntas: vnde sicut voluntas est boni, ita voluntas est mali.

Ad secundum dicendum, quod potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda, sed ad ea quæ sub suo obiecto conuenienti continentur, nam nulla potentia prosequitur nisi suum conueniens obiectum: obiectum autem voluntatis est bonum. Vnde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quę sub bono comprehenduntur: sicut moueri, & quiescere, loqui & tacere, & alia huiusmodi: in vtrunque enim bonum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum quod illud quod est ens in rerum natura accipitur, vt ens in ratione: vnde negationes, & priuationes entia dicuntur rationis, per quem etiam modum futura prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni, & sic voluntas in ea tendit. Vnde Philosophus dicit in 5. Ethic. quod carere malo habet rationem boni. Cap.1. cir. med. to.5.

Notatio circa Articulum.

Conclusio. Caiet. Conrad.

CONclusio est affirmans, circa quam notant bene Caiet. & Conrad. in commentarijs nomine voluntatis in titulo articuli, & in cōclusione non intelligi ipsam facultatem voluntatis, sed affectum prosequutionis, quo volumus aliquid, & illud nobis placet: est.n. alius affectus displicētiæ, nempe nolle, quo aliquid nobis displicet, & quo dicimur aliquid nolle: non dico, non velle, hoc n. est priuatio actus, sed, nolle, hoc est, illud nobis displicere, & hoc habet rationem fugæ. Conclusio igitur est, affectum prosecutionis, qui est complacentia, non esse nisi circa bonum, sub ratione boni. Nam si de facultate ipsa voluntatis sit sermo, dubium non est, versari circa bonum, & malum: circa bonum quidem per prosequutionem, circa malum vero per fugam, seu displicentiam, sicut intellectus versatur circa verum per assensum, circa falsum vero per dissensum. De conclusione tamen intellecta in sensu prædicto dissensio aliqua inter Scholasticos est.

An affectus prosecutionis, qui dicitur voluntas, possit esse circa malum sub ratione mali.

DISPVT. XXXI.

Opinio Scoti, & Nominalium.

CAPVT I.

HÆc res, mea quidem sententia, ante tempora Scoti extra controuersiam apud Scholasticos fuisse videtur, cum nulla vnquam ante ipsum de ea fuerit

fuerit vel summa dubitatio: ille tamen, vt erat acri ingenio, & in quæstionibus nodis excogitandis nemini par, [illegible] in 1. d. 1. q. 4. §. *Ad argumentum pro [illegible]*, in solutione 3. de communi illo, & omnibus probato axiomate, *Voluntas nihil appetit, nisi sub ratione boni*, cœpit aliquantulum dubitare. [illegible] enim [illegible] satis probabilem [illegible], voluntatem non posse velle malum sub ratione mali, & tamen posse nolle, seu odisse bonum sub ratione boni. In eadem vero dubitatione, & inquisitione proficiens in 2. distinct. 43. quæst. 2. dubius in ea re manet, existimatque satis probabile, posse esse peccatum odij in Spiritum sanctum, etiamsi ille non apprehendatur sub aliqua ratione mali, & tale peccatum esse ex malitia voluntatis.

Sententia Scoti.

2 Sed tandem melioră sapiens in 4. distinctio. 49. quæst. [illegible] §. *Quantum ad secundum articulum*, circa finem, plane affirmat oppositum, nimirum non posse voluntatem ferri in malum sub ratione mali affectu amoris, & complacentiæ, neque in bonum sub ratione boni, affectu odij, & displicentiæ.

Sententia nominaliũ

Verum Nominales priorem partem sequuti, & aliquid noui [illegible], id quod Scotus dubitanter tantum proposuit, ipsi asseuerare ausi sunt: dixerunt igitur, voluntatem ferri posse in malum sub ratione mali affectu amoris, & complacentiæ, & in bonum affectu odij, & displicentiæ. Ita asseruerunt Ocam in 3. quæst. 13. ad 3. dubium, Maior in 2. distinctione 38. quæst. [illegible] prima, ad primum, & in quarta distinctione [illegible] quæstione 1. prima, conclusione secunda, & [illegible] Angelus [illegible] capite secundo, summæ moralis [illegible] parte, [illegible] conclusione secunda, quos etiam sequi videtur Almainus tractatu 3. moralium capite quarto, circa finem. Imo etiam addit [illegible] ab Angelo, posse ferri voluntatem in rem aut affectu amoris, aut odij, nulla apprehensa in ea ratione bonitatis, aut malitiæ. Omissis vero multis rationibus, quas recentiores Theologi in confirmationem huius sententiæ afferunt, quod existimem leuioris esse momenti, his solum duabus eam probare decreui.

Ocam. *Maior.* *Angel.* *Almain.*

3 *Prima ratio ex Scoto.*

Prior ratio est Scoti in hunc modum. Bene potest aliquis velle habere odium Dei: vel igitur debet apprehendere ipsum odium Dei, vt bonum sibi, vel sufficit apprehendere sub ratione mali: si tantum potest apprehendere sub ratione mali, & nihilominus illud velle, sequitur id, quod Scotus contendit, nimirum posse ferri voluntatem affectu amoris in malum apprehensum, vt malum. Si autem necesse est, vt odium apprehendatur vt bonum, efficitur, non posse voluntatem velle odium Dei, antequam intellectus sit excæcatus. Quis enim intellectus, nisi excæcatus sit, potest apprehendere odium Dei, vt bonum appetentis? atqui excæcatio non præcedit affectum prauum, sed potius est effectus illius. Idem argumentum fieri potest ad probandum posse voluntatem nostram odio habere Deum apprehensum sub aliqua ratione mali, quia ratio mali in Deo ab intellectu nostro apprehendi nõ potest, nisi excæcatus sit: excæcatio autem, vt diximus, non potest esse prior peccato, cum sit effectus illius.

Secunda ratio. *S. Thom.*

Posterior ratio sit huiusmodi: vnusquisque nostrũ inimicum suum odisse potest, odisse autem est velle alicui malum, vt malum ei est, sic enim definit odium inimicitiæ S. Thom. infra quæstione vigesimanona, articulo secundo, & Caietanus ibidem, qui pulchre [illegible] explicat discrimen inter odium abominationis, & inimicitiæ, quod & nos supra etiam adduximus prima parte, disputatione 84. capite tertio. Demum necesse est, rationem discriminis assignare, ob quam non possimus nos velle malum sub ratione mali, neque odisse bonum sub ratione boni, si oppositam sententiam sequi volumus: hanc autem assignare, difficile est.

Communis opinio, & verior in vniuersum probatur.

CAPVT II.

4 Oppositam sententiam, quæ affirmat, voluntatẽ non posse ferri affectu amoris, & prosecutionis in malum, vt malũ, neq; affectu odij in bonum, vt bonum, non mõ verissima est, & naturæ ipsius voluntatis maxime consentanea, verum etiã anticipata quædam huius rei opinio naturaliter animis hominum ita insita inhæret, vt nominales, qui oppositum docuerunt, manifeste desipuisse, nemo non videat. Ex Scholasticis vero nostris hanc cõmunem sententiam tradiderunt cum S. Tho. Caiet. Conrad. & recẽtiores Thomistæ in hoc artic. Henricus quod lib. 1. q. 16. ad argumentum in oppositum adductum, & quodlibet 13. q. 9. Bonauen. in 2. dist. 34. art. 1. q. 3. Ricard. in 2. dist. 24. art. 3. q. 1. Gabr. in 2. d. 34. q. 1. artic. 3. dub. 1. Marsil. in 2. q. 10. artic. 5. Conclusione 5. Corduba lib. 2. q. 12. ante medium quæstionis in dubio de hac re. Ea vero in vniuersum confirmari potest primum testimonijs Arist. nam 1. Ethic. cap. 1. ait. *Omnis ars, omnisque doctrina, & electio bonum appetere videntur, qua de causa bene antiqui dixerunt, bonum est, quod omnia appetunt.* quod si malum posset esse obiectum amoris, & prosecutionis; & bonum obiectum odij, posset quidem esse aliqua electio, mali & bonum non esset id, quod omnes appetunt, quia aliqui etiam illud odio haberent.

Vera sententia dicit affectũ prosecutionis non posse esse in malum aut affectum odij in bonum.

S. Thom. Caiet. Conrad. Henr. Bonauen. Ricard. Gab. Marsil. Cordubæ. Arist.

5 Eandem sententiam habet Arist. lib. 2. Ethic. ad Eudemum paulo ante finem, & lib. 8. Ethic. cap. 5. & lib. 1. Magnorum moralium cap. 12. Deinde 3. Ethic. c. 4. mouet quæstionem, quodnam bonum cadat sub voluntatem, hoc est, sit amabile, & optabile: & allatis duabus opinionibus, altera eorum, qui dicebant, solũ verum bonum cadere sub voluntatem: altera vero eorum, qui putabant, etiam bonum apparens esse amabile voluntati; cumq; aliqua pro vtraq; opinione adduxisset, tãdem inquit, *Quod si hæc non placent, dicendum est simpliciter quidem, & reuera verum bonum esse affectabile: vnicuique vero id, quod vnicuique videtur.* Cum distinguit Arist. verum bonum a bono apparente, vt inquit verum bonum pro bono honesto, vt patet ex toto cap. non pro delectabili, quod Ansel. commodum appellauit, & re ipsa delectabile est, quia hoc bonum delectabile fugiendum potius est iuxta regulas rectæ rationis, quoties coniunctam habet malitiã peccati: quare in fine capitis inquit Arist. *Multitudo vero decipi videtur ob voluptatem, ipsa namque bonum quidem, cum non sit bonum, tamen esse videtur.* Bonum igitur delectabile ex sententia Aristot. optabile dicitur, non simpliciter, hoc est, non omnibus, quia non omnibus eodem modo apparet, sed ei tantum, cui ita apparet, vt ipsum alliciat. Obiectum igitur prosequutionis ex sententia Aristot. vel est bonum honestum, vel delectabile, illud quidem simpliciter, quia secundum rectam rationem, hoc autem ijs, quibus tale apparet, vt ipsos moueat. Quod autem diximus de vero bono honesto, & delectabili, quod re ipsa delectabile est, intelligi etiã debet de eo, quod vt tale apprehenditur: idem dicendum est de bono vtili ad finem. Ergo ex sententia Aristotelis, id quod malum est, non erit simpliciter appetibile, nec alicui, nisi ei, cui saltem vt bonum appareat: quod si bonum tantum est appetibile, sequitur, malum esse simpliciter obiectum odij, & id, quod malum apparet; esse saltem tale obiectum ei nempe odij, cui malum apparet, aut Arist. non recte definiuit appetibile.

Arist.

Anselm.

6 Deinde confirmari eadem sententia potest testimoniis Patrum. Primum Dionysij cap. 4. de diuinis nominibus longe a fine, vbi ita scribit, *Etiam malorum omnium*

Secundo confirmatur auctoritate Patrum. *Dionys.*

omnium initium, & finis est bonum. Boni enim causa sunt omnia, & quæ bona sunt, & quæ mala: quippe cum hæc quoque bono desiderio agamus. Nemo enim proposito sibi malo facit, quæ facit: itaque non cohæret malum, sed minus, quam constat, & cohæret; cum bona causa, non sui fiat; ponendum est malum esse non per se, sed propter aliud, ac non ex causa sua: & paulo infra, *demonstratum est aliud esse, quod expetatur, aliud quod fiat: itaque malum deflexit de via, est contra institutum, & propositum contra naturam, & præter causam, &c.* Si autem malum posset esse obiectum complacentiæ, & amoris, aliqui proposito sibi malo operarentur, & sui causa, non boni aliquid fieret, neque aliud esset, quod expeteretur, aliud vero, quod fieret: neq; deflecteret de via intentionis, & voluntatis, neque esset contra institutum, vel propositum,
7 neque præter causam, cum reuera esset causa volendi, quæ omnia plane sunt contra Dionysium.

Augustin. Secundo accedit August. 2. confess. a c. 4. usque ad 10. vbi fusius ostendit nullum esse, qui in peccato, quod committit, non quærat aliquam rationem boni. Idem habet 13. de Trinitate cap. 3. & in Enchiridio c. 86. *Beati, inquit esse volumus, & miseri non solum esse nolumus, sed neque velle possumus.* Quodsi quis posset velle malum sub ratione mali, nihil obesset quo minus in peccato non semper quæreret bonum aliquid, & ab eo voluntas attraheretur, & aliquis interdum appeteret se esse miserum.

Anselm. Tertio Anselm. in lib. de concordia liberi arbitrij, & prædestinationis sic ait. *Nihil vult voluntas, nisi commoditatem, aut rectitudinem: quidquid enim aliud vult, aut propter commoditatem, aut rectitudinem vult, & ad has, etiamsi fallitur, putat se referre, quod vult.* Cum dicit, ea tantum duo genera bonorum appeti a voluntate, aut saltem propter illa, denotat alia bona tantum esse vtilia media ad hæc duo. Nam nomine commodi non intelligit id, quod Scholastici vtile appellant, quod quidem bonum solum in medijs reperitur, sed intelligit bonum delectabile, quod habet rationem finis, & appetibilis gratia sui, vt supra disp. 1. cap. 2. ostendimus. Cætera igitur bona, quæ sunt vtilia, & cæteræ res, aut propter delectabile aliquod, aut propter honestum appetuntur: quodsi aliquando posset voluntas sibi proponere malum, vt finem gratia sui appetibilem, non omnia propter honestum, aut delectabile
8 appeterentur, sed aliqua propter malum. Ex qua sane doctrina recte colligitur, eaque semel admissa, Doctores oppositæ sententiæ id non inficiarentur, bonũ vt bonum non posse esse obiectum odij, sed tantum ratione alicuius malitiæ: contrariorum namq; eadem est ratio. Quare, si non potest aliquis ferri in malum sub ratione mali affectu amoris, non poterit ferri in bonum, vt bonum, affectu odij.

Interpretatio Nominalium. Verum occurrit Ocam, & cæteri Nominales prioris sententiæ, & more suæ Scholæ vocabulis, prout libet, ludentes, varias afferunt acceptiones boni, quas nullus vnquam excogitauit, vt ita testimonia tã manifesta Dionysij, & Arist. eludant & sinistre interpretentur. Dicunt igitur dupliciter vsurpari, & vocari bonum. Primũ prout idem est, quod honestum, delectabile, & vtile: deinde prout idem est, quod appetibile, aut volitum. Malum item duobus modis oppositis capi, vt patet, nempe pro eo, quod est contrarium honesto, & delectabili, & vtili, & pro eo, quod est (vt ipsi loquuntur) odibile. Cum ergo Arist. & Dionysius dicunt voluntatem tñ amare, aut ferri amore complacentiæ in bonum, capiunt bonũ, non pro delectabili, aut honesto, sed pro appetibili. Verissimũ aũt est, vo-
9 luntatem nunquam ferri affectu, & appetitu complacẽtiæ, nisi in volitum, & in appetibile, siue illud alias honestum sit, aut delectabile, siue malum. Et cum asserunt, nullum posse ferri in malum, vel illud spectare, vt operetur, per malum intelligunt, non oppositũ honesto, delectabili, aut vtili, sed oppositum appetibili, ac si dicerent, nemo appetit, quod non est appetibile.

Exploditur. Hæc tamen distinctio sine fundamento quidem excogitata facile impugnari potest. Primum, quia prædicta expositio testimonio Anselmi accõmodari non potest: ille enim expresse loquitur de bono, non sub denominatione appetibilis, sed quatenus honestum, aut delectabile est, vt ex dictis manifeste patet. Deinde
Dionys. de Dionysium ea ratione interpretari non possumus: namq; toto illo c. definit bonum, & naturam illius, vt inde eliciat definitionẽ mali; malũ aũt definit, quod est priuatio boni: si aũt sumeret malũ in eo sensu, in quo existimarunt Nominales, non deberet definire malum per priuationem boni, sed per hoc, quod esset obiectum odij. Postremo prædicta interpretatio men-
Aristot. ti Aristot. non quadrat: ipse enim 5. Metaph. cap. 15. plane docet, visum non esse ad visibile, sed ad colorem, vel quid aliud, nempe lucem, non alia ratione, nisi quia denominatio visibilis posterior est, quam denominatio visus: ex visu enim dicitur visibile, vt latius ex Arist. prosequuti sumus 1. par. disp. 104. cap. 2. ergo sicut recte etiam ex hoc eodem principio pro-
bauimus eadem 1. par. disp. 23. ca. 3. non debemus dicere voluntatem esse ad appetibile, sed ad bonum, quatenus est delectabile, honestum, & vtile, aut ad malum oppositum. Adde, quod quamuis vere dicamus, visus est ad visibile, vt ait Aristot. eodem cap. & nos etiam in ea disp. 104. cap. 2. notauimus, tamen doctrinæ causa inepte diceretur, neminem velle nisi bonum, hoc est, nisi id, quod appetibile, aut volitum est: qua enim doctrina indigebamus, vt hoc intelligeremus? inepte igitur in eum sensum principem philosophorum, & S. Patres interpretabimur. 10

Tertia probatur optima ratione vera sententia. Postremo eadem sententia communis ratione S. Thomæ optime confirmatur hoc modo, Appetitus nihil aliud est, quam inclinatio quædam ipsius appetentis, nihil autem inclinatur, nisi in sibi simile, aut aliquo modo conueniens: sed voluntatis appetitus est quædam inclinatio, ergo non est nisi ad sibi simile, aut aliquo modo conueniens; hoc autem tantum est bonum. Ex qua ratione a contrario sequitur, nullum odium ferri posse in bonum, sicut nec amor fertur in malum. Est tamen discrimen inter appetitum,
& inclinationem naturalem, hoc est, quæ sequitur formam naturalem, & appetitum animalem, qui sequitur formam apprehensam: quod naturalis non potest ferri, in id, nisi quod reuera conueniens est, quia hic appetitus consequitur formam existentem naturalẽ; appetitus vero animalis ferri potest in id, quod vt conueniens apprehenditur, quia hic appetitus sequitur formam apprehensam. Ex quo etiam fit, vt aliquando feratur in id, quod reuera bonum, & conueniens non est, ea sola ratione, quia vt conueniens apprehenditur. Et quidem, vt initio capitis dicebam, ita experimento omnibus compertum est, uoluntatem semper ferri in bonum, & semper odio habere id tantum, quod malum est, ut superuacaneum sit nouam in hac re rationem inuestigare. Eadem ratione, & eisdem testimonijs probatum manet, stultam esse Hieronymi ab Angelto sententiam in eo, quod ait uoluntatem ferri posse in rem aliquã affectu odij, aut amoris, non considerata in re illa ulla ratione mali, & boni conuenientis, aut disconuenientis, præsertim uero experimento, quod in confirmationem adduximus. His, quæ hactenus diximus, communis sententia in uniuersum confirmata manet: sequenti uero c. amplius nobis explicanda est.

11 *Discrimen inter appetitum naturalem, & animale.*

Solutione argumentorum prioris sententiæ communis opinio amplius elucidatur.

CAPVT III.

HACTENVS solum a nobis probatum est, non posse ferri uoluntatem affectu amoris in malum, nisi sub aliqua ratione boni, neque affectu odij in bonum, nisi sub ratione mali: 12

an vero hoc intelligatur tam respectu ipsius appetentis, quam respectu alterius, nondum expositum est. Præterea, vtrum voluntas non possit ferri actu amoris in malum, tanquam in obiectum formale, an vero tanquam in obiectum materiale expresse volitum in illud ferri nequeat, & de odio similiter respectu boni, adhuc explicatione indiget. In hoc igitur capite hæc duo nobis explicanda sunt, ex quibus fiet manifestũ, qua ratione voluntas ferri non possit amore in malũ, & odio in bonum, quod superiori capite vniuersim solum probatum est. Ceterum, antequam id ostendamus, & soluamus posterius argumentum allatũ pro priori sententia, ad prius respondemus, posse quidē proponi alicui odium Dei, vt sibi commodum, & delectabile, & hac ratione amari, hoc autem sine errore intellectus, quia taliter potest odium apprehendi, vt delectabile appareat operanti: eo sic modo ipse Deus potest proponi voluntati, vt aduersarius, & contrarius, & hac ratione odio haberi inimicitiæ: in qua propositione nulla est excæcatio erroris, tametsi non repugnaret talem excæcationem cum errore præcedere ex parte intellectus ante primum peccatum: in omni tamen casu talis excæcatio ex parte intellectus præcedit, quæ est in defectu cogitationis, iuxta ea, quæ dicemus infra disp. 128. cap. . quia est citius apprehenditur bonum delectabile, quod allicit ad peccandum, quam ea, quæ a peccato deberent animum reuocare: quare necesse non est, vt homo affectu amoris ferri possit in malum, vt malum est, & affectu odij in bonum, vt bonum est.

Solutio prioris argum.

13 Posterioris argumenti varia solutiones. Prima rō.

Ad posterius argumentum varie recentiores Theologi respondent. Quidam dicunt primo, sicut in obiecto visus est quædam ratio communis, quæ mouet, vt color, altera peculiaris, quæ terminat, vt albedo, & nigredo, ita in voluntate esse rationem communẽ, quæ mouet, vt bonum, & esse rationem, quæ terminat, nẽpe rem volitam, & in odio, quo volumus alteri malũ rationem quæ terminat, esse malũ, quod ei volumus, & rationem, quæ mouet, esse rationem boni inde prouenientem, quæ in malo illo apprehenditur. Hæc tamen solutio mihi non probatur primum, quia in obiecto facultatis, vt visus, inepte distinguitur duplex illa ratio motiua, & terminatiua: nam tam color, quam albedo terminat, & mouet suo modo, & eo solũ differunt, quod color est ratio communis complectens sub se omne visibile, sed albedo est ratio peculiaris: quod vero attinet ad rationem motiui, & terminatiui, non video, quo pacto differant. Deinde malum, quod volumus per odium, & bonum non comparantur inter se, sicut color, & albedo: hæc enim duo se habent sicut ratio quædã inferior & superior, ac proinde vna, nempe communis, & superior in altera, nẽpe singulari, & inferiori essentialiter continetur: malum autem, quod volumus proximo, vt mors, nõ continetur sub bono hoc modo, vt ex se patet, & inferius amplius declarabitur: ergo non recte ita comparantur sicut albedo, & color.

Non probatur.

14 Secunda solutio.

Secundo respondent, odium, quo volumus malum alicui, reduci ad affectũ fugæ, & displicentiæ potius, quam ad prosecutionem, & complacentiã: est enim odium affectus oppositus amori, & odisse alterum formaliter est nolle illi bonum. Impossibile aũt non est, me nolle alteri beatitudinem, sed solum impossibile videtur, illam mihi nolle. Hoc tamen responsum non minus friuolum est. Primum, quia vis argumenti hoc pacto non tollitur, sed eodem prorsus modo integra manet: eadem enim est ratio mali, vt appeti non possit, & boni, vt non possit odio haberi: ergo tam impossibile est nolle bonum alteri, quod est displicentia, & odium, quam velle malum alteri, quod est amor, & complacentia: vtriusque autem eadem omnino ratio reddenda est, quare scilicet possimus alteri velle malum, & nolle bonum, cum tamen affectus volendi non possit ferri in malum vt malum est, & affectus nolendi non possit in bonum, vt bonum est. Deinde prædicti doctores videntur naturam odij ignorasse, nam odium inimicitiæ, quo aliquem prosequimur, non tantum consistit in affectu, quo nollemus ei bonum, & timemus, ne illi eueniat bonum, & tristamur de illo, qui omnes sunt affectus displicentiæ circa bonum ipsius, sed etiam, vt recte admonet Caietan. infra quæst. 29. artic. . & nos explicuimus 1. par. disp. 84. cap. 3. consistit in eo, vt velimus, & desideremus ei malum, & gaudeamus de malo illius. Qui sane affectus duplicem habet respectum, alterum ad personam, & hic est per modũ fugæ, & displicentiæ & habet se negatiue ad illam: alterũ ad malũ ipsum personæ, & hic est per modum prosequutionis, & cõplacentiæ, & se habet affirmatiue ad ipsum malũ. Voluntas enim odio habentis affirmatiue vult malum alteri, & desiderat illud, & gaudet de eo, & ita S. Tho. in eo articulo definit odium hoc modo, *Est velle alicui malum*: intellige, ex displicentia personæ, & eadem ratio odij inimicitiæ est, nolle alicui personæ bonum ex displicentia ipsius.

Caietan.

15

S. Thom.

Tertio denique alij respondent, non posse aliquem velle sibi malum, vt malum est, sed quatenus sibi bonum est: alteri tamen posse velle malum, quatenus sibi bonum est. Huic tamen solutioni etiam obstat ratio, pôt enim aliquis sibimet ipsi displicere aliqua ratione, nempe quatenus se considerat, vt inimicũ Dei, & hac ratione potest velle sibi expresse malũ, vt malum est, vt contingit in vere pœnitentibus: hoc aũt malum ita sibi potest quis velle, vt illud nõ velit sub aliqua ratione, qua sibi bonum sit, vt inferius patebit. Tum etiam hac ratione non sufficienter explicatur mens Dionysii, & aliorum Patrum, qui ita negant voluntatem ferri posse in malum, vt semper in sua operatione respiciat, & quærat bonum, vt patet ex testimonijs citatis.

Tertia solutio. Impugnatur.

Quare pro solutione huius argumenti, & maiori nostræ opinionis perspicuitate notandum est, in obiecto voluntatis posse considerari rem ipsam volitam, nempe vitam, mortem, aut alia, & rationem volendi illa, nẽpe bonitatẽ: sicut in obiecto visus est res visa, videlicet paries, & ratio videndi illam, nẽpe color. Est est discrimen, quod in visu res ipsa, quæ videtur distincta a rõne videndi, est solum per accidẽs visa, hoc est, per colorẽ, qui videtur, nõ aũt videtur per se, & in se: at in obiecto uoluntatis id, quod est expresse uolitum, est res ipsa, ut uita, & mors, etiamsi ratio uolẽdi sit bonitas aliqua, quæ in ipsa apprehẽditur. Præterea est aliud discrimen, quod cũ in obiecto voluntatis sit duplex rõ, boni uidelicet, & mali, boni quidẽ, quæ mouet ad amorem, & cõplacentiam, mali uero, quæ mouet ad fugam, & odiũ, nihilominus una harũ rõnum pôt alteri accidere, & esse ratio, ut ametur, aut odio habeatur. Verbi causa, pôt aliquod malum vni, cõsiderari vt bonũ alteri, hoc est, aliquem male habere, pôt considerari vt malum vni, & vt bonũ alteri, & ita malum, vt malum potest esse appetibile ratione boni. Contra vero bonum, vt bonum, potest esse obiectum odij, & displicentiæ, quia bene esse vni potest alteri malum esse, aut saltem vt malum eius considerari: imo vero id, quod malum alicui est aliqua ratione, potest ei esse bonum sub alia: hoc est, aliquem male habere in corpore potest esse bonum animæ ipsius.

16

Hac facta suppositione, dico, posse quidem malum aliquod expresse appeti affectu prosecutionis, & complacentiæ, sed ratione bonitatis alicuius: contra etiam bonum, vt bonum, expresse potest odio haberi, sed ratione alicuius malitiæ. Porro autem, cum nos voluntate nostra prosequamur amore amicitiæ nosmetipsos, volentes nobis bonum ex complacentia nostri, & nolendo malum ex eadem complacentia: efficitur, vt possimus nos velle alteri malũ ex ipsius displicẽtia quia bonum nostrũ iudicamus, ipsum sic male habere, & tũc malum alterius erit res volita, sed rõ volẽdi erit bonitas, quæ nobis apparet in malo illius. Cõtra etiã ob eandem rationem sequitur, posse nolle nos alicui ma-

Malum appeti potest affectu prosecutionis ratione bonitatis alicuius, & contra.

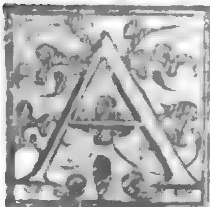
cui malum ex displicentia ipsius personæ, quia male illum habere, iudicamus nobis bonum, & eodẽ actu, quo placet alterius malum ex eius displicẽtia, placet nobis vt bonum nostrũ ex complacentia nostri. Præte
27 rea cum etiam amicis, & Deo velimus bonũ ex complacentia ipsorum, & nolimus malũ ex eadẽ complacentia, non curantes de bono nostro, sed de ipsorũ bono, illud præferentes nostro (hoc .n. potest vera amicitia) possumus etiã velle nobis malũ, quatenus bonum amici, aut Dei est, & nolle nobis bonũ aliquod, quatenus vt malũ amici, & Dei apprehẽditur, in quo nihil omnino boni nobis volumus, sic enim non esset vera amicitia aliorum, aut Dei, sed nosmetipsos, vt amicos diligeremus. Cum igitur diximus, malum nõ posse esse obiectum amoris, aut complacentiæ, nec bonum esse obiectum odij, aut displicentiæ, intelligi dẽt
28 ratione sui, nam malum alicuius, ratione bonitatis respectu nostri, aut alterius, potest esse obiectum amoris, & complacẽtiæ, & bonum ratione mali nostri, aut alterius potest esse obiectum odij, vt dictum est, & ita patet solutio posterioris rationis, & explicata manet communis, & verior sententia.

Obiectio. At obijciet aliquis hoc modo, Vt infra ostendemus disput. 51. cap. 3. non potest idem actus secundũ rem esse elicitus a charitate, & ab alia virtute, quia eodem actu non potest ferri voluntas in bonum honestũ virtutis, vt bonum operantis est, ex cõplacentia personę, & vt bonum Dei est ex complacẽtia ipsius Dei, ergo eodem modo repugnabit eodem actu ferri in malum proximi, vt malum illius est, ex displicentia personę, & in bonum operantis, vt bonum eius est ex complacentia ipsius.

Solutio. Respondeo, diuersam esse rationem: nam in odio vna tantum est ratio volendi, nempe bonitas, malum autem vt malum non est ratio volendi, sed res volita, & ita non repugnat velle malum cum respectu ad eũ cui malum est, ratione boni cum respectu ad aliã personam, quia hic non est duplex ratio volẽdi, sed vna: at vero si idem actus esset a duplici virtute, duplex ratio boni concurreret ad volendum eodem actu, quod videtur falsum, quia ex ratione volendi multiplicari videtur affectus.

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum, quæ sunt ad finem.



Veri. q. 22. ar. 3. ad 9. Cap. 2. in med. to. 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philosophus in 3. Ethicorum, quod voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.

Cap. 1. art. me. to. 5. *Præterea. Ad ea quæ sunt diuersa genere, diuersæ potentię animę ordinantur, vt dicitur in 6. Ethicorum: sed finis, & ea quæ sunt ad finem sunt in diuerso genere boni. Nam finis, qui est bonum, honestum, vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis, aut passionis: bonum autem quod dicitur vtile, quod est ad finem, est in ad aliquid: vt dicitur in primo Ethicorum, ergo si voluntas est finis, non erit eorum quę sunt ad finem.* *Cap. 7. cir. princ. to. 5.*

Præterea. Habitus proportionantur potentijs, cum sint earum perfectiones, sed in habitibus qui dicuntur artes operatiuæ, ad aliud pertinet finis, & ad aliud quod est ad finem: sicut ad gubernatorem pertinet vsus nauis, qui est finis eius: ad nauifactiuam vero constructio natus, quæ est propter finem. Ergo cum voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid pertransit media, & pertingit ad terminum. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media per quæ peruenitur ad finem, sicut ad terminum. Ergo si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum, quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus: quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit, & ad finem, & ad ea quæ sunt ad finem, ad ea enim se extendit vnaquæque potentia, in quibus inueniri potest quocunque modo ratio sui obiecti, sicut visus se extendit ad omnia, quæ unque participant quocunque modo colorem: ratio autem boni quod est obiectum potentiæ voluntatis inuenitur non solum in fine, sed etiam in his, quæ sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum. Omnis enim actus denominatus à potentia nominat simplicem actũ illius potentiæ, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiæ est in id, quod est secundum se obiectum potentiæ: id autem, quod est propter se bonum, & volitum, est finis: vnde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quæ sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem: vnde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem: vnde hoc ipsum quod in eis vult, est finis: sicut intelligere proprie est eorum quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum: eorum autem quę cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, vt dicitur in 7. Ethic.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de voluntate, secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis: non autem secundum quod nominat potentiam. *Li. 7. Ethi. ca. 8. med. to. 2. & 5. lib. 2. Phys. tex. 29.*

Ad secundum dicendum, quod ad ea quæ sunt diuersa genere ex æquo se habentia, ordinantur diuersæ potentiæ: sicut sonus, & color sunt diuersa genera sensibilium ad quę ordinantur auditus, & visus. Sed vtile, & honestum non ex æquo se habent, sed sicut quod est secundum se, & secundum alterum: huiusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam: sicut per potentiam visiuam sentitur, & color, & lux, per quam color videtur.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid diuersificat habitum, diuersificat potentiam: habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliques speciales actus, & tamen quælibet

ars operatiua considerat & finem, & id, quod est ad finem. Nam ars gubernatoris considerat quidem finem, vt quem operatur: id autem quod est ad finem, vt quod imperat, e contra vero nauifícatiua considerat id quod est ad finem, vt quod operatur: id vero quod est finis, vt ad quod ordinat id quod operatur, & iterum in vnaquaque arte operatiua est, & aliquis finis proprius, & aliquid quod est ad finē, quod proprie ad illā artē pertinet.

Notationes circa Articulum.

19 *Prima conclusio.* Conclusio prior est, *Si voluntas capiatur pro facultate ipsa, non solum est finis, sed etiam eorum, quæ sunt ad finem.* Posterior conclusio. *Si voluntas sumatur pro actione volendi, voluntas tantum dicitur esse finis, non mediorum.* *Secunda conclusio.*

Primo dubitatio. Circa textum S. Tho. primo dubitat Caiet. quid intelligat S. Tho. nomine voluntatis in titulo articuli: respondet aūt, noīe voluntatis in titulo intelligi actū voluntatis, qui est velle, nō facultatē ipsam, sicut ēt in articulo præcedenti, conceditque, secundum, & tertiū argumentum contra hunc sensum proponi. Et certe de articulo præcedente dubitari non potest, in eo, & in titulo ipsius capi voluntatem pro affectu volendi: verum cum in hoc articulo distinguat S. Tho. voluntatē in facultatem, & actionem, & secūdum vnamquamque acceptionem suo modo respondeat, videtur in titulo confuse pro vtroq; voluntatē vsurpasse: alioqui, sicut in præcedēte, nulla præmissa distinctione, respōdet, in hoc ēt responderet: cū igitur distinguat, videtur in titulo confuse accepisse. Et sane, si secundū, & tertium argumentum recte inspiciantur, non contendūt probare voluntatem, hoc est, affectum volendi versari circa finem, non circa media, sed plane procedunt de volūtate ipsa sumpta pro facultate. Ex quo perspicue sequitur, ita etiam in titulo vsurpari.

20 *Secūda dubitatio Caietanus.* Secundo dubitat Caiet. n. quomodo media nō sint secundum se appetibilia, cum tamen dicat S. Tho. contineri sub per se obiecto voluntatis, & respondet, esse quidem appetibilia per se, nō primo, sed secundo hoc est, in se habere rōnem bonitatis, qua fiūt appetibilia, nēpe bonitatē vtilis, sed nihilominus nō posse appeti, nisi prius finis appetatur, quia gratia finis bona sunt, & ita gratia illius appetibilia: ac si diceret, media sunt per se appetibilia, quia in aliquo modo dicēdi per se cōueniētes, vt appeti possint, sicuti colori, vt videatur, nēpe in quarto modo, sed non sunt propter se appetibilia, hoc est, gratia sui, sed gratia alterius: neque enim idē sunt per se, & propter se, vt constat, ille aūt modus loquendi *per se primo, & per se secundo*, non video, quomodo in præsenti locum habeat, illi. n. sunt duo modi dicendi per se, quos affert Arist. 1. Poster. c. 4. hanc vero difficultatē de appetibilitate mediorū, ex professo tractauimus supra dispu. 1. an vero media ex sua bonitate vtilis habeant aliquādo rationem finis, vel sint aliqui finis intermedij, qui gratia sui, & gratia alterius amentur, diximus disput. 4.

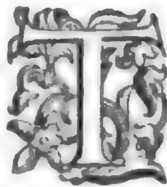
Tertia dubitatio. Tertio dubitat Caiet. vtrū sit eadē volūtas finis, & eorum, quæ sunt ad finem, an diuersa: vtrum eodem affectu, & actu velimus media, & finem, an diuerso, hoc tamen disp. 33. differendum est.

An sit aliquis affectus voluntatis, qui nec sit finis, nec eorum, quæ sunt ad finem.

DISPVT. XXXII.

De actu medio inter fruitionem, & vsum varie sentiunt Scotus, & Gregorius.

CAPVT I.



Tametsi Caiet. in proœmio huius quęstionis existimet, Scotum de hac re ex professo disputasse & expresse docuisse, esse aliquē medium actum inter actum circa finem, & actum circa media, nihilominus in alio sensu lōge diuerso hanc quæstionem ille tractauit, & in ea sententiam suam tulit, vt inferius patebit. Referemus tamen in hoc c. quid ipse sentiat, & Greg. qui ex aduerso ei se opposuit: & deinde in sequente controuersiam in eo sensu definiemus (de ea .n. ex professo nihilominus differendum erat infra q. 11.) vt tandem in 3. cap. difficultati propositæ, quæ propria est præsentis art. respondeamus. 1 *Caietan.*

Scot. igitur in 1. dist. 1. q. 3. quærit, an detur aliquis actus medius inter fruitionem, & vsum, non inter voluntatem finis, & mediorum, & §. *quantum ad primū*, respōdet hoc modo: Quemadmodum in intellectu est duplex actus assentiēdi alicui vero complexo, vnus, quo assentimur propter se, vt principiis, alter, quo assentimur alicui vero pp aliud vt conclusioni: ita in voluntate sunt duo actus, alter, quo volumus aliquid propter se, alter, quo volumus aliquid propter aliud. Nam 6. Ethic. c. 3. dicitur, id, quod in mente est affirmatio & negatio, in appetitu esse prosecutionem & fugam: sicut ergo in intellectu est affirmatio propter se, & propter aliud, ita etiam in voluntate est affirmatio propter se, & propter aliud. Est tamen discrimen inquit Scotus, primum quidem, quod in intellectu hi actus distinguuntur ex natura ipsa obiectorum, inter quæ quoddam est propter se verum, & intelligibile, quoddam autem propter aliud, in voluntate autem non item: cum enim ex voluntatis libertate pendeat referre vnum in aliud, & non referre, ex illa, non ex diuersitate obiectorum prouenit distinctio eorum actuum, quos diximus. *Sententia Scoti.* 2 *Discrimen inter actus aliquos intellectus & voluntatis.*

Deinde est aliud discrimen, quod in intellectu non est alius assensus, præter illos duos, quia nulla est alia euidentia, aut veritas in obiectis, quam principij, & conclusionis, ex quibus desumitur diuersitas actuum ipsius intellectus: in voluntate aūt est medius quidā alius actus præter illos duos, eo quod voluntati potest ostendi obiectum aliquod ita absolute bonum, vt non appareat sub ratione boni propter se, nec sub ratione boni propter aliud: nihilominus voluntas, quæ sua est libertas, illud appetat, nec tamen inordinate, absq; eo, quod fruatur tali obiecto propter se, aut illud velit relate ad aliud. Ex quibus non colligit Scotus, esse actum medium inter volūtatem finis, & mediorum quacunque ratione, sed inter fruitionem, & vsum, quod longe diuersum est: talis aūt voluntatis affectus in sententia Scoti est affectus cuiuscunq; peculiaris virtutis, & honesti obiecti, quod actu nō refertur in Deum finem vltimum. Cum Scoto sentiūt Ocam in 1. distin. 1. quæstione 1. dub. 1. post 3. concl. Maior q. 1. concl. 3. in argumentis contra ipsam, Gab. quæst. 1. art. 1. notat. 2. & 3. Aureolus q. 3. art. 1. Petrus Alliacensis in 1. q. 1. art. 1. illatione 3. 3 *Ocam. Maior. Gab. Aureolus. Alias.*

Huius sententiæ vnica ratio est, nam cæteras, quas pro ea addit Gregorius nihil habent momenti: ea vero ratio in eorum sententia supponit tanquam fundamentū, obiectum propriæ fruitionis esse vltimum finem, aut verum, qualis est Deus, aut apparentem, qualis est in quolibet peccato: voluntatem aūt nostrā tantæ esse libertatis, vt possit sibi constituere vltimū finem apparentem, quo libere fruatur, nempe cum prosequitur peccatum. Ex hoc fundamento talis ratio colligitur, Potest voluntas diligere aliquod obiectum, videlicet virtutis moralis, non propter se, hoc est, ita, vt in eo non constituat vltimum finem, *Fundamētum.*

nec

nec ipsum diligat, vt summum bonum, neque etiam ipsum actu referat in vltimum finem, nempe Deum, ergo talis obiecti neque erit vsus, nec fruitio: siquidem frui est vltimi finis, hoc est, summi boni veri, aut apparentis, vsus autem est eius, quod refertur in vltimum finem.

4 *Caietanus. Gregorius. Holcot.* Hanc Scoti sententiam non eodem modo intellectam impugnant Caietanus, & Greg. Caiet. quidem in alio omnino sensu, quam Scotus eam intellexit, Greg. vero eodem prorsus, quo ab Scoto asseritur. Inquit igitur Greg. in 1. dist. 1. q. 1. art. 1. quem sequitur Holcot in 1. q. 4. art. 2. omnem nostram actionem aut esse fruitionem, aut vsum, nec vllam aliam actionem media esse inter has. Probant vero, quia frui est velle aliquid propter ipsum, ita vt nec actu, nec habitu propter aliud appetatur, vti vero est velle aliquid propter finem, vel actu, vel habitu relatum, quod non vellet, nisi vellet etiam si finem, propter quem vel actu, vel habitu illud vult: inter hæc autem duo nō est medius aliquis affectus. *August.* Confirmant ex doctrina Aug. 1. de doctrina Christiana cap. 37. vbi de Deo ita scribit. *Non igitur fruitur nobis, sed vtitur: nam si neque vtitur, neque fruitur, non inuenio, quemadmodum diligat*: putat igitur Aug. non esse medium affectum inter vsum, & fruitionem, cum nesciat, quo alio modo Deus possit nos diligere, quam vsu, aut fruitione: cumque certum sit, Deum no diligere nos fruitione, recte cōcludit diligere nos vsu. Quod vero dicunt prædicti Doctores in sua ratione, illum esse affectū fruitionis, quo aliquid diligitur propter se, ita vt nec actu, nec habitu in aliud referatur, fūdamentum habet in alia opinione Gregor. qua censet omne opus virtutis moralis ex obiecto honesto non esse studiosum, nisi sit propter Deum vel actu, vel habitu. Quare si habitu saltem non referatur, existimat esse peccatum, & secundum doctrinam Aug. quā inferius referimus, esse fruitionem, quia peccatum consistit in fruitione creaturæ: referri autem habitum in Deum in eius sententia est præcessisse aliquem actum
5 circa Deum, quo quis referat omnia opera sua sequentia in ipsum. Ex qua doctrina recte sequitur, omnem affectum voluntatis esse fruitionem, aut vsum: aut. n. diligitur Deus propter se, & ita est fruitio, quia non diligitur propter aliud nec actu, nec habitu: aut diligitur creatura propter Deum actu, vel habitu, vt expositum est, & ita est vsus, aut diligitur propter se ita, vt nec actu, nec habitu diligatur propter Deum, & sic est peccatum, ac proinde fruitio creaturæ.

Prædictas sententias conciliat Gab.

CAPVT II.

Tribus modis referri pōt aliquid in finem.



T has duas oppositas opiniones cōciliet Gab. quæstione illa 1. ar. 1. notatione 3. præmittit ex Scoto in 2. d. 41. quæstione vnica, & Bonau. eadem dist. art. 1. q. 3. in corpore, & in solutione vltimi, tribus modis posse aliquid referri in finē, sicut etiam nos obseruauimus supra disp. 6. c. 1. Primo referri potest actu, quod satis manifestum est. Secundo virtualiter, quando ex cognitione, & voluntate finis aggredimur aliqua media, sed deinde voluntas finis cessat: ad hanc autem relationem, quam Bonau. habitualem vocat, necessarium est, vt ex illa voluntate finis deriuetur voluntas medij, & quamuis actu non perseueret voluntas finis; ex illa tamen deriuetur saltem voluntas primi medij, & ex voluntate primi medij volun-
6 tas secundi, & sic de alijs, vt ita connexione quadam voluntas cuiusq. medij in illam voluntatem finis reduci possit: vt si quis eo fine, vt iret Toletum, equum conduxit, & cepit iter, & deinde prosecutus est recta via sine cogitatione actuali finis, dicitur facere ex illa volūtate, quidquid ex illa remote, connexione tamen quadam per varia opera deriuatum est. Idem docet Ricard. in 2. d. 41. art. 1. q. 2. Tertio modo inquit Gab. re-

fertur aliquid virtualiter in finem, quia suapte natura in illud videtur referri, veluti omnia opera virtutum ex se absque alia recordatione Dei, aut voluntate, & amore erga ipsum ex sua natura in ipsum Deum referri dicuntur, quia sunt iuxta eius volūtatem, & preceptum: & hanc etiam relationem vocat Bonauent. habitualem, diuersam tamen a secunda.

Contra etiam docent Scotus, & Gab. tribus modis aliquid non referri in finem. Primum negatiue, quia nec actu nec virtute refertur, eo quod nulla adest, nec præcessit voluntas referendi. Deinde priuatiue, quia tale est opus, vt non solum non referatur voluntate præsenti, aut præterita, sed neque referri possit. Huiusmodi sunt peccata venialia respectu Dei: nam quamuis maneant cum habitu charitatis, a quo referri possunt cætera bona opera, ipsa tamen peccata venialia nullo pacto referri queunt. Postremo aliquid non refertur contrarie, quia non tantum non refertur ex voluntate præsenti, aut præterita, nec solum referri nequit, sed etiam aufert principiū referendi, qualia sunt mortalia peccata. *Tribus modis aliquid non referri in finem.*

Ex his notationibus contendit Gab. vtramque opinionem conciliare: nam si fruitio (inquit ille) & vsus capiantur latiori significatione, vt fruitio sit actus voluntatis, quo quis appetit aliquid propter se, ita vt nullo modo propter aliud, tunc solum dicetur homo frui creatura, quando peccat, quia tunc ita illam amat, vt nullo ex tribus modis prioribus referat in Deum: at vero si homo diligat opus virtutis, etiam si actu non referat in Deum, dicetur illo vti, quia reuera aliquo modo, nempe tertio illo modo in Deum refert, & ita non esset actus medius inter vsum, & fruitionem, vt dixit Gregorius: neque hoc negaret Scotus, quia bene ipse nouit, opera virtutis aliqua ratione in Deum referri. Atque hoc pacto dictum illud Aug. lib. 83. quæstionum quæstione 3. humanam peruersitatem in hoc esse, vt fruatur vtendis, & vtatur fruendis, recte exponi potest: quia iuxta ea, quæ diximus, nullus dicitur frui creatura, quando diligit eam secundum virtutem, sed potius ea vti, quia illam aliquo modo in Deum refert, nempe tertio illo modo, eo quod, suapte natura Deo placet tale opus. 7 *Conciliatio Gabrielis.*

Cæterum Scotus contendit inter fruitionem, quæ est vltimi finis, qui secundum rei veritatem vltimus est, aut secundum affectum hominis, vt fieri solet in peccato, & inter vsum, quatenus est voluntas expresse referendi aliquid in vltimum finem verum, vel secundum affectum, dari aliquem actum medium, nempe virtutis, id quod mea quidem sententia nemo negare potest. Itaq. inter Scotum, & Greg. quatenus de vsu, & fruitione loquuntur, ex sententia Gabr. parua vocum, non magna rerum dissensio est, cum Scotus solum appellet vsum creaturæ voluntatem, quę actu refert ipsam creaturam in Deum, Greg. vero etiam appellet vsum amorem rei creatæ, quæ in Deum habitu refertur, sed cum reuera Greg. postulet, referri opus virtus in Deum, non tantum sua natura, sed etiam ex relatione præcedēte, vt sit bonum, & vsus, vt disp. 190. ostendemus, aliqua etiam inter ipsum Greg. & Scot. de re ipsa dissensio est. In Aug. vero mihi non cōstat, an solus amor creaturæ, qui actu refertur in Deum, dicatur vsus, an etiam ille, qui tertio illo modo, nempe habitu, hoc est, suapte natura in Deum refertur, dicendus etiam sit vsus: hoc tamē certum mihi est in Aug. peruersitatem semper esse, cum aliquid diligitur pp se & ita eo fruimur, quod tamen solum erat diligendum pp aliud, vt si quis diligat creaturam propter se ratione commoditatis, quam habet, dicetur frui illa, & peccare ex sententia Aug. quia omnem creaturam debemus amare ratione honestatis secundum virtutē; aut ratione vtilitatis, quam habet ad honestatem, & virtutem, cum ipse non concedat actum indifferentem in indiuiduo, vt videbimus disputatione 52. cap. 6. quam sententiam in ea disputatione examinabimus: in vniuersum tamen hoc uerum est, humanam men- 8 *De mente Augustini quid sentiat auctor.*

tem tunc perperàm agere, quoties vtitur fruendis hoc eſt, rebus, quibus frui debebat, & fruitur vtendis, hoc eſt, rebus, quibus vti ſolum dicebat.

De Deo ſi loquamur quid ſentiat Aug.

Si autem de Deo loquamur, apud Auguſtinum re ipſa certum eſt, non eſſe in Deo alium actum præter vſum, & fruitionem, quia duo tantum genera rerum diligit, aut ſeipſum, & ſic fruitur ſe ſummo bono, aut ceteras res creatas, aut poſſibiles, & has omnes diligit propter ſeipſum tanquam propter finem, & eas reſpicit propter aliud, vt prima parte, diſputatione 82. capite ſecundo, oſtendimus: quare rectè intulit, Deũ nobis vti, quia nobis non fruitur, eo quod reſpectu Dei nõ videtur alius actus medius inter fruitionem, & vſum; inde tamen non ſequitur, ex ſententia Auguſtini idem in nobis dicendum eſſe, quia non omnia, quæ rectè amamus præter Deum, diligimus actu propter ipſum, tanquam propter vltimum finẽ, ſicut
10 Deus diligit cetera omnia expreſſe propter ſemetipſum. Ex his omnibus infertur, aliam eſſe quæſtionem inter Gregorium, & Scotum, quam putauit Caietanus: nam Caietanus exiſtimauit eam eſſe, an daretur actus medius inter voluntatem & finis, & mediorum, in quo ſenſu quid reſpondeat Caietanus, & quid verum ſit, ſequenti capite videbimus.

Caietan.

Non poſſe eſſe actum medium inter voluntatem finis, & mediorum, vera ſententia eſt.

CAPVT III.

Vera ſententia dicit inter volũtatẽ mediĩ & finis nõ dari mediũ



IN controuerſia igitur propoſita de actu medio inter voluntatem finis, & mediorum, hoc eſt, inter voluntatem alicuius appetibilis propter ſe, & alicuius appetibilis propter aliud, in quo ſenſu Caietanus putauit etiam a Scoto diſputari, rectè docet ipſe Caietanus, & cum eo ceteri recentiores Theologi, non poſſe eſſe actum aliquem, qui non ſit finis, aut mediorum. Notat tamen ipſe, finem bifariam dici poſſe, aut in actu exercito, aut in actu ſignato, vocat ipſe finem in actu exercito, quidquid gratia ſui appetitur, quia honeſtum, aut delectabile eſt (hæc enim duo genera bonorum, non appetuntur gratia alterius, ſed gratia ſui) ita tamen, vt actu non moueat ad electionem aliquorum mediorum. Finem vero in actu ſignato appellat id, quod non ſolum appetitur gratia ſui, ſed etiam cuius gratia alia etiam media actu appe-
11 tuntur: vt enim oſtendimus ex Ariſtotele diſputatione 3. capite ſecundo, finis duo habet, & quod ipſe nullius alterius gratia, ſed ob ſuã bonitatem ſolam ametur, & quod cetera gratia ipſius appetantur, &, vt ibidem probauimus, finis nondum intellligitur habere integram rationẽ finis, & cauſare in ſuo genere actu, donec moueat ad quærendum alia gratia ſui. Quare, cum ſolum appetitur gratia ſui, ſolum videtur finis quaſi in actu primo, quem neſcio, quare Caietanus appellauerit in actu exercito, cum nondum exerceat cauſalitatem finis.

Hoc tamen omiſſo, de quo iam ſupra diſputatum eſt, non dari actum medium inter voluntatem finis priori illo modo, & voluntatem mediorum, manifeſte probatur, quia appetibile propter ſe, & appetibile propter aliud ſine vllo medio opponuntur, non quia opponuntur contradictoriè, neque enim appeti propter ſe ſignificat expreſſe negationem, ſicut neque eſſe a ſe, ſed quia appeti propter ſe idem eſt, quod ſua bonitate abſolute appeti, abſolute autem appeti aliquam negationem conſequentem denotat, nempe non relate ad aliud appeti. Adde etiam, quod cum appetibile ſit bonum, & omnia genera bonorum ſint ſolum tria, nempe delectabile, honeſtum, & vtile, vt ſupra diſputatione 1. capite ſecundo, diximus, & duo priora habeant bonitatem finis, & ſolum vtile bonitatem mediorum, ſequitur affectus voluntatis ſolum eſſe aut circa bonitatem finis, aut circa bonitatem mediorum, nec eſſe poſſe medium aliquem affectum.
Ceterum, cum duo illa bona priora poſſint appeti gratia ſui ſine ordine ad media, quibus comparentur, & cum ordine ad media, quia finis dupliciter conſiderari poteſt, efficitur, vt præter voluntatem finis in actu ſignato, hoc eſt, cum ordine ad media, & voluntatem mediorum aliquis alius affectus eſſe poſſit, nempe finis abſolute gratia ſui ſolum conſiderati. Hæc autem, quæ diximus ex Caietano, Scotus nunquam negauit, cum in alio longe diuerſo ſenſu quæſtionem tractet. Quare non eſt, cur Caietanus etiam in hoc ſenſu ipſum intelligat, & quodammodo defendere conetur: quo autem pacto inter ſe hæc tria comparentur bonum, appetibile, finis, notauimus ex profeſſo, diſput. 3. cap. 3. 12

Finis, & gratia ſui ſine ordine ad media, & cum illo conſiderari poteſt.

Ceterum obiiciet aliquis hoc modo: Poteſt intellectus conſiderare rationẽ boni abſtractam a bono vtili, delectabili, & honeſto: ergo poteſt voluntas huiuſmodi bonum appetere. Hanc autem rationem boni neque gratia ſui, neque gratia alterius appetere poteſt, ac proinde erit affectus ille medius inter affectũ circa finem, & circa medium. Reſpondeo primum, intellectum non poſſe concipere rationem quandam communem his tribus bonis, quæ diximus, quia analogicè hæc tria dicuntur, analogis autem non datur conceptus communis, vt 1. parte diſputatione 114. cap. 1. notaui. Deinde dico, etiamſi talis ratio communis concipi poſſet, nihilominus fore, vt nõ eſſet actus medius inter duos aſſignatos, quia ſi ratio illa boni moueret, & non relate ad aliud, moueret gratia ſui, ſi autem relate ad aliud, moueret gratia alterius: inter relate autem, & non relate, non eſt medium, ergo neque eſſet medius ille actus.

Obiectio.

Solutio prima.

Alia ſolutio.

ARTICVLVS III.

Vtrum voluntas eodem actu moueatur in finem, & in id, quod eſt ad finem.



AD tertium ſic proceditur. *Videtur, quod eodem actu voluntas feratur in finem, & in id, quod eſt ad finem: quia ſecundum Philoſophum, Vbi eſt vnum propter alterum, ibi eſt vnum tantum: ſed voluntas non vult id, quod eſt ad finem niſi propter finem: ergo eodem actu mouetur in vtrumque.*

Inf. q. 12. ar. 4. co. & 3. d. 14. ar. 2. q. 4. cor. Et veri. q. 2. ar. 14. et ad 3. lib. 3. topi. c. 2. parum à prin. to. 1

Præterea. Finis eſt ratio volendi ea, quæ ſunt ad finem, ſicut lumen eſt ratio viſionis colorum: ſed eodem actu videtur lumen, et color: ergo idem eſt motus voluntatis, quo vult finem, & ea quæ ſunt ad finem.

Præterea. Idem numero motus naturalis eſt, qui per media tendit ad vltimum, ſed ea, quæ ſunt ad finem, comparantur ad finem ſicut media ad vltimum. Ergo idem motus voluntatis eſt, quo voluntas fertur in finem, & in ea, quę ſunt ad finem.

Sed contra. Actus diuerſificantur ſecundum obiecta, ſed diuerſæ ſpecies boni ſunt finis, & id quod eſt ad finem, quod dicitur vtile. Ergo non eodem actu voluntas fertur in vtrunque.

Reſpon-

Respondeo dicendum, quod cum finis sit secundum se volitus: id autem quod est ad finem, inquantum huiusmodi non sit volitum nisi propter finem: manifestum est, quod voluntas potest ferri in finē, inquantum huiusmodi, sine hoc quod feratur in ea quæ sunt ad finem sed in ea, quæ sunt ad finem inquantum huiusmodi, non potest ferri nisi feratur in ipsum finem sic. Ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, scilicet vno modo absolute secūdum se, alio modo sicut in ratione volendi ea, quæ sunt ad finem. Manifestum est ergo, quod vnus & idem motus voluntatis est, quo fertur in finem, secundū quod est ratio volendi ea, quæ sunt ad finem, & in ipsa quæ sunt ad finem. Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolute & quandoque præcedit tempore. Sicut cum aliquis primo vult sanitatem, & postea deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum, vt sanetur, sic etiam & circa intellectum accidit. Nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod voluntas fertur in finem, vt est ratio volendi ea, quę sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod quandocunque videtur color, eodem actu videtur lumen, potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color, & similiter quandocunque quis vult ea quę sunt ad finem, vult eodem actu finem, non tamen è conuerso.

Ad tertium dicendum, quod in executione operis ea, quę sunt ad finem, habent se vt media, & finis vt terminus: vnde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, & nō pertingit ad terminum: ita quandoque operatur aliquis id, quod est ad finem, & tamen non consequitur finem, sed in volendo est è conuerso: nam voluntas per finem deuenit ad volendum ea, quę sunt ad finem: sicut & intellectus deuenit in conclusiones per principia quę media dicuntur. Vnde intellectus aliquando intelligit medium, & ex eo non procedit ad conclusionem: & similiter voluntas aliquando vult finem, & tamen non procedit ad volendum id, quod est ad finem.

Ad illud vero, quod in contrarium obijcitur, patet solutio per ea quę supradicta sunt: nam vtile & honestum non sunt species boni ex ęquo diuisę, sed se habent sicut propter se, & propter alterum: vnde actus voluntatis in vnum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum: sed non è conuerso.

Notatio circa Articulum.

13 *Prima conclusio.* *Secunda cōclusio.* *S. Tho.*

Prior conclusio, *Vnus actus est, quo voluntas fertur in finem absolute consideratum, & alter, quo fertur in media.* Posterior conclusio, *Idem actus est, quo voluntas fertur in finem, vt rationem volendi media, & in ipsa media.* Id ipsum quærit S. Tho. infra q. 12. art. 4. & eodem prorsus modo respondet.

Caiet. in hunc articulum notat, S. Thom. in titulo vsurpare voluntatem pro actu, quem voluntatem vocamus, non pro facultate, qui in tota hac quæst. loquitur de illo, & voluntatem pro eo vsurpat. Verum, quamuis actus voluntatis circa finem secundum se dicatur voluntas, tamen in titulo huius articuli, & in corpore non vsurpatur uoluntas a S. Thom. pro tali actu: constat enim, talem actum non versari circa finem, & circa media, cum ex sententia omnium actus circa finem absolute consideratum sit distinctus ab actu circa media, actus autem circa finem relate consideratum ad media, non dicitur communiter voluntas, sed intentio. Præterea non quærit S. Tho. an sit eadem voluntas finis, & medij, sed an voluntas eodē actu moueatur in finem, & in media, & sub distinctione respōdet, voluntatem fieri posse eodem actu, & diuerso: voluntas autem quæ dicitur ferri eodem actu, & diuerso, non est actus, qui dicitur voluntas, sed facultas ipsa. *De mente S. Th. quid Caiet. dicat.*

Vtrūm sit idem actus, quo volumus media, & finem, an diuersus.

DISPVT. XXXIII.

Duæ opiniones Scholasticorum.

CAPVT I.



Diuersæ in hac controuersia finisse videntur opiniones, quas vt melius examinemus, & ad cōcordiam, si fieri possit, reducamus, principio præmittenda est distinctio quædam finis, de qua sæpius a nobis in hac 1. 2. & 1. parte, & in 3. lib. de adorationis disp. 1. dictum est. Ex ea enim statum præsentis controuersiæ exacte intelligemus, & rationes singulas opinionum facile examinabimus. Finis igitur duplex est, alter *cuius gratia*, nempe bonum delectabile, aut honestum, quod alicui concupiscimus: hæc enim duo genera bonorum propter se tantum amari possunt, vt præcedenti disp. cap. ult. diceбamus: alter uero finis est persona, cui bonum illud concupiscimus, quia omne bonum est alicui bonum, & ideo omne bonum, quod concupiscimus, alicui concupiscimus, similiter etiam medium, quod est bonum utile, nempe ad consequendum finem, est alicui personæ bonum, nempe ei, cui etiam finis bonus est. Nunc igitur quæstio non est. Vtrum sit idem actus uoluntatis circa finem, *cuius gratia*, qui est bonum delectabile, aut honestum, & circa finem *cui*, an diuersus: iā enim ostendimus 1. p. d. 84. c. 2. & in hac 1. 2. d. 14. c. 4. & 3. lib. de adorat. disp. 1. c. 6. uno, atq; indiuiduo actu amoris diligi bonum delectabile, aut honestum, & personam, cui illud bonum esse iudicatur: atque in eo duplicem esse respectum, alterum ad bonum, ratione cuius dicitur amor concupiscentiæ, alterum ad personam, ratione cuius dicitur amor amicitiæ. Quæstio igitur proposita est de fine, *cuius gratia*, hoc est, de bono honesto, aut delectabili, & de medio, hoc est, de bono vtili, Vtrum eodem, an diuerso actu diligantur: nam finis, *cuius gratia*, non est medium respectu finis *cui*, ut patet ex dictis. Præterea, quęstio non est in eo casu,

1 *Lib. de adoratione.*

Eodē actu amari finē cuius gratia & cui.

casu, cum quis nihil cogitans de fine, neque expresse illum volens eligit aliquid propter finem, vt dicunt, virtualiter, quia cępit ex voluntate finis operari, &
2 deinde perseuerat in electione medij deriuata ex voluntate finis, vt præcedenti disp. c. 2. dicebamus, sed quæstio est de intentione finis, quæ perseuerat cum electione mediorum, an sit idem actus cum ipsa electione.

Prima opinio. S.Thom. In præsenti vero controuersia hoc modo explicata communis Scholasticorum opinio videtur, quam S. Tho. in hoc artic. duabus illis conclusionibus expressit, nempe, finem absolute consideratum diuerso affectu voluntatis amari, quam media, finem autem, vt est ratio volendi media, eodem omnino indiuiduo affectu, & actu voluntatis amari, ac ipsa media. Hoc modo cum S.Tho. in præsenti quæst. loquuntur Cōrad. Caiet. & recentiores nonnulli Thomistæ in hunc articulum. Bonau. in 2. dist. 38. in 4. dub. circa textum. Ægid. eadem d. art. 3. Ricard. artic. 3. q. 4. Durand. q. 3. Capreol. in 1. d. 1. q. 1. art. 3. post solutionem secundi argumenti contra 4. conclusionem: his etiam annumera Ocamum in 1. d. 1. q. 1. dub. 2. Gabr. q. 1. artic. 1. notatione 2. circa finem, Maiorem q. 2. Petrum Alliacensem in 1. q. 2. quæ est circa primam distinctionem illat. 4. Holcot. in 1. q. 4. ar. 3. in principio. Hæc sententia sic vniuersim intellecta confirmari potest primo auctoritate Arist. 3. topic. c. 2. loco 30. vbi cum dixisset plura bona esse magis eligibilia, quam pauciora, excipit ab hac regula plura bona, quorum vnum est propter alterum: *Nihil enim* (inquit ipse) *eligibilius vtraque, quam vnum, vt sanum fieri, & sanitas, quam sanitas, eo quod sanum fieri propter sanitatem eligimus*: per sanum fieri intelligit Arist. media, quibus comparatur sanitas. Cum ergo dicat Aristot. plura illa bona, quorum vnum est propter aliud, non esse magis eligibilia, quam vnum, videtur asserere illa proprie solum esse vnum: cumque media appetamus propter finem, tanquam vnum bonum, vno actu, & non pluribus appetemus.

Conradus. Caietan. Recētiores. Bonauent. Ægid. Durand. Capreol. Ocam. Gabriel. Maior. Petrus. Alliacen. Holcot. Aristot.

Deinde ratione cōfirmatur. Præterea prædicta opinio confirmari potest ratione: primum, quia quoties media appetuntur propter finem, ipse finis est ratio, propter quam appetantur media, sed non potest aliquid appeti propter aliud, tanquam propter rationem, nisi simul eodem actu appetatur id, quod est ratio: ergo nec media appeti possunt, nisi simul cum eis, & eodem actu finis appetatur. Porro autem rationem appetendi aliquid, simul, & eodem actu appeti cum ego, cuius est ratio, probāt nonnulli exemplo visus, qui videt colorem ratione luminis, & sensibile commune ratione proprij eodē actu, & vtrumque vt quod, & inde inferunt, eodem actu debere appeti medium, & finem, vtrumque vt
3 *Secundo.* quod. Deinde probant, quia cum quis desiderat vindictam de inimico, eodem actu fertur in vindictam, & in inimicum, & cum quis desiderat bonum amico, eodem actu fertur in bonum, & in ipsum amicū, & in vtrumque vt quod: ergo eadem ratione, cum quis diligit media propter finem, eodem actu fertur in media, & in finem vt quod.

Notatio To[...]rum. Addunt tamen recentiores nonnulli Thomistę, vt hanc sententiam tueantur, quādo appetitur medium propter finem, etiam si vtrumque sit obiectum, quod vocant, vt quod, finem non appeti, vt quod, ratione propriæ bonitatis, quam habet, sed quatenus tribuit medijs bonitatem, vt appetantur: in quo autem differant bonitas finis secundum se, & bonitas finis, quatenus tribuitur medijs, aut que pacto eadem bonitas his duabus rationibus consideretur non explicant.

Secūda sententia. Altera sententia huic opposita est, intentionem finis, & mediorum esse duos actus diuersos non solum
4 quando finis absolute secundum se sine ordine ad media diligitur, sed etiam quando appetitur vt acquirendus per media, ita vt vnus actus sit voluntas finis acquirendi per media, alter vero sit mediorum ad acquirendum finem. Ita docent Greg. in 1. d. 1. q. 1. artic. 2. & Marsi. in 1. q. 4. art. 1. dub. 2. circa finem artic. quorum rationes inferius asseremus, eorum enim sententia nobis maxime probatur, vt sequenti cap. ostendemus, eamque cum communi, quam docuit S.Tho. conciliare conabimur. *Greg. Marsil.*

Vera sententia.

CAPVT II.



Mihi vero hæc sententia Gregorij semper placuit, eiusque fundamēta multo firmiora visa sunt, tametsi communis opinio, quam initio commemoraui, quæ huic videtur opposita, facile etiam cum ea concordare possit; sententia vero Gregorij in vniuersum sic confirmatur. Primo quidem auctoritate Augustini 11. de Trinitate cap. 6. vbi sic ait, *Voluntas ergo videndi finem habet visionem, & voluntas hanc rem videndi habet finem huius rei visionem. Voluntas itaque videndi cicatricem finem suum expetit, hoc est, visionem cicatricis, & ad eam vltra non pertinet: voluntas enim probandi vulnus fuisse, alia voluntas est, quamuis ex illa religetur, cuius item finis est probatio vulneris: & voluntas videndi fenestram finē habet fenestra visionem, altera enim est, quæ ex ista connectitur voluntas per fenestram videndi transeuntes, cuius item finis est visio transeuntium.* Quem locum pro hac parte affert Magister in 2. d. 38. cap. vltimo, nihil tamen in hac quæstione audet definire. Verba tamen Augustini adeo sunt manifesta pro sententia Gregorij, vt qui in hac re non audeat aliquid definire, etiam non audeat Augustini sententiā tueri: contra vero, qui dixerit non esse duos actus, & voluntates, alteram circa finem, alteram circa media, nō dubitet Augustino aduersari. Nam voluntas videndi cicatricem comparatur cum voluntate probandi, an fuerit vulnus illius cicatricis, sicut voluntas medij cū voluntate finis, & contra, voluntas probandi, an fuerit vulnus, cum voluntate videndi cicatricem, nimirum, quando aliquis videt eo animo, vt experiatur, an fuerit vulnus: eodem modo comparantur voluntas videndi fenestram, & voluntas per fenestrā videndi transeuntes, & tamen August. plane affirmat esse diuersas voluntates, cum inquit, esse aliam, & aliam. *Probatur primo auctoritate Aug.* 5 *Magist.*

Neque refert, quod Augustinus vnicuique ex his voluntatibus tribuat suum finem, vt propterea non dicamus ipsum loqui de voluntate medij, & finis, sed existimemus loqui de duabus volūtatibus circa duos fines, quoniam Augustinus hoc loco per finem nihil aliud intelligit, quam obiectum voluntatis proximū, etiamsi illud sit medium ordinatum ad finem, quale respicit semper electio. Loquitur enim de voluntate videndi cicatricem, non quomodocunque, sed vt ipso visu experimentum capiatur, vtrum fuerit vulnus, an non: sic autem voluntas videndi cicatricem non habet pro fine, *cuius gratia*, ipsam visionem cicatricis, sed probationem, & experimentum vulneris, habet tamen pro obiecto proximo, tanquam medium relatum ad finem, ipsam visionem cicatricis: idem dicendum est de voluntate videndi fenestrā. Respondebit fortasse aliquis, ita quidem esse, quod attinet ad obiecta harum voluntatum, sicut hactenus dictum est, nihilominus Augustinum nō loqui de voluntate finis, quatenus appetitur cum ordine ad media, sed de voluntate finis absolute considerati, quo pacto auctores etiam prioris sententiæ ingenue fatentur esse alteram voluntatem finis, & alteram mediorum. Verum hoc responsum ex verbis ipsius Augustini facile refellitur. Loquitur enim de volūtate finis, quatenus cum medijs connectitur, hoc est, quatenus respicit finem per media comparandum: nam de voluntate probandi vulnus, ad quam dicit referri voluntatem videndi cicatricem inquit. *Quamuis ex illa religetur*, nempe *Obiectio. August.* 6 *Solutio.*

ne ex voluntate videndi cicatricem: idem dicit de voluntate videndi transeũtes, nempe eam connecti cum voluntate videndi fenestram, ergo non loquitur de voluntate finis absolute considerati.

7 *Ratione cõfirmatur primo prædicta sententia.* Secundo prædicta sententia confirmatur, quia voluntas finis est causa volendi, & eligendi media, & finem, per voluntatem, & desiderium sui est causa finalis eligendi media, ergo alia est voluntas finis, quam mediorum: eadem enim voluntas respectu diuersorum non potest esse causa sui ipsius, nec finis per eandem voluntatem potest esse causa eligendi media. *S. Thom.* Hac ratione vsus est Sanctus Thomas prima parte quæst. 19. artic. 5. vt probaret diuinæ voluntatis non posse assignari causam secundum veram rationem causæ finalis: quia quoties quis vno, & eodem actu vult media, & finem, velle finem non est vere realis causa volẽdi media, ac proinde nec finis erit vere causa realis. Cumque Deus eodem actu velit finem, hoc est, seipsum, & media, hoc est, cætera omnia, quæ vt media cum eius essentia comparantur, efficitur, vt non sit in ipso vere causa finalis, quæ secundum rem causæ sit. Quare, si in nobis idem contingeret, vt vno, & eodem actu indiuiduo secundum rem appeteretur finis, & media, sequeretur in nobis non esse vere causam finalem respectu interioris affectus voluntatis, hoc est, non diceretur voluntas velle aliquid propter finem tanquam propter causam vere realem. Nec satis est, si dicatur in nobis quidem posse appeti finem actu distincto ab appetitione mediorum, quando videlicet appetitur absolute secundum se, quia, vt sit causa appetendi media, debet appeti relate ad media in vniuersum, & confuse: alioquin, si absolute, & secundum se tantum appetatur, nunquam erit efficax causa appetendi media.

8 Adde, quod non semper contingit præcedere voluntatem finis absolute considerari, sed interdum simul tempore appetitur finis, qua ratione respicit media, & eliguntur media, & tunc nihilominus verum est, quod docet Sanctus Thomas quæst. sequenti articulo 3. & 4. *S. Thom.* voluntatem informatam volitione finis, seu intentione, mouere se ad exercitium electionis mediorum, imo ex voluntate finis voluntatem nostram reducere seipsam de potentia ad actum volendi media, tanquam ex causa. Comparat etiam, & ibidem 1. parte quęst. illa 19. art. 5. finem primis principijs, vt, sicut prima principia sunt causa cõclusionis, ita etiam finis per sui desiderium sit causa reducendi voluntatem ad actum appetendi media: quodsi vno, & indiuiduo actu amaretur finis, & medium, non posset dici voluntas mouere seipsam.

Secũdo confirmatur. Hæc etiam ratio confirmari adhuc potest, quia non tantum solet præcedere voluntas finis absolute considerati electionem medij, verum etiam voluntas finis acquirendi per media vniuersim, & confuse, non determinando medium aliquod; hanc autem voluntatem sequitur consultatio de aliquibus medijs, & post hanc fit electio singularis medij: impossibile autem est, esse eundem actum intentionis circa finem, qui præcessit consultationem, & electionis, quæ ex consultatione orta est, & tamen intentio illa non est finis absolute considerati, sed finis relati ad media in vniuersum. Quare, sicut auctores priori sententiæ concedunt, voluntatem finis absolute considerati sine ordine ad media realiter distingui ab electione medij, quia tempore præcessit, eodem modo concedere debent distingui intentionem finis relati ad media continuo ab electione mediorum, quia talis intentio tempore etiam præcedit electionem.

9 *Volunt, & finis esse cõditionẽ, sine qua non eligendi media, ait Durand.* Cæterum Durand. in 2. distin. 24. quæst. 2. num. 25. censet, voluntates finis, quę distinguitur ab electione mediorum, non esse causam eligendi media, sed tãtum esse conditionem, sine qua non. & quæ non possit simul mouere cum electione mediorum: nam cum electione mediorum solum manet volũtas finis, quę eadem est cum electione. Verum absque fundamento est, quod Durandus asserit, voluntatem finis tantum esse conditionem electionis, si enim ea posita, ponitur electio, & ea ablata, aufertur electio, quid, obsecro, deesse potest, vt dicatur vera causa, & non tantum conditio? alioquin, si, prout libet, solum liceret asserere hanc esse conditionem, idem de quacumque alia causa dicere possemus. Ex eo autem constat voluntatem finis non esse conditionem, sed veram causam, quia non comparatur per accidens cum electione, quam respicit, sed per se, sicut principium illius, secus atque motus, quo fit propinquus ignis materiæ: ille enim tantum remouet impedimentum distantiæ, ac proinde per accidens operatur ad calefactionem, intentio autem per se, cum tribuat speciem ipsi electioni, & cum ea per se connexionem habeat. Quod autem fieri nequit sine alio, cum quo connexionem habet per se, illud habet non tantum vt conditionem, sine qua non fieret, sed etiam vt causam, neque tantum intentio finis se habet respectu electionis, sicut se habet voluntas respectu motus secundũ locum, ideo enim voluntas non est causa motus secundum locum, tametsi sine ea motus esse non possit, sed solum iuuat per naturalem connexionem potentiarum, quia, vt dicemus d. 34. c. 3. in motu secundum locum non respondet aliqua ratio ipsi voluntati, tanquam propriæ causæ, at vero in electione, cum speciẽ sumat ex ordine ad finem, respondere potest aliquid intentioni, tãquam propriæ causæ, sicut in conclusione respondet principijs. 10

Tertio eadem opinio probatur, quia intentio finis eodem modo comparatur cum electione mediorum, sicut primum principium cum conclusione, & eodem modo mouetur voluntas ad eligendum mediũ ex voluntate finis, sicut mouetur intellectus ex notitia principiorum ad notitiam conclusionis: notitia autẽ principiorum distinguitur a notitia conclusionis, ergo eodem modo voluntas finis a voluntate mediorum. Hac comparatione principiorum cum conclusione vtitur S. Thom. quæstione sequenti art. 3. vt probet eodem modo se reducere voluntatem ad electionem mediorum ex voluntate finis, sicut intellectus se reducit ad notitiam conclusionum ex notitia principiorum: sentit igitur vtrobique esse eandem rationem distinctionis, & causæ mouentis. *Tertia ra.* *S. Thom.*

11 *Quarta ratio.* Quartum id ipsum ostenditur, quia si intẽtio finis, & electio non distinguerentur secundum rem, non possemus in eodem actu distinguere adhuc secũdum rationem tanquam actus diuersos electionem ab intentione, sed in ipsa electione essentialiter includeretur ratio etiam intentionis: aut ostendant nobis, si placet, quo pacto electio distingui posset ab electione. *Solutio.* Dices hoc modo distingui: idem actus, vt fertur in finem acquirendum per media, est intentio, vt autem est in media vt vtilia ad finem acquirendum est electio. *Impugnatur.* Verum, si hi varij respectus non sufficiunt, vt efficiant actus diuersos, nullo etiam modo sufficient vt in eodem actu secundum rationem distinguant electionem ab intentione: nam respectus finis in electione necessario includitur, & respectus mediorum in intentione finis, ratio enim electionis est velle media vt vtilia ad finem: cumque secundum oppositam sententiam eodem actu, quo appetuntur media vt vtilia ad finem, appetatur ipse finis, vt sit ratio appetendi media, & alio modo intelligi non possit electio, efficitur, vt in ipsa electione includatur respectus appetentis finem, ac proinde etiam includatur intentio: aut si intelligimus appeti media vt vtilia ad finem, etiam non volito fine, fieri etiam potest, vt sit vnus actus appetendi media vt vtilia, quo non appetatur ipse finis, ac proinde, vt sint duo actus distincti secundum rem voluntas mediorum, & voluntas finis. Eodem modo distingui non potest in eodem actu intentio finis ab electione medij, quia si voluntas acquirendi finem per media ita respicit finẽ, vt etiam respiciat media, tanquam volita, efficitur, vt in eadem ratione intentionis finis includatur voluntas mediorum 12

rum

rum, & electio: aut si intelligere ita possemus voluntatem finis cum ordine ad media, vt non sint volita media, fieri etiam potest, vt diuerso actu appetatur finis cum ordine ad media, & media cum ordine ad finem, in quorum priori appetatur finis, non tamen media, in posteriori vero media, non tamen finis.

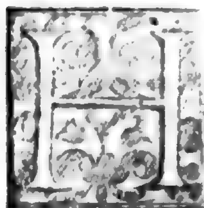
Obiectio. At dicat aliquis, sicut in eodem actu, quo volumus alicui bonum, distinguimus duplicem respectum, alterum ad personam, ex quo dicitur amor amicitiæ, alterum ad bonum, ex quo dicitur amor concupiscentiæ, sic etiam in eodem actu, quo diligimus media, & finem, distinguere possumus duplicem respectum, alterum ad finem, ex quo dicatur intentio, alterum ad

Solutio. media, ex quo dicatur electio. Respondeo, in eodem actu, quo volumus alicui bonum, non distingui a nobis duos actus secundum rationem, quia non sunt duo amores, sed in eodem actu, qui dicitur amor, distinguitur duplex respectus, ex quo amor ipse varie denominatur. Ideo autem non distinguitur duplex actus in vno amore, quia non est duplex res volita vt obiectum, sed est vnum obiectum, & vnum bonũ: nam ex bono concupito, & persona, cui concupiscitur, fit vnum obiectum integrum, eo quod nec perso-

23 na per se, nec bonum per se possit terminare affectũ, vt cap. vltimo ostendemus. At vero, si electio, & intentio sunt vnus actus secundum rem, saltem in eo distingui debent duo actus secundum rationem, & non tantum duo respectus eiusdem actus, eo quod est duplex obiectum volitum, nempe finis, & medium, & ita electio, & intentio sunt duo actus, saltem secundum rationem: hoc autem modo, hoc est, secundum rationem distingui ad huc non possunt, vt superius probatum est, si est vnus actus secundum rem, ergo multo melius est eos reipsa distinguere.

Concordia duarum priorum opinionum.

CAPVT II.



Hactenus solum in vniuersum probauimus intentionem, & electionem esse duos actus re ipsa diuersos, tametsi media relate ad finem eligantur, & finis cum respectu ad media sub intentionẽ cadat. Nunc vero, si fieri potest, in concordiam reuocemus duas oppositas opiniones, quas initio memorauimus & S. Thomam ita interpretemur, vt nostræ sententiæ, quam sumus sequuti, & ex ipsius principijs manife-

24 ste deduximus, non contradicat. Cuius rei gratia notandum est id, quod diximus, & fusius confirmaui disp. 1. cap. 2. nẽpe, media ea ratione, qua media sunt, habere in se primarie suam bonitatem distinctam a bonitate finis, quæ in eo posita est, vt sint vtilia ad finem, ideoq; nobis conuenientia, & bona sunt, quatenus vtilia ad finem: quare eorum bonitas non est absoluta, sed relata. Ratione huius bonitatis dicuntur per se appetibilia, tametsi non sint propter se, & gratia sui, sed gratia alterius, hoc est, gratia finis amabilia, nempe supposita voluntate finis, & mouente ad ipsorum appetitionem. Ita ergo in se habent bonitatem vtilis, vt illa non sit formaliter bonitas finis, sed vtilitas ad finem, & ad finis bonitatem: differt enim bonitas relata ad finem a bonitate ipsius finis, nihilominus hæc bonitas mediorum, tanquam relata ad finem, connotat bonitatem finis, tãquam id, ad quod

Secundo notandum. refertur. Deinde notandum est, rem bonam, quæ est finis, bifariam posse considerari, & appeti. Primum absolute, quatenus res bona est, honesta, aut delectabilis, nec gratia alterius, nec tanquam aliquid acquirendum per alia. Deinde appeti potest relate, quatenus subest medijs, quibus acquiri potest, & ad illa saltem confuse, & in vniuersum refertur. Priori modo non habet expressam, & formalem rationem causæ finalis, quæ dicitur *cuius gratia*, posteriori modo iam dicitur expresse causa finalis, vt diximus supra disp. 3 c. 2. & appetitur cum ordine ad media, sed nõ ratione mediorum.

Ex his duabus notationibus possemus in bonum sensum priorem sententiam interpretari, & conciliare aliquo modo cum posteriori: dicimus itaque duobus modis appeti posse finem, & duobus etiam modis appeti media, vno modo directe, &, vt dici solet, in recto, altero modo non directe, &, vt dici solet, in obliquo, hoc est, potest amari finis, vt res bona, & hoc est directe cũ relatione tamen ad media, & tunc media dicuntur directe & in obliquo amari, hoc est, non ipsa media, sed finis cum ordine ad ipsa. Contra etiã, media possunt appeti vt bona, & vtilia ad finem, & sub hunc amorem formaliter, & directe non cadit finis, vt res dilecta, sed ordo ad finem, & ita indirecte, & in obliquo in finem fertur voluntas, quæ directe, & in recto tendit in media. Concludamus igitur hoc modo, vt medium, & finis directe appetantur, & voluntas in vtrumque directe feratur, necessarij sunt duo actus, alter, quo velimus finem, alter, quo velimus media, qui explicantur his verbis: volo media, quia volo consequi per illa finem, & volo per hæc media consequi finem. Verum in quocunque ex his actibus est voluntas vnius in recto, nimirum finis, aut medij, & alterius in obliquo. Nam cum volumus media in recto, volumus illa cum ordine ad finem, hoc est, quatenus vtilia ad finem, tametsi eodem actu non volumus expresse directe finem. Præterea, cum volumus finem relate ad media, eodem actu volumus finem directe, & media in obliquo, & hac ratione explicare possemus priorem sententiam S. Thomæ, & aliorum, cum dicunt, eundem esse actum circa media, & circa finem: alia vero ratione difficile explicari, & defendi potest, nam voluntatem finis, & electionem mediorum esse duos actus voluntatis distinctos, iam satis supra cap. 1. probatum est: & sane non video, qua ratione id negari possit, quando voluntas fertur in finem prius non absolute consideratum, sed relatum ad media confuse, & in vniuersum, vt eo capite notaui.

Quod vero attinet ad mentem Sancti Thomæ, ego non dubito ab hac nostra interpretatione non multum dissentire: nam quod ipse in hoc articulo, & infra quæstione 12. articulo 4. affirmat, eundem esse actum circa finem, & circa media, potest eo modo, quem diximus, explicari, nunquam enim asserit Sanctus Doctor electionem medij, & intentionem finis esse vnum actum secundum rem: imò vero, vbi deberet id asserere, nempe in articulo 4. quæstionis 12. occasione tertij argumenti, oppositum videtur plane docere: argumentum enim contendebat probare, intentionem finis cum voluntate eius, quod est ad finem, non esse idem, quia electio, & intẽtio sunt duo actus voluntatis diuersi. Respondet autem his verbis. *Ad tertium dicendum, quod motus, qui est vnus subiecto, potest ratione differre secundum principium, & finem, vt ascensio, & descensio, sicut dicitur 3. Physicorum text. 21. sic igitur, inquantum motus voluntatis fertur in id, quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio: motus autem voluntatis, qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea, quæ sunt ad finem, vocatur intentio, cuius signum est, quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis ijs, quæ sunt ad finem, quorum est electio*, hæc S. Tho. Vbi disertis verbis affirmat intentionem, & electionem esse duos actus. Primo dicit eodem modo differre, quo differunt ascensio, & descensio: atqui ascensio, & descensio per eandem viam propter diuersum principium, & finem, sunt diuersi motus secundum rem. Auctoritate vero Aristotelis ex 3. Physicorum vtitur Sanctus Thomas, non vt ostendat diuersum esse motum secundum rem ascensum, & descensum: neque enim Aristoteles tractat eo loco de ascensu, & descensu,

Margin notes (right column): 15 *Ratio conciliandi duas prædictas sententias.* — *Vnus est actus medij in recto & finis in obliquo & contra.* — 16 *Quid sentiendum de mente San. Thomæ.* — 17

ascensu, sed de via, per quam ascenditur, & hanc dicit esse eandem Thebis Athenas, & Athenis Thebas, sicut est eadem via a fine in media, & a medijs in finem quemadmodum autem non est idem motus secũdum rem ascensio, & descensio, ita neque electio, & intentio, quia fiunt per eandem viam inuerso ordine, sicut ascensio, & descensio.

S. Thom. Deinde electionem, & intentionem ex sententia S. Thomæ distingui secundum rem, etiam colligo ex eadem solutione, quia ait huius inditium, & signum esse, quod intentio aliquando est sine electione medij determinate, sed tantum ad media confuse: tunc autem planum est non esse idem cum electione: neque tunc est intentio finis absolute considerati, sed relati ad media confuse; ergo non tantum existimat Sanctus Thomas tunc distingui actum circa finem, & circa media, quando actus circa finem fertur in finem absolute, sed etiam quando fertur in ipsum relate: putat igitur illud indicium ad hoc nobis deseruire, vt intelligamus intentionem, & electionem re ipsa inter se differre. Cum vero inquit in ea solutione, motum, qui est vnus subiecto, posse differre secundum principium, & finem, & indicat hoc modo differre electionem, & intentionem, per vnum subiecto nõ intelligit vnum secundum rem, sed vnum vnitate viæ, aut spatij materialis: nam ascensus, & descensus non sunt vnus motus secundum rem, sed vnum vnitate viæ, aut spatij: eodem modo electio, & intentio, quia fiunt supra media, & finem tanquam supra spatium, seu potius tanquam circa materiam, inuerso tamen ordine, dicuntur vnus motus subiecto, hoc est, materia, circa quã, cum tamen re ipsa differant.

18 Notandũ. His omnibus addendum est, eodẽ modo esse vnum actum circa finem in recto, & circa medium aliquod singulare in obliquo, hoc est, circa finem, vt relatum ad hoc medium particulare, sicut diximus, esse circa finem relatum ad media in vniuersum, & ratio est eadem. Idemque tamen dictum puta de principijs, & conclusionibus, nempe esse semper diuersos actus intellectus, quia sunt diuersæ propositiones in eodem syllogismo, nihilominus principia posse a nobis dupliciter considerari: vno modo absolute, & secundum se, altero modo cum relatione quadam ad conclusiones: & conclusiones similiter: quare eodem modo de illis, atque de voluntate finis, & medij philosophandum est.

Diluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT IIII.

19 *Soluitur argumentum ex testimonio Aristo. sumptum.*



Iam vero solum superest, vt dissoluamus argumenta, quę 1. cap. adduximus pro priori sententia, ea enim contendunt probare intentionem, & electionem in vniuersum semper esse eundem actum. Ad testimonium igitur Arist. quod ibidem allatum est, respondeo, eum non dixisse, vbi diligitur vnum propter aliud, vtrumque diligi vno, & eodem actu, sed tantum dixisse, ibi non esse magis amabilia plura bona, quæ ad vnum referuntur, quam illud vnum, ad quod referuntur, quia cum media non appetantur gratia sui sed gratia finis, non dicuntur plura media magis amabilia, quã ipse finis, quæ duo longe diuersa sunt. Hanc autem assignauit exceptionem illius regulæ, quam ibi statuerat, nempe plura bona esse magis amabilia, quam vnum, ex quo nihil probari potest pro priori sententia.

Solutio primæ rationis. Ad priorem rationem respondeo, finem, quidem esse rationem volendi media, nihilominus non appeti eodem actu, quo appetitur medium: nam illa solum ratio dicitur cadere sub eundem actum cum obiecto, cuius est ratio, quæ est forma tribuens ipsi obiecto esse formale obiecti, vt possit terminare actionem potentiæ, veluti color tribuit parieti esse coloratũ, vt sit obiectum visus, quia obiectum non terminat vllũ actum potentiæ, nisi quatenus in se habet illam rationem formalem obiecti: at vero ratio, quæ non tribuit obiecto, tanquam forma, esse formale obiecti, sed mouet tanquam causa extrinseca, & tanquam primum principium, & obiectum primarium, ad actum circa secundarium obiectum, non necessario cadit sub eundem actum cum obiecto secundario, quemadmodum in intellectu principia mouent ad conclusiones, & tamen non cadunt sub eundem actum, quia conclusiones habent in se suam propriam veritatem, & entitatem distinctam a veritate principij, sed quia illam habent relate ad prima principia, aut saltem intellectui relate apparet, ideo intellectus moueri nequit ad assensum illatum, nisi præmisso assensu principiorum. Eodem modo, cum media in se habeant suam rationem bonitatis distinctam a bonitate finis, nempe vtilitatem, hac sola ratione terminant integræ actum voluntatis, qui dicitur electio: certum quia hæc bonitas est relata ad aliam bonitatem, nempe ad bonitatem finis, gratia cuius esse dicitur, non potest terminare actũ volendi, nisi præmisso appetitu, & voluntate finis, tamen finis non cadit sub eundem actum, quia non tribuit formalem rationem boni ipsis medijs, ratione cuius fiant amabilia, sed solum vt primum appetibile mouet. 20

Hic quæret aliquis, quo pacto intentio finis sit causa electionis, siquidem diximus, esse duos actus, & vnum esse alio priorem. Nonnulli Thomistæ arbitrantur intentionem non esse causam electionis efficientem, sed mouere ad electionem, vt obiectum cognitum ex eo enim (inquiunt) quod intellectus cognoscit voluntatem manere in intentione finis, & repræsentat voluntati media, mouetur voluntas ad electionem alicuius medij. Hæc tamen sententia mihi non probatur, quia vt voluntas eligat, nõ requiritur cognitio reflexa, a qua repræsentetur voluntati, ipsam adhuc manere in intentione, vt eligat medium, sed ex ipsa intentione permanente, naturaliter oritur inquisitio de medijs: deinde vero iudicium, & tandem electio. Neque existimo, electionem oriri ex intẽtione per connexionem tantum sine efficacitate, sicut dicemus infra de facultatibus externis, quarum operationes pendent a voluntate, non vt ab efficiente, sed per connexionem quandam, sed pronuntio cum Gregorio in 1. dist. 1. q. 1. artic. 2. in confirmatione 1. conclusionis electionem oriri ex intentione, sicut ex efficiente. nam quamuis vera sit doctrina, quam trademus disp. 34. cap. 3. nempe cum aliquis effectus secundum omnem rationem reducitur sufficienter in vnam, aut duas causas, non posse nouam aliquam causam, quidquam in eo operari: tamen huic nostræ opinioni prędicta doctrina non obstat, quia sola nuda voluntas non potest esse causa efficiens electionis, eo quod per electionem media appetantur vt vtilia, non vt secundum se absolute bona, & ita noua hæc ratio vtilis postulat in voluntate priorem illam voluntatem finis, cuius est influere, & mouere ad electionem. 21 *Quomodo intentio sit causa electionis.* *Vera sententia dicit esse causam efficientem.*

At dicat aliquis, sufficere nudam voluntatem cum cognitione medij vtilis, vt sit integra causa efficiens electionis: intentionem autem se habere vt conditionem. Respondeo, cognitionem non esse causam efficientem vllius actus voluntatis, vt dicemus disp. 36. & ideo cum nuda voluntas non sit causa electionis, dicendum est, esse simul cum intentione: apprehensionem vero medij concurrere ex parte obiecti. 22 *Obiectio.* *Solutio.*

Obiiciet aliquis deinde, quia aliquo modo in nobis est electio sine actuali intentione finis, solũ quia præcessit, vt constat in multis exemplis, ergo intentio non efficit electionem. Respondeo, vt aliquid tãquam vtile a nobis ametur, quod fit per electionem, semper amari relate ad aliud, saltem confuse, quod habeat rationem finis, etiamsi intercedat alterum medium magis

gis propinquum, cum vero manet in nobis electio propinquioris medij sine expressa, aut confusa notitia finis, & illa mouet ad electionem remoti medij, tunc illud medium propinquius, ad quod referuntur alia media, & ad ipsum relata eliguntur appetiti, tanquam quoddam delectabile, aut commodum secundum se, quia impossibile est, vt vtile ad aliud appeti, nisi cognoscatur, & appetatur illud, ad quod refertur vt vtile. Verbi causa, cum quis desiderat occidere hominem, qui est Toleti, & ad hoc, vt propinquum medium eligit ire Toletum: deinde, vt eat Toletum, eligit currum, sed, dum tractat de conducendo curru, nihil cogitat de homicidio, etiam confuse, saltem apprehendit hoc, quod est ire Toletum, vt quoddam delectabile, ad quod eligit currum.

Mediū quo possit appeti non stante intētione finis.

Redargutio.

Adde, quodsi hoc argumentum probaret, intentionem non esse causam efficientem electionis, probaret etiam neque intentionem mouere ad electionem per cōnexionem quandam, quia quoties vna operatio oritur ab alia per hanc connexionem, cessante priori, cessat posterior, sicut cessante voluntate cessat motus exterior membrorum, sic ergo cessante priori intentione, cessaret omnis electio. Præterea, sæpenumero manet prior intentio, saltem confuse, quia primum medium, quod mouet, semper mouet, vt vtile ad aliquid confuse, licet nō vt vtile ad talem finem peculiarem expresse. & hoc necessarium est, vt voluntas, quæ erat electio, maneat sub ratione electionis.

23 *Solutio secundæ rationis sententiæ.*

Ad posteriorem rationem dico, eodem actu indiuiduo ferri voluntatē in finem, *cuius gratia*, & in finem *cui*, hoc est, in bonum delectabile, aut honestum, & in personam, cui bonum illud concupiscitur, diuersa tamen ratione, vt locis citatis explicuimus: inde tamen non recte colligi, electionem, & intentionem non esse duos actus. Ratio vero est, quia cum nō possimus intelligere, versari aliquem actum tantū circa personam per modum complacentiæ, nisi aut volendo eam nobis tanquam delectabilem, aut alia ratione nobis bonam, vel volendo illi bonum, ideoque nunquam intelligamus separari secundum rem complacentiam personæ ab appetitione boni: non possumus asserere, esse duos actus complacentiæ personæ, & boni concupiti. Cæterum, cum voluntas finis recte intelligatur a nobis separari ab electione, & eam præcedere, nō solum voluntas finis absolute considerati, sed etiam relati ad media, qua ratione dicitur intentio, vt plane fatetur S. Thom. q. 12. art. 4. ad 3. recte inde colligimus, voluntatem finis etiam relati ad media distingui ab electione mediorum.

24 *Ratio Gregorij ad probandum actum circa finē, & medium distingui.*

Ex hac vero doctrina sequitur, rationem, qua vtitur Greg. tertio loco ad probandum actum circa finem, & circa medium distingui, quamque ex professo capit. 2. prætermisi, nullius esse momenti. Ratio autem illius est huiusmodi, Si electio, & intētio essent idem actus, sequeretur aliquādo esse eundem actum odiū, & amorem, quia aliquando nolumus seu odio habemus aliquid propter aliquem, quem amamus, vt peccatū propter Deum, ex quo fieret, vt idē esset actus nolitionis, & volitionis secundum rem, quod videtur absurdum: siquidem hæc duo contraria sunt, vt in eundem actum coalescere nequeant, multo magis quam albedo, & nigredo in eandem qualitatem. Hæc igitur ratio friuola est, cōcedimus itaque cum Capreolo loco citato ad 4.

25 cum Caiet. in hoc articulo, & cum Maiore loco etiam allegato, & cum alijs recentioribus in hunc articulum eundem actum secundum rem posse esse odiū, & amorem relatum ad diuersa, quia, vt recte admonet Caiet. infra quæst. 29. art. 2. cum nolumus alicui malum, aut odio habemus malum illius ex complacentia ipsius personæ, hic actus refertur ad malum odio habitū per modum fugæ, & respectu illius dicitur odium abominationis, & refertur etiā ad personam, & respectu huius se habet affirmatiue, & per modum complacentiæ, & est amor amicitiæ, quia eandem rationē habet, velle alicui bonum ex complacentia ipsius, & nolle illi malum ex complacentia etiam ipsius, itaque sub eundem actū cadere potest respectus odij, & abominationis, & respectus amoris amicitiæ, vt explicatum est.

Ratio autem huius est, quia cum malum, quod est obiectum fugæ, sit alicui malū, & alia ratione malum intelligi non possit, ex malo, & persona sit vnum integrum obiectum affectus, & eodem modo dicēdum de bono cōcupito personæ, quia omne bonum est alicui bonum, & ita respectus odij abominationis, & amoris amicitiæ semper sunt in eodē actu, sicut respectus amoris amicitiæ, & concupiscentiæ. Cæterum respectus odij inimicitiæ eiusdem personæ cum respectu amoris amicitiæ ipsius non potest cadere sub eundem actum, eo quod hi duo respectus debent ferri in eandē personam diuerso modo consideratam, & vnius consideratio ab alia separari potest, ac proinde ex duplici consideratione duplex actus voluntatis oriri debet. Idem, & eadem ratione dicendum est, de respectu odij abominationis, & amoris concupiscentiæ circa rem, quam alicui personæ velle possemus, & nolle, velle quidem vt bonam, & nolle vt malam: consideratam sub diuersa ratione: nempe, non posse hunc duplicem respectum in eundem actum conuenire, sicut cadere potest duplex ille respectus amoris amicitiæ, & concupiscentiæ, odij abominationis, & amoris amicitiæ: hi enim inuicem ordinantur, & necessario connectuntur, illi autem nō vt ex dictis patet. Porro autem hos duos respectus in eodem actu odij, aut amoris non esse duas entitates, quas vocāt partiales, sicut etiam, si vnus esset actus circa finem, & medium, non possent esse duæ entitates ex natura rei distinctę, sed sola ratione, ostendemus disputatione 51. cap. 1.

Ratio.

Amor amicitia, & odium inimicitiæ nō possunt in eundem actum coalescere.

26

27 *Illatio contra sententiam Thomistarum.*

Postremo ex dictis infertur, sententiam eorū Thomistarum, qui affirmabāt, vt retulimus in 1. capite, esse eundem actum circa finem, & circa media, eo tamen actu non appeti finem secundum propriā bonitatem, sed quatenus efficit, vt media appeti possint, secū manifeste pugnare, quoniam vel finis propria sua bonitate tribuit medijs, vt possint appeti, vel hoc tribuit finis aliena bonitate: certe, si finis tribuit medijs rationem boni, vt appetantur, sicut supponunt hi Doctores, nolentes concedere medijs propriam bonitatem vtilis ad finem, id non potest finis tribuere aliena bonitate, sed sua propria, quasi informando ipsa media, vel alia ratione: quocunque autem modo id efficiat, si media hoc modo ab ipso fine bona effecta appetuntur, necesse est, vt appetatur ipse finis in medijs inclusus, aut si non appetitur secundum propriam bonitatem, nō appetitur, vt finis est, ac proinde non versabitur idem actus circa media, & circa finem, prædicta igitur opinio secum pugnantia docet. Porro autem media non reddi amabilia ab ipso fine, tanquam a forma, sicut paries efficitur visibilis a colore, sequitur ex notatione priori posita in 3. cap.

QVÆSTIO IX.

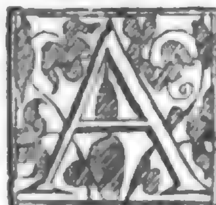
De motiuo voluntatis, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de motiuo voluntatis.

Et circa hoc quæruntur sex.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum voluntas moueatur ab intellectu.



AD primum sic proceditur. *Videtur, quod voluntas non moueatur ab intellectu: Dicit enim Augustinus super illud Psalm. 118. Concupiuit anima mea desiderare iustificationes tuas. Præuolat intellectus, sequitur tardius,*

Inf. q. 17. ar. 1. & 1. q. 82. ar. 4. Et veri. q. 22. ar. 1. & 2. & q. 22. art. 11. Et mal. q. 6. ar. 2. co. & ad 13 & q. 6. cor. & ad 10. & 12.

dus, aut nullus effectus: scimus bonum, nec delectat agere. Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moueretur: quia motus mobilis sequitur motionem mouentis, ergo intellectus non mouet voluntatem.

Præterea. Intellectus se habet ad voluntatem, vt demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitiuo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non mouet appetitum sensitiuum: imo quandoque ita nos habemus ad ea, quæ imaginamur, sicut ad ea, quæ imaginamur, quæ in pictura nobis ostenduntur: ex quibus non mouemur, vt dicitur in lib. de anima. Ergo neque etiam intellectus mouet voluntatem.

Psal. 118. ser. 8. non procul à fi. 10 8.

Lib. 2. tex. 154. to. 2.

Præterea. Idem respectu eiusdem non est mouens, & motum. sed voluntas mouet intellectum, intelligimus enim quando volumus: ergo intellectus non mouet voluntatem.

Sed contra est; quod Philosophus dicit in 3. de anima, quod appetibile intellectum est mouens non motum: voluntas autem est mouens motum.

tex. 54. tomo 2.

Respondeo dicendũ, quod in tantum aliquid indiget moueri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura, oportet enim, vt id, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid, quod est actu: & hoc est mouere. Dupliciter autem aliqua vis animæ inuenitur esse in potentia ad diuersa. Vno modo quantum ad agere, vel non agere: alio modo quantum ad agere hoc, vel illud: sicut visus quandoque videt actu, & quandoque non videt, & quandoque videt album, & quandoque videt nigrum. Indiget igitur mouente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium, vel vsum actus, et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est, ex parte subiecti, quod quandoque inuenitur agens, quandoque non agens: aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus: motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo, & cum omne agens agat propter finem (vt supra ostensum est) principium huius motionis est ex fine: & inde est, quod ars, ad quam pertinet finis, mouet suo imperio artem ad quam pertinet id, quod est ad finem. sicut gubernatoria ars imperat nauifactiuæ, vt in 2. Physic. dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis, & ideo ex hac parte voluntas mouet alias potentias animæ ad suos actus: vtimur enim alijs potentijs cum volumus: nam fines, & perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Semper autem ars, vel potentia, ad quam pertinet finis vniuersalis, mouet ad agendum artem, vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis sub illo vniuersali comprehensus: sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune scilicet ordinem totius exercitus, mouet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem vnius aciei, sed obiectum mouet determinando actum ad modum principij formalis à quo in rebus naturalibus actio specificatur: sicut calefactio à calore. Primum autem principium formale est ens, & verum vniuersale, quod est obiectum intellectus, & ideo isto modo motionis intellectus mouet voluntatem, sicut præsentans ei obiectum suum.

q. 1. ar. 2.

tex 25. tomo 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur, quod intellectus non moueat: sed quod non moueat ex necessitate.

Ad secundum dicendum, quod sicut imaginatio formæ sine æstimatione conuenientis, vel nociui, non mouet appetitum sensitiuum: ita nec apprehensio veri sine ratione boni, & appetibilis: vnde intellectus speculatiuus non mouet, sed intellectus practicus, vt dicitur in 3. de anima.

tex 46. & seq. to. 2

Ad tertium dicendum, quod voluntas mouet intellectum quantum ad exercitium actus, quia & ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub vniuersali bono, vt quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quæ est ex parte obiecti intellectus, mouet voluntatem: quia & ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub vniuersali ratione veri, & sic patet, quod non est idem mouens, & motum secundum idem.

Prior conclusio est, *Voluntas mouet ceteras facultates sibi subiectas quoad exercitium.* Posterior conclusio, *Intellectus mouet voluntatem quoad specificationem ex parte obiecti determinans actum per modum proponentis obiectum.*

Dubitatio circa textum.

Antequam de doctrina huius articuli, quod attinet ad omnes eius partes, ex proposito disputemus, examinanda est prius ratio, qua vtitur Sanctus Thomas, vt probet doctrinam suam: mouet enim Caietanus dubitationem circa illam propositionem, quam assumit Sanctus Thomas (licet non sit in textu verbis.) *Id, quod est in potentia ad agendum, & non agendum, quod est esse in potentia quoad exercitium: & ad agendum hoc, & illud, quod est esse in potentia quoad specificationem, indiget motore quoad duo, & quoad exercitium, & quoad specificationem.* Dubitatio autem est huiusmodi, etiamsi verum sit, id, quod est in potentia ad illa duo, indigere motore aliquo qui moueat ad illa duo, tamen non videtur necessarium, vt sit duplex motor, cum ab eodem motore possit passum reduci de potentia ad actũ, vtroque modo. Aqua enim est in potentia ad patiendum, vel non patiendum, ad patiendum hoc, vel illud accipiendo hanc, vel illam formam, & tamen ad vtrunque actum reducitur ab eodem agente, nempe a calore, vt patiatur, quæ alias non pateretur, & vt taliter patiatur, nempe, calore in se recepto, ergo ex hac propositione sic intellecta non potest inferre Sanctus Thomas, hominem, qui est vtroque modo in potentia, egere duplici illo principio, altero quoad exercitium, altero quoad specificationem, hoc igitur modo conclusiones articuli non possunt probari. 28

Præmittitur dubitatio.

Vt hanc difficultatem dissoluat Caiet. solita sua subtilitate notat esse quasdam potentias, quæ solo suo actu reducuntur ad exercitium, & specificationem, & huiusmodi inquit esse omnes potentias naturales, quæ non subduntur imperio voluntatis. & has potentias tam actiuas, quam passiuas reduci ad exercitium, & specificationem 29

Dissoluitur ex mente Caietani.

ficationem suo tantum actu, tam vt actione, quam vt passione: quasdam vero potentias esse, in quibus exercitium proprijs actus distinguitur ab ipso actu, huiusmodi autem potentias esse quibus vtimur, cum volumus, & has inquit Caiet. indigere duplici motore, altero quoad exercitium, altero quoad specificationem: cum vero ait, in aliquibus potentijs distingui exercitium proprij actus ab ipsa actione per exercitiũ, non intelligit actionem ipsam potentiæ reductã ad actum hæc enim non distinguitur ab ipso actu, sed per exercitiũ intelligit vsum actus, vsus autem est effectus quidam voluntatis, de quo dicemus infra d. 47. applicans potentias omnes subditas voluntati ad operandũ, qui distinguuntur ab operationibus ipsarum facultatum. Cum vero ait, facultatem aliquam esse in potentia ad agendum, & non agendum; ad agendum hoc, & illud, non loquitur respectu proprij actus secũdum se, quasi facultas illa sit in potentia ad actum suum, & ad priuationem illius, sed pro hoc, quod est, esse in potentia ad agendum, & non agendum, intelligit esse in potentia ad actum proprium, vt subest vsui voluntatis, & ad priuationem illius, quæ etiam eodem modo subest volũtati: nam ratione actus voluntatis, qui dicitur vsus actus harum potentiarum, dicitur esse vsus, seu exercitium.

30 *Reijcitur solutio Caietan.*

Hæc tamen subtilitas Caietani non solum non videtur mihi necessaria ad defendendam rationem S. Thomæ, aut propositionem, quam assumit, sed etiam contra regulas bonæ Logicæ eam esse existimo: nam secundum hãc Caietani expositionem propositio expresse intelligenda est de potentijs solum, quæ subduntur voluntati, & vsui illius, hoc autẽ modo in probatione prædictæ propositionis videmur plane, vt Logici dicunt, petere principium: nam, vt probemus voluntatem esse principium mouens quoad exercitium, quæ est prior conclusio articuli, assumimus illam propositionem, *Omnis facultas, quæ est in potentia ad vsum voluntatis, qui dicitur etiam exercitium, indiget aliquo principio mouente, & determinante quoad exercitium.* Adde quod hoc modo ex propositione, in qua distinctè supponimus, voluntatem mouere alias facultates quoad exercitium, colligimus confuse, esse in homine principium aliquod mouens quoad exercitium, ex quo frustra deinde colligemus, hoc principium esse voluntatem, cum iam id aperte supponamus in assumpto.

Vera solutio difficultatis.

Quare ego quidem existimo, propositionem assumptam, quam præmittit Sanct. Thomas in sua ratione, alio modo faciliori esse intelligendam, ex qua optima ratione absque vllo vitio conclusiones prædictę colligi poterũt. Assumpta autem propositio est. *Agẽs, quod secundum se est in potentia ad agendum, & non agendum, ad agendum hoc, & illud: hoc est, agens, quod ex se indifferens est, vt agat, & cesset ab operatione, neque ad vnam harum partium naturaliter determinatur, indiget duplici principio mouente, & determinante, altero, quoad exercitium, altero quoad specificationem.* Et quamuis nulla sit huiusmodi facultas, nisi voluntas, aut alia, quæ subdatur voluntati, nihilominus assumptum id non exprimit, ac proinde pro optimo principio nobis esse potest ad inferendum voluntatem esse primum principium mouens, & determinans quoad exercitium, intellectum vero esse principium mouẽs, quoad specificationem. Sic autem intellecta propositio, quæ in ratione articuli assumitur, videtur verissima, quia vbi aliquod agens est in potentia vtroque modo, videtur indigere duplici principio reducẽte ipsum vtroque modo ad actum.

31 *Agentia naturalia non cessant ex se ab operatione.*

Quod vero Caietanus afferebat in ratione dubitandi de potentijs naturalibus, non est contra prædictam propositionem: illæ namque sunt ex se determinatæ ad operandum semper, & ad vnum genus operationis, vt calor ad calefaciendum, grauitas ad motũ deorsum, neque sunt indifferentes ad vtramque partem exercitij, aut etiam specificationis. Quodsi aliquando cessant ab operatione, & exercitio defectu passi, aut ratione impedimenti, hoc non est ex eo, quod tales potentiæ sint ex se indifferentes, sed ratione externi impedimẽti, ratione cuius dici potest quodammodo hoc genus agentis indifferens ad operandum, & non operandum, quæ est indifferentia quoad exercitium. Cæterum, sicut hæc indifferentia prouenit his potentijs ab extrinseco, ita etiam ipsæ indigent extrinseco motore determinante ad vnam partem, nempe ad operandum applicando materiam, aut tollendo impedimentum, & ad non operandum, subtrahendo illam, aut opponendo impedimentum: agens autem, quod ex se, & ab intrinseco indifferens est, postulat intrinsecum principiũ, vt ad actum reducatur, alioquin ex se non esset indifferens, sed determinatum. 32

Idem iudicium est de sensibus externis.

Id, quod diximus de agentibus naturalibus, vt de calore, eodem modo dictum puta de sensibus externis, quia hæ facultates ex se, & ab intrinseco, quatenus tales sunt, non sunt indifferentes ad operandum, & non operandum, ad operandum hoc, & illud, sed determinatæ. Quodsi non operantur, est defectu alicuius extrinseci, nempe obiecti, aut debitæ oppositionis cum illo. Cumque hic defectus suppleatur vno ex duobus modis, aut ab extrinseco agente applicante obiectum, aut a principio extrinseco per motum localem applicante sensum, vt cum motu palpebrarum applicatur visus, duplex potest esse principium mouens, & determinans hanc indifferentiam: alterum ab intrinseco, per motum localem: alterum ab extrinseco, de quomodo non differimus. De principio autem applicante has potentias ab intrinseco per motum localem eadem ratio est in sensibus externis, atque in alijs facultatibus, quæ subduntur voluntati, de quibus est præsens dubitatio.

33 *In sensibus non subditis voluntati non est duplex principium determinationis.*

Nonnulli tamẽ existimant in sensibus, & non subditis directe voluntati, esse duplex principium, nempe ipsam facultatem secundum se, quæ dicatur mouere quoad exercitium, & speciem obiecti, quæ dicatur mouere quoad specificationem: vocant enim motionem quoad exercitium, operationem secundum rationem genericam, motionem autem quoad specificationem, operationem secundum rationem specificam: falluntur tamen, nec mentem Sancti Thomæ vere assequuntur. Nam indifferentia quoad exercitium non consideratur solum secundum rationem genericã actionis, sed etiam secundum rationem specificam, in eo videlicet, quod fiat illa operatio, aut non fiat: verbi causa voluntas indifferens esse dicitur quoad exercitium, etiam quoad hoc, vt amet Deum, & non amet Deum, & hæc nõ dicitur indifferentia quoad specificationem vllo modo: indifferentia autẽ quoad specificationem est ad amandum Deum, & ipsum odio habendũ, tum etiam ad amandum Deũ, vel amandum aliquid aliud. Habemus igitur ex dictis in homine, qui vtroque modo circa plura indifferens est, esse duplex principium, alterum quoad exercitium, alterum quoad specificationem.

34 *Voluntas est principium mouens seipsam, & alias potentias quoad exercitiũ.*

Porro autem principium mouens se ipsum, & reliqua quoad exercitium, esse voluntatem, optime deducit S. Thom. ex eo, quod tale principium debet esse ex parte subiecti, quod indifferens est ad operandum: ab ipso enim nasci debet determinatio huius indifferentiæ. Nullum autem videtur magis idoneum, & accommodatum, quam voluntas in homine: ab appetitu enim animali videtur hæc indifferentia determinanda, non autem ab appetitu naturali, aut ab ipsa natura, cum hæc sit ex se determinata semper ad vnũ in quouis genere operationis. Præterea principium mouens, & determinans quoad specificationem in homine esse intellectum, probat optime S. Thom. quia specificatio, hoc est, determinatio, vt potius fit exercitiũ, circa hoc obiectum, quam circa illud, & in hanc partem potius, quã in illam fiat motus, prouenit ex varia obiectorum propositione: hæc autem fit per intellectum.

35 *Obiectio.*

Verum obijciet aliquis hoc mõ. Antequam volũtas seipsam, & ceteras potẽtias determinet ad exercitium, necessario debet præcedere ex parte intellectus pro-

positio obiecti qualiscunque illa sit, ergo potius intellectus erit principium mouens quoad exercitiū, quam voluntas, & ita vtraque ratio principij, & quoad exercitium, & quoad specificationem intellectui conueniet. Respondeo vtranque determinationem simul concurrere in eodem actu, quo volūtas vult aliquid, & ad vtranque necessariam esse tanquam priorē propositionem obiecti, nihilominus vere tribui voluntati motionem, & determinationem quoad exercitiū, quia, proposito adhuc obiecto quouis modo, ipsa voluntas ex se determinatur ad volendum, aut non volendum: nā contra quancunq; propositionē obiecti pōt voluntas sistere se, hoc est, non consentire, & nō operari, vt diximus 1. p. dis. 98. c. 1. & dicemus infra dis. 128. c. 5. Quare & reliquæ potentiæ determinantur ad operandum, aut non operandū non virtute intellectus secundū se, quia intellectus per se nō posset eas mouere, sed quatenus id, quod proponit intellectus, volūtas complectitur. Recte igitur dixit S. Th. ceteras potentias determinari ad exercitium a voluntate: quoad specificationē vero dicitur voluntas moueri ab intellectu, & cōsequenter reliquę potentiæ ex voluntate pendentes, quia voluntas exercitiū suū, aut cessationē ab eo circa aliquod obiectū potius, quā circa aliud, determinat iuxta varias obiectorum propositiones, ita vt voluntas semper ad illud moueatur, quod efficacius proponitur, & non ad aliud, vt diximus 1. p. dis. citata, & dicemus infra disp. illa 128. c. illo 5. & disp. 43. c. 2. Idem, atque eadem ratione dicendum est in brutis de appetitu, & sensu, vt appetitus sit primū mouens quoad exercitium, quia licet, proposito obiecto, necessario ab eo moueatur, tamen sensus nō mouet, nec determinat cęteras potentias sola obiecti propositione, vt moueatur, aut non moueatur, quod est mouere quoad exercitiū, nisi quatenus interuenit cōsensus appetitus: merito igitur ei tanquā primo mouenti tribuitur determinatio quoad exercitium.

Solutio.

31

Nec voluntas, nec appetitus sūt primi mouens quoad specificationem.

Cæterum nec voluntas, nec appetitus dicuntur esse primi motores quoad specificationē, etiamsi determinent operationem circa hoc potius obiectum, quam circa illud, quia prima radix huius determinationis est propositio obiecti eo modo, quo diximus, quam sequens volūtas determinat ceteras potētias. Cum vero dicimus, volūtatem esse principium mouendi quoad exercitium, it debet intelligi, non vt eius motioni subsit quęuis potentia adhoc, vt cesset ab omni operatione sua (nam imaginatio non pōt cessare) sed quia quæuis potentia circa quodcunque obiectum potest operari, & non operari, prout voluntati placuerit.

Qua virtute, & modo voluntas moueat cæteras facultates sibi subditas.

DISPVT. XXXIIII.

Alias facultates firmari solum in suis operationibus, dum voluntas eis consentit, putauit Scot. cap. 1.
Voluntatem physice operari motum localem, cæteras autem potentias solum applicare ad suas operationes senserunt nonnulli recentiores. cap. 2.
Verior sententia cap. 3.

Alias facultates firmari solum in suis operationibus, dum voluntas eis consentit putauit Scot.

CAPVT I.

1 Controuersia hæc examinanda est circa doctrinā prioris conclusionis huius articuli, nam cū probatum iam sit, voluntatem esse principium mouens cæteras potentias quo ad exercitium, superest, vt videamus, quo pacto eas moueat, verum efficiendo earum operationes, & cum ipsis facultatibus ad eas cōcurrendo, an alia ratione, in qua quidem quæstione variæ fuere Scholasticorum, qui de ea meminerunt, sententiæ. Prima est Scoti in 2. d. 42. §. *Respondeo ergo*, propositione 3. qui affirmat primum, ea ratione subdi alias facultates voluntati in operādo, quia dum voluntati placet operatio alterius facultatis, vnaquæque firmatur, & perficitur in sua operatione, hoc est, intēsius operatur. Fundamentum vero huius opinionis est huiusmodi. Quoties aliquod agens est principium diuersarum operationum per diuersas potētias, si per diuersas potentias circa idem operetur, intensius, & perfectius operatur, quam si a diuersa etiam distrahatur, quia dum operatur circa idem, virtus agentis videtur magis vnita, ac proinde fortior ad operandum per vnamquanque facultatem: & hæc est ratio a priori: sed præterea a posteriori idem etiam experientia nobis compertum est: anima autem est agens potēs ad varias operationes per varias facultates, ergo si circa idem operetur per varias potentias, intensius per vnamquanque operabitur. Et paulo inferius in solutione 3. docet sufficientem causam intellectionis esse memoriam fęcundam cum specie, hoc est, intellectum cum specie, intellectum tamen cum superiori facultate, vel cum ea, sub cuius ordine essentialiter constituitur, perfectius operari: quia sicut hæ potentiæ mutuo se impedire possunt, si distrahantur ad diuersa, ita etiam perficiunt mutuo has operationes, si circa idem operentur, & eandem rationem esse putat de sensibus comparatis cum intellectu, vt circa idē mutuo se adiuuent: circa diuersa vero se impediant. Deinde subiungit, posse dici alias facultates subdi alio modo motioni voluntatis, ita vt voluntas proxime in intellectum operetur, aut (vt ipse ait) habeant immediatā actionem supra intellectum, & supra alias potentias: hoc tamen difficilius est (inquit ille) nec quidquam aliud in hac re definit. Eodem modo docet facultatem motricem secundum locum, & linguam in loquendo ita subdi motioni voluntatis, vt nullo modo resistat: verum non explicat, verū hæ potentiæ pendeant a volūtate vt ab efficiēte, an alio modo. Postremo affirmat Scot. facultates sentientes exteriores, & potentiā generantē, & vegetātē subdi motioni volūtatis, nō solū ea rōne, qua per motū localē applicari possunt ad operandū, applicato alimento, aut obiecto sensorio, sed et directe eo modo, quo intellectus subditur motioni voluntatis, eo quod hæ potentiæ operari possunt perfectius, & firmari in sua operatione, si voluntas simul cū eis operetur propter rōnem superius assignatam: ex quo infertur, oculum multo melius visurum per eandem lineam ceteris etiam omnibus eodē modo se habentibus, ex eo solum, quod voluntas etiam velit.

Prima pars opinionis Scoti.

2

Secunda pars.

Tertia pars

Cęterū, quāuis verū sit, facultates animæ mutuo se impedire, & iuuare in suis operationibus, vt inferius explicabitur, tñ non est dicendū, eodē modo iuuari, & impediri facultates a seipsis, quo Scotus putauit de voluntate, & alijs potentijs: quare alio modo facultates aliarū potentiarū subdi imperio, & nutui voluntatis necessario fatendū est. Primum quidē, negare nō possumus, potētias mutuo se impedire, & iuuare in suis operationibus: videmus enim impediri nutritionis opus, ne recte fiat, ex eo quod vires animæ cognoscentes nimium suis operationibus incumbant. Verū potētiæ omnes nō se impediunt ex eo solū, quod circa diuersa operētur, imo fieri pōt, vt quæcunq; facultas circa suum obiectū perfecte, & intense exerceat opus suū: quare nec ex eo mutuo se iuuāt, quia circa idē operantur, quinimo accidere pōt, vt vna potentia nimis intense operans circa obiectū alterius, impediat operationē illius circa illud. Etenim, si voluntas, & intellectus nimiū attenderent, vt fieret opus nutritionis potius illud impedirēt, fatigarētur n. facultates sentientes dū intellectus, & volūtas nimiū laborarēt attendēres, vt fieret nutritio: nam quoties intellectus aliquid determinate cogitat, etiā sensus cogitur, & adstringitur,

Reijcitur Scoti sententia.

3

vt id ipſum determinate cogitet, quo (vt experimēto cōſtat) retardatur, ac proinde virtus animæ ad nutritionem, & ad alia opera naturalia remittitur: cōtra vero, ſi ſi aliter ſenſus, & intellectus, atq; voluntas diſtraherētur in alijs rebus, fortius vis nutrix operaretur. Deniq; friuolū eſt, aſſerere vim generantē, & nutrientē, iuuari ex eo, quod volūtas velit, & operetur circa obiectū ipſarū tametſi imaginatio per corpoream aliquā immutationem aliquando imprimat ſemini, & fœtui qualitatē aliquam, ut a ſetum vero imaginatio mulieris. Cæterū vires animæ, intellectus nimirū, & voluntatis, ex eo, quod ad opus generationis attendāt, aut nutritionis, nō iuuāt ipſam facultatē nutrientē, aut generātē. Eodē pacto ego nō ſatis intelligo quā vim habeat voluntas, vt ex eo ſolū, quod ipſa velit, poſſit efficere, vt viſus perfectius videat per eandē omnino lineā, & eodem mō obiecto applicato, niſi quia voluntas efficit aliqñ, vt ſenſus interior non diſtrahatur ad alia cogitandū, cuius attentio multū confert ſenſibus externis, vt circa ſua obiecta operē ur, ſicut inferius ēt dicemus, at vero ipſam voluntatem per ſe aliquid cōferre ad opera harū facultatū, vt omnino commentitium.

4 Cum vero dicimus, facultates animæ mutuo ſe iuuare, & impedire in ſuis operationibus, non eſt ita accipiendū, quaſi vna potētia adiuta ab alia fortius operetur, quia ex ſe poſſet, ſed quia tūc nō impedit quominus totā vim exerat, & effectū totū producat, quem poteſt.

Deinde aliquas facultates noſtras ſubdi noſtræ voluntati alia peculiari rōne, quam prædicta confirmari potēt: nam ſi hac ſola rōne ſubderentur, non eſſet maior rō, ob quā potius diceremus alias facultates ſubdi volūtati, quā ipſam volūtatē cæteris facultatibus, ſiquidē non minus volūtas iuuari pōt ab alijs, quā illæ a voluntate, ſi rō Scoti aliquid valet: animus aūt hominū conceptū eſt, ita aliquas potentias ſubdi volūtati, vt volūtas non eodem mō eis ſubdatur. Hoc ipſum ēt confirmatur ex eo, quod potentia mouens ſecundum locum, quam vocant progreſſiuam, non tm̄ pendet a voluntate vt perficiatur in ſua operatione, & intēſius operetur, ſed ēt, vt ſimpliciter operetur: ſiquidm̄ ſine nutu voluntatis nec minimū motum, aut partē motus efficere pōt. Deniq; Aug. 11. de ciu. c. 8. conſtituit diſcrimen inter ſenſum interiorē, & exteriores, quod exteriores, vt oculus, ſolum parent imperio rationis, quod attinet ad applicationem ſui ad obiectū aut obiecti ad ſe, q; fit per motū localem: ſenſus aūt interior, vt memoria, ita paret voluntati, vt voluntas abſq; vllo alio motu, aut applicatione poſſit ipſum a cogitatione quacunq; auertere: ex quo ēt fit, vt aliquando aliqua videamus, quorum nullam retineamus memoriam, quia memoria ex imperio voluntatis alijs rebus memorandis, & cogitandis tunc erat intenta.

Alio modo ſubd. poten tias inferio res volunta ti, quā putauit Scot.

5

Voluntatem phyſice operari motum localem, cæteras autem potentias ſolum applicare ad ſuas operationes, ſenſerunt nonnulli recentiores.

CAPVT II.



Recentiores vero nōnulli Thomiſtæ alio modo de efficacitate voluntatis inter cęteras facultates hominis philoſophantur. Dicunt n. primum quidem volūtatem ſolū eſſe cauſam applicādi intellectum, & cæteras potentias ſibi ſubditas ad ſuas operationes, excepta facultate motrice ſecundū locum: has aūt potentias ſubditas voluntati dicūt eſſe intellectū, ſenſum, & appetitum. Nā nutrientem, & generantem nullo mō ſubdi voluntati exiſtimant prædicti Doctores: quare vero fit hæc applicatio, aut quare ad hanc applicationē, non aūt ad ipſam actionē concurrat volūtas, nec explicant, nec probant. Notant tñ, hanc ſolam applicationem ſufficere, vt voluntati abſolute tribuamus opera aliarū facultatū, & ipſa dicatur ea efficere.

Prior pars ſententiæ recent. orū.

6 nam quamuis in naturalibus non tribuatur operatio phyſica applicanti cām ad operandum, in moralibus tamen recte tribuitur voluntati applicanti, quia omnia opera moralia pendent ex voluntate, tanquam ex primo principio, & per ſe totius generis mor.

Deinde docent, voluntatem ita efficere motū ſecundum locum, quem progreſſiuum appellamus, vt facultas ipſa motrix tm̄ recipiat in ſe motum, & ſola voluntas eū efficiat, nec ſolum applicet potentiā motricem ad motum: cuius ſententiæ vi fuiſſe Caiet. in lib. 3. de anima c. 6. ſecundum diuiſionem, quam ipſe ſequitur. Hāc aūt partem probat primum ex Ariſt. 3. de anima c. 10. vbi ait, appetitum eſſe potentiam motricem ſecundum locum. Deinde, quia exiſtimat, hanc facultatem motricem ſecundū locum eſſe ſolum paſſiuam, & nullam in ſe habere efficacitatem ad motū, ac proinde totam cām efficientem motum debere eſſe appetitum. Poſtremo, quia ſicut Angelus per intellectum, & voluntatem efficit motum cęli, cui ipſe ſolum aſſiſtit, eodem modo & anima intellectu ſuo, & voluntate mouebit corpus, quod informat.

Poſterior pars.

Horum tñ ſententia mihi nullo modo probatur: primum, quia quamuis in ſenſibus recte poſſimus diſtinguere applicationē præuiā ad operandum ab ipſa operatione, vt ita tribuatur vni cauſæ applicatio, cui non tribuitur ipſa ſenſus operatio tñ nec in intellectu, nec in ſenſu interiori poſſumus explicare, aut intelligere applicationem aliquam diſtinctam omnino ab ipſa operatione: quare ſi voluntas phyſice attingit applicationem harum potentiarum ad operandum, attinget et ipſam operationem. Diuerſam aūt eſſe rationem ſenſuum externorum, & internorum, atq; intellectus, vt in externis poſſit eſſe præuia illa applicatio, in alijs vero non, manifeſtum eſt: nam externi per motum ſecundum locum applicari poſſunt ad obiecta, ſine quibus non poſſunt operari, qui ſane motus ſecundum locum præcedit operationē ipſam ſenſus. Interni autem ſenſus, & intellectus non applicitur prævia aliqua operatione ad ſuas actiones: vel ergo hi Doctores fateantur voluntatem phyſice efficere operationes facultatum ſibi ſubditarum, vel nulla ratione dicunt ſolum eſſe cauſam applicationis.

7 Refutatur prior pars.

Deinde, quod aſſerunt de facultate motrice ſecundum locum in animalibus, plane abſurdum eſt, & primo quidem contra S. Thom. in opuſculo 43. c. 5. vbi ait, appetitus imperat motum ſecundum locū, æſtimatiua autem, facultas motiua exequitur: atque in homine eodem mō ſe habent voluntas, & intellectus ad motum illum, ſicut in brutis appetitus, & æſtimatiua. Secundo eſt ēt contra Ariſt. nam 3. de anima c. 10. poſtquā probauit practicū intellectum cū voluntate eſſe principiū huius motus, tex. 53. diſtinguit tria eſſe, quę mouent hoc genere motus. Primū, quod, non et immotum, vt bonum apprehenſum: ſecundum, quod mouet motum, vt appetitus, motus a bono & mouet: de tertio autem inquit, *Quo vero ſicut inſtrumento mouet appetitus, id iam corpori tribuendum eſt*: concedit igitur in ipſo corpore eſſe vim quandam, qua appetitus vtatur vt inſtrumento. Tertio eſt contra experientiam, nam præter appetitum, ēt in neruis, iuncturis oſſium, & tendonibus vim aliquam, & impetum experimur, qui ex labore, aut ægritudine languidior, & motū integre perficere nō pōt: quod ſi corpus motum nullam efficacitatem haberet ad motū, ſed ſolum paſſiue illū reciperet a volūtate, & intellectu ſequeretur, eadem velocitate poſſe moueri, cū vires deficiunt atq; ſi integræ eſſent. Nam corpus ēt languidum, & infirmū ab angelo eadem velocitate moueri poteſt, qua ab anima mouetur, cum validum eſt, et non alia ratione, niſi quia motus ab Angelo ſolum eſt tm̄ melius recipitur abſq; vlla propria efficacitate, ergo eodem modo ab anima moueri poſſet, ſi totum motum ab ea reciperet abſque propria aliqua efficacitate.

Refellitur poſterior pars primo 8 S. Thom. Refellitur ſecundo. Ariſt.

Reſpondere poſſet aliquis, etenim facultas motrix ſecundum locum non efficiat motum ſecundum locū in nobis,

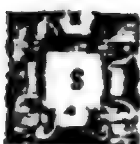
9 Reſponſio.

nobis, nihilominus necessariã esse, vt debitam dispositionẽ ad recipiendum motum, & idẽ non posse nos ita velociter moueri cũ ægritudine debiles sumus, sicut qñ valemus. Verum responsum hoc friuolum est, nam præter quam quod in nobis, vt dixi experimur illam effectricẽ virtutem in mẽbris ad recipiendũ motum secundum locum, nullo mõ videtur necessaria dispositio alia ex parte passi, quam quantitas corporis, & ita angelus absq; vlla alia dispositione æque velociter mouere potest corpus mortuũ, & viuum, languidum, & robustũ: mensura autem efficacitatis solum requirit grauitatem, & molem accommodatam, quia non potest mouere quamlibet. Idem igitur corpus eodem modo graue, siue languidum esset, siue robustum, posset a voluntate eadem velocitate moueri.

Impugnatur.

Verior sententia.

CAPVT III.



SVnt præterea recentiores alij Theologi, quibus placet sententia, quæ asserit, voluntatem nullo ex prædictis modis concurrere ad operationes facultatum sibi subditarum, sed physice cum ipsis operari. Cuius sententiæ confutatione vera opinio, quam nos amplectimur, cõfirmanda est. Cum igitur nullo ex prædictis modis voluntas in nobis sit causa operationum facultatum sibi subditarũ, 10 neq; physice, vt causa propinqua illarum, ad eas concurrere possit, restat, vt ex sola quadam naturali connexione potentiarum, & quasi sympathia, operationes aliarum facultatum a voluntate pendeant, & in brutis ab appetitu. In cuius sententiæ confirmationẽ duo nobis probanda sunt: vnum est, voluntatem non posse physice operari actiones aliarum facultatum in ipsas aliquo modo influendo, sicut recentiores prædicti autumant: alterum est, esse aliquas alias facultates hominis, & bruti ita inter se connexas, vt vna non possit operari, alia non operante, etiamsi operatio vnius ab alia physice non efficiatur. Ex quo recte inferemus, idem posse contingere inter voluntatem, seu appetitum, & alias potentias.

Prior pars veræ sententiæ. *Posterior pars.*

Vt autẽ prius illud, quod proposuimus contra prædictos recentiores, facile probemus, hoc principium supponendũ est, Quoties aliqua secunda causa secundum id, quod in se habet, adiuta et concursu communi primæ causæ, a qua omnes essentialiter pendent, est sufficiens cã alicuius effectus secundũ totam rõnem illius, nec noua aliqua ratio in effectu resultat, nõ posse nouam cãm efficientem ad eum effectũ accedere, sed ita superuacaneũ esse eius accessum, vt nihil omnino ad eã conferat actionẽ. Hoc principium existimo adeo manifestũ esse, vt nullo contrario exẽplo valeat improbari, idq; ex professo confirmauimus 1. p. disp. 43. c. 5. nã quod integre fit ab vna secunda cã, naturaliter non põt simul ab alia fieri secundum eandẽ rõnem. Excipio primam causam, quæ, cum prima sit, a qua essentialiter reliquæ pendent, efficit id, quod secundæ causæ efficiunt, & secundum eandem rõnem, quæ in effectu producta est: & quamuis inter Scholasticos quæstio sit, an per potentiã Dei absolutã possit aliquis effectus integre esse a duabus secundis causis, tñ hactenus non legi aliquem, qui diceret secundum ordinem rerum naturalem id fieri posse: nostrum igitur principium, & fundamentum firmum manet.

Notatio pro confirmatione prioris partis.

11 Cæterum recẽtiores prædicti, vt defendant id, quod semel sibi proposuerunt, nempe voluntatem esse causam physice efficientem motus secundum locum, & operationum aliarum facultatum, dicunt, posse quidem rem productam ab vna causa secundum totam suam entitatem, & gradum pendere a noua causa adueniente, ac proinde præter integram causam alicuius effectus posse addi nouam aliquam causam, quæ simul cum alia concurrat. Primum quidem asserunt exemplum luminosi nouiter aduenientis, a quo non minus pendet lumen, quod ab alio antea productum erat, quam si ab illo non esset productum, & ita, adueniente nouo luminoso, incipit conseruari ab vtroque. Deinde arguunt exemplo intellectus, qui per se est causa alicuius intellectionis, eadem tamen ab alio actu intellectus, a quo excitatur, effici etiam potest simul cum intellectu. Deinde arguunt exemplo cœli, quod est causa vniuersalis concurrens cum homine, & alijs substantijs ad producendum hominem, aut aliam substantiam, cum tamen secunda causa, quæ dicitur particularis, producat aut hominem, aut aliam substantiam secundum omnem rationem. Postremo arguunt exemplo quatuor qualitatum, quę omnes sunt causæ secundarum qualitatum, vt albedinis, & nigredinis. 12

Aduersarij varijs exemplis impugnant nota tionem.

Nescio tamen, quare his friuolis argumentis prædicti Theologi infirmare conentur principiũ illud Theologis, & philosophis satis probatum. Verum, quam infirmæ sint eorum rationes, videamus. Primum quidem, quod attinet ad exẽplum luminosi nouiter aduenientis, facile apparet deceptio, neque enim potest nouum luminosum accedere ad illuminandum medium, quod ab alio prius illuminatũ est, quin aliquid noui in effectu operetur: siquidem semper intensius diaphanum illuminatur, alio luminoso nouiter adueniente, quam illuminaretur, si non adueniret: quare si a principio duo accedant luminosa, alio modo illuminabitur diaphanum, quam si vnum tantum illuminaret, vt experimento compertum est. Deinde, quoties in intellectu vna intellectio mouet ad aliã, quod tantum contingit in discursu, alio modo fit illa intellectio, ad quam prior mouet, quam si fieret a solo intellectu, priori illa intellectione non mouente. Nam quando prior mouet, tunc sequitur intellectio per modum discursus, & extrema propositionis non repræsentantur ita, vt efficiant propositionem per se notam, sed per aliud notam: cum vero prædicta intellectio non ex alia colligitur, tunc repræsentantur extrema alio modo, vt in propositione per se nota, ergo est aliqua variatio in effectu accedente noua causa.

Eorum primum exemplum refellitur.

Deinde, quod dicunt de cœlo, nempe concurrere, vt causam vniuersalem ad productionem cuiusque effectus, friuolum est: nam cœlum sua influentia, & motu solum concurrit vt remouens ea, quæ impedirent actionem secundarum causarum, & applicans ea, quę aliquo modo disponere possunt. Asserere autem a cœlo, & motu eius ita pendere effectus, sicut a causa per se, absque fundamento est, alioquin cessante motu cœli, omnia statim corrumperentur, quod est absurdum. 13

Secundum exemplum improbatur.

Postremo, quod dicebant de primis qualitatibus friuolum est, nam illæ comparantur cum secundis, sicut plures trahentes nauim cum motu nauis, nẽpe sicut causæ, quas vocant non subordinatas, respectu eiusdẽ rõnis formalis in effectu, huiusmodi aũt causas posse esse plures, non negamus, sed asserimus, quoties aliquis effectus secundum omnem rationem est ab vna causa, vel a duabus causis, non posse aliam non subordinatam accedere, nisi ad producendam rationẽ aliam in effectu, hoc est, non posse accedere ad idem omnino producendum. Nam, vt diximus 1. parte disp. 43. cap. 8. duo sunt genera causarum, quas vocant partiales, quædam enim causæ sunt, quæ ita ad vnum integrum effectum secundum eandem rationem, nõ autem secundum eundem gradum concurrunt, vt ex æquo concurrant, & non sint inuicem subordinatæ, & harum quælibet per se aliquid ex illis efficere potest, & ad aliquid illius conari, vt sunt duo trahentes nauim quã quilibet illorũ per se aliquid imprimit naui, & hoc modo cõcurrere possent quatuor primæ qualitates ad producendũ secundas, vt colores. Nã quẽadmodum ex mouentibus nauim quilibet per se potest imprimere aliquid impetus, qui est proximũ principiũ motus, sic et generans imprimens quãlibet qualitatem aliquid conatur ad colorem, & ad secũdas qualitates,

Tertiũ reijcitur.

liceres, & hæ causæ partiales concurrunt ad effectum
14 sec. eandem rationem, inuicem tñ adiuuantur, quia nulla per se sufficit ad tantum effectum. Aliæ vero causæ dici consueuerunt partiales subordinatæ, ita ad eundem effectum concurrentes, vt non secundum eandem rönem effectum ipsum producant, vt de intellectu, specie ad intellectionem talis obiecti, diximus 1.par.disp.43.c.5.& 6. neq; vt quælibet illarum causarum aliquid per se sola producere possit. Si autem voluntas esset causa motus secundum locum cum potentia ipsa motrice, hoc posteriori modo deberet esse, vt manifestum est, quia per se sine motrice nihil potest: vt autem hoc modo concurreret, debebat peculiaris aliqua ratio in motu producto ei assignari: hæc autem assignari non potest, vt vidimus, ac proinde neq; hoc modo potest esse causa effectrix motus cum ipsa potentia motrice.

Ex prædicta notatione ratio colligitur.

Hoc igitur posito principio, nempe, quoties est integra causa alicuius effectus secundum omnem rationem ipsius, non posse nouam accedere, & aliquid in effectu operari, perspicue colligitur id, quod priori loco proposuimus, videlicet cæteras potentias subditas voluntati non pendere ab ea, sicut ab efficienti, vt suas
15 operationes efficiant. Constat enim, in alijs potētijs esse integrum principium causæ, vt producant suas operationes secundum omnem rationē, quę in illis reperitur. In intellectu est ipsa facultas intelligens, & species, quibus integre correspondet, quidquid est in intellectione: imò in sensibus internis, in appetitu, et in facultate motrice secundum locum eodem modo, neq; enim in effectu huius, qui est motus secundum locum, aut in alijs assignari poterit aliqua ratio, cui in ipsa met facultate non respondeat sufficiens, & integrum principium efficiens.

Responsio quæ posset adhiberi. Impugnatur.

At dicat aliquis, posse in operationibus harum facultatum assignari rationem aliquam nouam, quæ necessario debeat tribui voluntati, & non alteri principio, nempe rationem liberi. Verum, etiam si hoc admitteremus in actibus imperatis a voluntate, tñ in actionibus nostris non liberis, & subitis, & in actionibus pendentibus ex solo appetitu, vt in brutis locum non haberet, ac proinde in brutis facultates inferiores non penderent ab appetitu, tanquā ab efficiente, neq; in nobis a voluntate, & appetitu, quod attinet ad actiones nō deliberatas, quod est falsum. Adde, quod nec in nostris actionibus liberis hæc obiectio probat id, quod contendit de voluntate, quoniam, vt inferius disp. 95. cap. 9. ostendemus, libertas in actione aliarum potentiarum, imò in ipso actu voluntatis elicito, non est aliquis modus absolutus realis intrinsecus actui, imò neq; relatio realis et intrinseca, sed est extrinseca tñ denominatio, quæ consurgit in actu imperato omnino ex sola rationis attentione, vt ibidē
16 ostendemus. Et quamuis esset relatio realis in actu elicito, & imperato, hoc non sufficeret, vt diceremus voluntatem esse causam efficientem actionum aliarum potentiarum, nisi esset causa alicuius modi, aut rationis absolutæ in ipsis, quia relationis per se non datur causa efficiens, nisi ratione fundamenti, & relatio realis consurgere potest in vno extremo, nihilo in eo producto: & hactenus de priori parte, quam probandam proposuimus.

Posterior pars vere sententia confirmatur exemplis. Primo.

Posterior pars, nempe esse aliquas alias facultates animæ ita cōnexas, vt vna sine alia nequeat operari, absq; eo quod vna in operationem alterius quidquā efficiat, experimentis compertum est. Primum quidem intellectus, cum sit potentia spiritalis, quia accipit species per sensus, ita ab ipsis sensibus pendet in operatione pro hoc statu ex parte obiecti, & cum eis connexus est, vt nisi sensus interior operetur circa idem obiectum, intellectus nō intelligat, & ita in graui somno, vbi cessat omnis operatio facultatis sentientis, intellectus nihil intelligat. Tu etiam, læsa facultate sentiēte, intellectus ēt in sua operatione defectum patitur: sensus autem sine intellectu posset operari, nisi naturali consequutione consequeretur statim intellectio, & tamen compertum omnibus est, sensum nihil operari in intellectum, semel abstracta specie intelligibili.

Secundò.

Deinde sensus exterior sentire non potest, nisi simul etiam sit attentio interioris sensus circa idem obiectū, & ob id, cum quis somno correptus est, nec videre potest, nec tactu aliquid sentire, & cum distractus ad alia est, ēt vulnus non sentit, vt accidit in feruore belli. Contra vero interior sensus sine exteriori operatur, & tñ interior nihil influit efficacitatis in operationem exterioris sensus: pōt igitur esse connexio duarum facultatum, vt vna sine alia circa idem obiectum operari nequeat, etiamsi operatio vnius iv
non pendeat veluti ab efficiente ab alia, ergo mirum esse non debet, si dicamus hoc modo solū pēdere alias facultates a voluntate, & cū ea connexas esse absque eo, quod ipsa quidquam in eas operetur. Et hoc modo explicandus est S. Tho. vbicunq; dixerit, voluntatem mouere, aut applicare appetitum, & reliquas potentias ad opera sua, vt infra q. 16. artic. 1. & art. 4. ad 1. & q. 17. art. 2. ad primum, & 1. par. q. 82. art. 4. Et in eundem sensum intelligendus est Petrus de Soto in lib. de institutione sacerdotum lect. 1. de intellectu, & voluntate, vbi appellat voluntatem causam efficacem operationum intellectus, & aliarum facultatum: id enim dicunt, non propter physicam efficacitatem, per quam voluntas influat in reliquas potentias, sed propter connexionem prædictam, quæ se habet instar causæ efficientis: & hactenus satis dictum sit de doctrina prioris conclusionis articuli.

An voluntas semper ab intellectu moueatur.

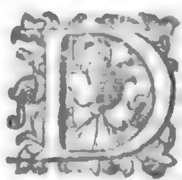
DISPVT. XXXV.

Voluntatem aliquando sine præuia cogitatione operari senserunt Bonauent. & alij, cap. 1.
Voluntatem nunquam sine præuia cogitatione operari verior opinio fert. cap. 2.
Diluuntur argumenta prioris sententiæ, cap. 3.

Voluntatem aliquando sine præuia cogitatione operari, senserunt Bonauent. & alij.

CAPVT I.

I Prior difficultas examināda in hac controuersia.



Duplex in hac controuersia difficultas examinanda est: prior est, an aliquando contingat, vt voluntas in hac vita sine vlla præuia cognitione operetur: posterior vero, an saltē potentia Dei absoluta id fieri possit. Circa priorem difficultatem fuit sententia Bonauent. 2. tom. opusculorum tractatu de mystica Theologia quæstione vnica, & auctoris Itinerarij apud eundem Bonauent. in eodem tom. c. 7. non solum aliquam, sed etiam perfectissimam voluntatis operationem in hac vita sine intellectione, & obiecti propositione contingere: eandem sequutus est Vercellensis in paraphrasi 1. capitis Dionysij de mystica Theologia in principio, & fine, vbi explicat verba, quæ inferius referemus. Eandem docuit Gerson alphabeto 66. litera O. & tractatu de mystica Theologia per duodecim considerationes, quæ habētur Alphabeto 66. litera T. & sequentibus: refert autem pro hac sua, & Bonauēturæ opinione Henricum de Balmis, & Hugonem de Balma. Pro eadem etiam refertur Grego. ius in 2. dist. 25. quæstione 1. conclus. 2. ad 3. rationem contra ipsam, quod videatur concedere primum saltem actum voluntatis esse sine cognitione præcedenti, ibi tamen expresse docet omni actu voluntatis priorem esse aliquem actum intellectus: voluntate autem, qua desideramus scire rem aliquam, non esse priorem notitiam illam, quam desideramus habere. Fatetur tamē semper pręcedere cognitionem quandam, quæ proponitur ipsum scire id,

Sententia Bonauent. & aliorū.

ra id, quod ignotum est: quare potius pro nostra sententia allegandus est. Ceterum, quia non omnino in hanc opinionẽ consentiunt Bonauentura, & Gerson, referam modum, quo quisque eorum ipsam explicat.

2 *Notatio Bonauent. propriæ rationis huius sententiæ.* Bonauentura igitur, vt suam sententiã explicet, notat duplicem esse viam vitæ spiritualis, quandam contemplationis lumine desuper a Deo infuso, quandam vero in affectu, qui dicitur ardor amoris. Porro contemplationem dupliciter a nobis comparari, primum ab inferioribus ad superiora per donum scientiæ, deinde a superioribus ad inferiora per donum sapientiæ: affectum quoque amoris duplicem esse, alterum, qui dicitur Scholasticus, alterum, qui dicitur mysticus, & secretus. Ex quibus prior modus, vt ipse ait, est per inquisitionem, & eleuationem, & incipit a meditatione, quæ affectum præcedit, quem modum ipse fusius explicat. Posterior modus, qui mysticus vocatur, consistit (inquit) in amoris desiderio, qui per affectiones flammigeras (vt ille loquitur) superius adspirat, & dicitur sapientia vnitiua, quæ sine omni cognitione præuia fit in nobis.

Gerson autem alio modo suam sententiam exponit. Namque alphab. 66. litera T. & sequentibus distinguit amorem in naturalem, & liberum: naturalẽ vero appellat non actum alicuius voluntatis, sed appetitum innatum, quem Scotus vocauit appetitũ naturalem, vt vidimus disput. 22. c. 1. amorem autem liberum dicit esse actum elicitum voluntatis: dicit autẽ esse liberum, quia putat cum Scoto omnem amorem, & actum elicitum voluntatis esse liberum. Inquit ergo primum, amorem naturalẽ non oriri ex cognitione

3 præuia actuali, nec in alijs rebus, neque in homine vt manifestum est. Deinde in consideratione 4. & 5. affirmat posse hominem ferri in Deum amore libero ex nulla orta cogitatione. Postremo consideratione 8. addit nõ posse esse electionem elicitam, & meritoriã, nisi ex præuia cogitatione, de qua re nihil dixit Bonauent. & hoc tantũ sensu intelligi debet in alphabeto 84. a litera N. vsque ad P. cum ait, non posse elici amorem sine præuia cogitatione.

Hæc sententia vniuersim intellecta probatur ex Dionys. Primo. Hanc sententiam vniuersim intellectã colligit Bonauentura ex multis testimonijs Dionysij. Primũ est 7. de diuinis nominibus non longe a fine, vbi ita scribit, *Est etiam rursus diuina Dei scientia, & notitia, quæ ignoratione hauritur per coniunctionem, quæ mentem omnẽ superat, quando mens ipsa a rebus omnibus abducta primũ, deinde etiam seipsam deserens cũ splendidissimis radijs coniungitur: atque illinc, & ibi inuestigabili sapientiæ profundo illustratur*: Hæc igitur sapientia, inquit Bonauent. cum nec de creaturis corporeis, nec de spiritualibus, nec de Trinitate aliquid consideret, sed sensibilia, & intelligibilia omnia relinquat, in eo posita est, vt voluntas suo pondere sine vlla præuia cogitatione in Deum feratur, tametsi aliter contingat in imperfectis, & perfectis.

4 *Secundo.* Secundum testimoniũ est cap. 1. de mystica Theologia parum a principio, *Tu autem Timothee carissime, pro maxima mysticorum spectaculorum exercitatione, quæ vales, prætermitte & sensus, & mentis actiones, eaq; cũa, quæ sub sensum cadunt, & animo cernuntur, & quæ non sunt, & quæ sunt, omnia, teque ad eius, qui omnem essentiam, omnemque scientiam superat, coniunctionem, & vnitatem pro virili parte clam excita.*

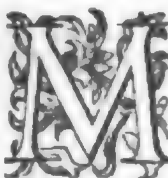
Tertio. Tertium testimonium est in fine eiusdẽ capitis, vbi de contemplante sic ait, *Tumque demum, & ab ijs, quæ cernuntur, & ab ijs, quæ non cernuntur, liberatur, & in vere mysticam ignorationis caliginẽ irrepit, in qua omnia cognitionis subsidia deponit, atque in eo fit, qui penitus tractari, viderique non potest totus, eius, qui superat omnia, nec vllius, nec suus, nec alterius, sed ei, qui omnino incognitus est, omnis cognitionis cessatione præstantiori modo coniunctus, atque hoc ipso, quod nihil cognoscit, mentem etiam cognoscendo vincit, & superat.*

Quarto. Denium 7. illo cap. de diuinis nominibus sæpenumero vocat Dionysius sapientiam, quam de Deo habemus, irrationabilem, & stultam, non alia quidẽ ratione, nisi quia vera sapiẽtia, quæ in amoris diuini affectu cõsistit, sine rõne, & cogitatione alicuius rei est. Ex quibus locis Bonau. colligit suam sententiam, cũ dicat Dyonys. tunc demũ hominẽ perfectissime Deo vniri, cum relicta omni cognitione, & scientia tam rerum spiritualium, quam corporaliũ, ipsi coniungitur, & depositis omnibus subsidijs cognitionis, in illam caliginem ignorationis seipsum excitat. 5

Confirmatur duabus rationibus. Duabus quoque rationibus probari potest hæc sententia. Prior est, Amor non pendet ita essentialiter a cognitione, vt sine illa esse nequeat vllo modo saltem per potentiã Dei absolutã, aut ostendatur aliqua manifesta in hac re cõtradictio: si aũt id fieri põt, non est, cur negemus in hac vita perfectis hominibus aliquando fuisse concessum. Posterior ratio est, qua vtitur Gerson loco allegato: Potest Deus conseruare in anima sine præuia cognitione amorem semel elicitum, ergo efficere põt, vt a principio sine amore eliciatur: posse autem amorem semel productum a voluntate præuia cognitione conseruari sine cognitione, nõ probat Gerson, nec alio modo videtur posse probari, nisi quia nulla in hac re appareat contradictio.

Voluntatem nunquam nisi præuia cogitatione operari, probabilior opinio fert.

CAPVT II.



Vlto probabilior est sententia cõmunis, quæ affirmat, nullum hominẽ in hac vita, aut in alia, nec vllam naturã rationalem ferri vnquam affectu, & amore suo, nisi in rem intellectu cognitã. Ita supponere videtur S. Tho. in hoc articulo, videlicet opus esse moueri voluntatem ab intellectu, vt operetur. Idem docet Henricus quodlib. 1. quæst. 15. affirmans oppositum esse impossibile. Vtrum autem hoc sit tantũ homini, aut Angelo impossibile, an vero etiam Deo, vt nullam voluntatẽ mouere possit sine præuia cognitione, non explicat. Consentit Dionysius Carthusianus ex professo tractans quæstionem hanc in librum Dionysij de mystica Theologia artic. 9. & fusius libro de cõtemplatione, & in opusculo de laude vitæ solitariæ art. 36. & 37. vbi vt notissimum supponit in mystica Theologia, quam ipse cõstituit in feruentissimo actu caritatis erga Deum, actu præcedere contemplationem, quæ est intellectus operatio. 6 *S. Thom.* *Henricus.* *Dionys. Carthusia.*

Quæ sane sententia probari potest primo, quia, vt cap. seq. probabitur, nec potentia absoluta Dei fieri potest, vt voluntas in incognitum feratur: hoc enim videtur significare August. quem ibidem allegabimus, ergo non est asserendum aliquibus nunc ita contingere. Secundo, quia gratia non destruit naturã, sed eam perficit, vt autẽ natura nostra perfectissimo amore in Deum feratur, nihil impedit cognitio, vt statim explicabitur, ergo absque fundamento dicemus volũtatem nostram tunc perfectissime operari, cum fertur in incognitum. Tertio, nullus est ex ijs, qui oppositam sequuntur opinionem, qui eam non confirmet experimento, imo omnes affirmant, nullo alio modo melius, quam experimento comprobari posse: habent igitur memoriam eius, quod semel experti sunt: alioquin neque tanquam experti de ea re loqui possent: memoria autem est rei præteritæ, & prius cognitæ: ergo, si meminerunt, se dilexisse Deum actu illo feruẽtissimo, aliqua in eis præcessit cognitio Dei, vt dilecti: quodsi cognitio Dei dilecti, quæ reflexa est, non fuit impedimento, multo minus cognitio directa ipsius Dei, vt boni, per quam proponitur volũtati, vt diligatur. Quarto, si voluntas ferretur in incognitũ, quando feruẽntissime amat, eadẽ rõne appetitus animalis ferretur, quia etiam feruentissime ama- *Vera sententia confirmatur primo.* *Secundo.* *Tertio.* 7 *Quarto.*

re solet, imo amore ipso quasi inebriari, cum non minus pendeat voluntas ab intellectu, quam appetitus a sensu, atqui contrarium experimur, nam eo magis in nobis crescit amor appetitus, quo efficacius imaginatione res cogitantur.

Quinto. Quinto, si aliqua voluntas ferretur in incognitum, maxime in extasi, quando a sensibus homo abstrahitur, & exterius nihil sentit, sed totus est in re, quam amat: extasim autem non contingere sine cogitatione interiori docent graues Ecclesiæ Patres. Primo id docent August. de extasi Pauli in illud Psalmo 67. *Ibi beniamin adolescentulus, &c.* & ipse Paulus de se id ipsum testatur, cum ait 1. ad Corinth. 12. *Audiui arcana verba*, hæc enim non audiuit auditu corporis, a quo erat alienatus, sed auditu mentis: quod si Paulus in illa extasi, non sine cognitione perfectius Deum dilexit, quam vllus ex ijs, qui oppositam sequuntur sententiam, non est, cur dicamus alijs hominibus concessum fuisse perfectissimum amorem sine cognitione. *August.* *1. ad Cor. 12.*

8 Id ipsum docent de extasi Anselm. & Beda in illud secundæ ad Corinth. 5. *Siue mente excedimus &c.* Chrysost. hom. 22. in acta Apostolorum in illud capitis 10. *Super eum mentis excessus*, Epiphan. hæresi 48. Hieronymus in prologo in Abachuc, qui duo loquuntur de extasi Prophetarum. *Ansel.* *Beda.* *Epiphan.* *Hieron.*

Notatio prior pro maiori confirmatione. Cæterum notandum est, quamuis obscura Dei notitia, qualis habetur per ænigma fidei, nõ præbeat tam facilem aditum ad diligendum Deum, quam præbet clara ipsius visio, nihilominus assidua exercitatione, & gratia Dei interdum fieri, vt simplici sola propositione Dei summi boni sine labore discursus oriatur in voluntate suauis quædam dilectio, & amor Dei, & quasi extasis, quæ non contingeret, si intellectus nimio labore discurreret, & in simplici illa notitia, & apprehensione non maneret: quæ sane notitia, licet simplex sit, hoc est, absque labore, tanto magis intime penetrat obiectum ipsum, & efficacius voluntati proponit, & ideo dono intellectus tribui solet. Hoc autem

9 genus cognitionis nullo magis conueniens est naturæ voluntatis, quam illud, quod est cum discursu, & labore, quia per hoc magis sincere proponitur obiectum ipsi voluntati.

Porro autem potest homo adeo facilis esse ex dono Dei, & assidua exercitatione in hoc genere cognitionis, & contemplationis, vt videatur sibi tunc nihil cogitare, quia cum non laboret in discursu, sed in simplici illa, & suaui consideratione permaneat, vix percipit, verum aliquid cogitet de re, quam amat, an non. *Gerson.* Nam, vt recte ait Gerson consideratione illa 8. homines ex lõga exercitatione, & continuo habitu ita prõpte, & facile operantur aut arte, aut virtute, vt non deliberent de agendis, sed tanta promptitudine in opera ferantur, vt nõ aduertant, an de illis cogitent, sicut cytharœdus, quando cytharam pulsat, quam certum est sine intellectus directione ab eo non pulsari, tanta promptitudine, & velocitate eam pulsat, vt videatur sibi nihil de re illa cogitare, cum tamen singulos pulsus cogitatione ipsa mentis cognoscat, & dirigat. Eodem modo existimo accidere ijs, qui in contẽplatione Dei prompti sunt, vt non facile percipiant, quid aut qua ratione de Deo cogitauerint, ex quo etiam fit, vt singulorum, quæ tũc aliquis cogitauit, non maneat vlla recordatio, sed tantum confusa quædam memoria, quia adeo fuit facilis illa cogitatio, vt nullã sui memoriam reliquerit. Hac de causa qui perfectissimo hoc modo contemplationi, & amori Dei incumbunt, asseuerantes affirmant absq; vlla Dei cogitatione se in eius amore flagrasse, tametsi reuera non minus de Deo cogitauerint, quam cytharœdus, cum cytharam pulsat, considerat singulas soni varietates, & harmoniam.

10 *Notatio posterior.* Deinde notandum est, hoc genus cognitionis non esse impedimento voluntati, ne ardentius amet, nam quamuis virtus animæ finita sit, & quo magis in plura distrahitur, minus circa singula operetur, tamen cũ hæ operationis intellectus, & volũtatis suapte natura ordinatæ sint, & connexæ, vna alteri non tantum non nocet, sed etiam mirabiliter iuuat, ita vt quo perfectior fuerit cognitio illius, sit etiã perfectior dilectio.

Diluuntur argumenta priori sententiæ.

CAPVD III.

Argumenta vero prioris sententiæ facile dissolui possunt. Ad omnia testimonia Dyonis. dicimus in illis locis solũ eum agere de modo, quo Deus a nobis cognoscitur, quem ipse appellat ignorationẽ. Nam ex duobus modis cognoscendi Deum, quos tradidimus ex mente Diony 1.p. disp. 22. c. 6. vnus est per ignorationem: hic autem fit per negationem omniũ eorum, quæ scimus, & vidimus: dicimus enim Deum nec esse hominem, nec esse Angelum, nec esse sensum, &c. Imo etiam, vt ibidem notauimus, negat Dionysius de Deo ea omnia, quæ communiter de ipso affirmamus, vt sapientiam, paternitatem, &c. quia hæc, vt a nobis cognoscuntur, non conueniunt Deo, & hunc modum sciendi Deum, appellat ipse doctam ignorationẽ, quia ignoramus, quid sit ipse Deus, scientes tantum ipsum esse. Cum igitur exhortatur Timotheum, vt in caliginem intret, & coniungatur Deo ignoto, non exhortatur ipsum vt absq; vllo genere cognitionis Deo vniatur per amorem, sed vt Deo coniungatur cognito per indoctam illam sapientiam, hoc est, per negationem omnium rerum: *Respondetur testimonijs allatis pro priori opinione.*

Duæ autem rationes, quæ pro sententia priori allatæ sunt, supponunt, per potentiam Dei absolutam fieri posse, vt homo voluntate diligat aliquid, quod nulla cogitatione sibi proponitur, id quod nonnulli Scholastici concedunt. Ita existimauit Palud. in 4. d. 49. q. 1. art. 2. num. 29. nec obscure idem insinuauit Ferrar. 3. contra gentes capite 89. §. *Ad euidentiam*, circa finem illius: referri etiam solet pro hac opinione Dur. sed oppositam plane docuit. Huius autem sententiæ fundamentum illud vnicũ esse potest, quia non apparet aliqua contradictio, ob quam dicamus, id fieri non posse. Id autem confirmatur, quia cum cognitio sit tantum conditio obiecti volũtatis, vt disp. 2. c. 2. ostensum est, videtur posse a Deo suppleri, qui omnem conditionem requisitam ad effectum supplere valet. 11 *Qui dixerint posse voluntatem à Deo moueri sine præuia cogitatione.* *Palud.* *Ferrar.*

Mihi tamen placet nulla ratione fieri posse, vt volũtas sine præuia cogitatione operaretur: id quod, me quidem iudice, docent idem Palud. in 3. dist. 18. q. 1. art. 2. & Durand. in 1. dist. 3. 2. parte distinct. quæst. 2. a numero 14. & sequentibus, vt enim ostendat intellectum, & voluntatem non esse facultates re ipsa distinctas ab anima & inter se, & contendit deducere ad hoc, tanquam ad absurdum, nempe Deum posse efficere actum volendi in voluntate absque eo, quod præcedat in intellectu cognitio, & ita numero 17. secundum opinionem, quam ipse sequitur, tandem concludit, recte sequi, vt fieri non possit actus volendi sine præuia cogitatione: qua vero ratione vnum, & aliud ipse colligat, non est nostri instituti nunc examinare: nobis igitur sufficit, ipsum pro nostra sententia nunc allegasse. *Opposita opinio vera est.* *Paludan.* *Durand.*

Eam vero confirmare possumus auctoritate, & ratione: primo quidem est auctoritas Augustini 8. de Trinitate capite 4. & lib. 10. cap. 1. vbi docet voluntatem nihil diligere posse, nisi aliquo modo cognitum, si non scitum, saltem creditum: & cum capitulo 1. proposuisset difficultatem contra hanc doctrinam, quia voluntas aliquando desiderat scire incognitum, eam dissoluit hoc modo. *Intelligendum est non hoc idem dici, cum dicitur, amat scire incognita, & si diceretur, amat incognita: vt autem amet incognita non potest: non enim frustra ibi est positum scire, quoniam qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat, &c.* Quibus verbis ostendit, non solum nunquam contingere, vt in incognita affectu feramur, sed etiam id fieri non posse, & ideo, cum scire aliquid cupimus, tunc nos ferri affectu nostro in ipsam scientiam, quam apprehendi- 12 *Confirmatur auctoritate.*

prehendimus vt iucundam, aut vtilem, atq; adeo non in id, quod ignoramus, ferimur, sed in scientiam eius, quod ignoramus, quæ nobis incognita nō est: quod si voluntas a seipsa non potest in incognitum ferri, efficitur, nec per potentiam absolutam Dei ad id moueri posse, vt statim colligemus.

Probatur ratione. Ratione igitur probemus, nec potentia absoluta Dei posse voluntatē nostram ad incognitum moueri. Supponendum tñ in primis est id, quod late monstrauimus supra disp. 9. c. 5. nempe actionem volendi, & affectum non posse infundi voluntati nostræ omnino ab extrinseco, sed necessario debere ab ea procedere, vt velle, & amare dicatur: quinimo ita ab ea procedere
13 debere, vt non mendicata omni efficacitate a Deo volūtas operetur, sed natiua sua virtute, sicut propria causa ad aliquid illius concurrat, quia totum, quod est in actione volendi, & affectu, non potest esse a solo Deo, sed volitio secundum aliquam sui rationem essentialiter pendet a voluntate creata, vt a propria causa. Hoc posito, manifeste sequitur, etiam secundum potentiam absolutam Dei non posse ferri voluntatē in incognitum, si neque sua natiua virtute id potest: quoniam cum Deus solus non possit infundere affectum voluntati, sed necessario ipsa voluntas natiua sua efficacitate concurrere debeat, si ipsa ab intrinseco sua virtute in incognitum ferri non potest, non poterit etiam secundum potentiam Dei absolutam.

Voluntatē sua virtute non posse ferri in incognitū probatur primo. Porro autem non posse voluntatem ab intrinseco ferri in incognitum sua virtute natiua, hæc suadent. Primo, quia in diuina natura talem videmus connexionē cognitionis, & amoris, vt amor per se supponat cognitionem obiecti, ergo in omni natura rationali suo mō idem asserendum est. Qua quidem rōne videtur vsus Anselm. in Monologio cap. 48. vt probaret Deum non posse seipsum amare, nisi etiam posset se intelligere, colligēs necessario ex ipsa natura affectus *Anselm.*
14 *Secundo.* rōnem intelligentis. Secundò, si voluntas posset ferri in incognitum suapte natura, & ab intrinseco (alioqui enim modo ferri impossibile est, vt diximus) cur nō possemus pro voluntate quocunq; tempore, & quacunque occasione ita operari? Tertio, eadem quoq; ratione possemus sine vlla cogitatione peccare, quæ sunt absurda. *Tertio.* Nam, quod dixit Gerson, dilectionē meritoriam non posse ferri in incognitum, bene aūt non meritoriam, sine fundamēto asseruit, quia hoc ipso, quod voluntas libera est, nec postularet necessario cognitionem, sine illa habere posset liberam operationem, ac proinde mereri præmium, & supplicium. Quarto, *Quarto.* si voluntas ferri posset in incognitum, idem etiam de appetitu sentiente dicendum esset, quod tamen hactenus nullus ausus est dicere. Postremo, cum voluntas, & omnis facultas operans actione immanente habere debeat præsens obiectum aliquo modo, in quod dicatur operari, & voluntas suo affectu non faciat sibi illud præsens, sicut cognitio, quia affectus non est similitudo sicut est cognitio, efficitur, vt necessario postulet cognitionem præuiam, qua habeat sibi obiectum præsens, ne in incertum feratur. Idem quoq; ex solutione rationis non leuiter confirmabitur.

Diluitur fundamentum prioris sententia. Ratio vero, qua probari videbatur, non requiri necessario cognitionem ad affectum est, quia cognitio est conditio, Deus aūt conditionem supplere pōt, vt propinquitatem ignis respectu materiæ, quam comburere debet. Sed hoc inane est. Respondetur autē primum, Deū non posse supplere conditionem requisitam ēt illam, quæ est propinquitatis, ita vt agens ab
15 intrinseco, & natiua virtute operetur, tametsi ipse aliunde possit supplere conditionem, & absq; illa sola sua virtute sine agente creato effectū producere, vt 1. par. disp. 189. cap. vlt. probauimus. Quare cum affectus sit producendus ab interna efficacitate voluntatis, ita vt a solo Deo produci nequeat, nō poterit sine cognitione esse in voluntate, ēt supplente Deo conditionem. Deinde respondent aliqui, ipsam cognitionem non esse conditionem obiecti voluntatis, sed se habere ex parte rationis formalis obiecti: in qua sententia fuisse videtur Caiet. infra quæstione 30. artic. 3. quod si ipsi intelligant de ipsa ratione, & denominatione cogniti, seu de conceptu formali, quæ est qualitas quædam intellectus, falsum est, vt supra disput. 2. cap. 2. probauimus. Si vero de conceptu quem vocamus obiectiuum, & de esse illo obiectiuo, quod habet res, quæ diligitur, in intellectu, verissimum est, nam res, quæ diligitur, mouet non secundum suum esse reale, quod habet a parte rei, sed secundum quod apparet apprehensa, quod esse aliquando est confictum, vt eo loco explicauimus. Et hac ratione magis videtur essentialis, & requisita cognitio ad affectum, quā propinquitas ad calefaciendum, nam & ipsa apprehensio facit obiectum, in quod feratur voluntas, ita vt voluntas illud sibi facere, aut proponere nequeat: propinquitas autem non facit agens ipsum, sed potius supponit illud.

Cæterum contra ea, quæ diximus, posset aliquis asserere, voluntatem quidem sua sola virtute non posse 16 *Obiectio.*
ferri in incognitum nec sola Dei virtute, recte tamen gratia, & virtute Dei cooperante cum ipsa, ita vt ipsa ex se aliquid conferat ad rationem talis operationis, & affectus, Deus autem cætera suppleat, sicut diximus 1. par. disp. 46. cap. 2. & inter alia suppleat præsentiam obiecti, quæ alias fit per cognitionem. Hoc *Dissoluitur.* tamen nullius momenti est, & primum quidem si concedamus, Deum id facere posse cum voluntate cooperando cum illa, idem dicendum esset de appetitu, & eadem ratione, aut assignanda esset differentia. Deinde dico, quemadmodum non potest Deus supplere principium vitalis actionis, & sponte factæ, quæ ratio conuenit omni affectui voluntatis in vniuersum secundum rationem communem spontanei, & affectus. Deus autem solum supplere potest rationem aliquam peculiarem in affectu, & cognitione, supposita ratione communi operationis vitalis, & spōtaneę, & eorum, quæ secundum hanc rationem requiruntur, vt quod sit clara visio, quod sit huius obiecti, &c. Quocirca de habitu caritatis, quem dicimus esse supernaturalis ordinis a Deo infusum, ita dicere debemus, inclinare voluntatem ad diligendum Deum, vt nullo modo inclinet ad diligendum Deum incognitum.

His omnibus postremo addendum est, ita voluntatem ferri in obiectum cognitum, vt non feratur in 17 *Corollarium.*
obiectum cognitū quouis genere notitiæ, sed cognitum notitia intellectus, vt recte admonet Henricus quodlibeto illo 1. quæst. 15. nec vllus contrarium docuit, ex quo infert ille amētes non operari voluntate, sed solo appetitu, cum non vtantur ratione, sed tantū sensu. In hoc tamen fallitur, quamuis. n. amentes non sint compotes deliberationis, & libertatis in omni negotio, nihilominus aliquam habent operationem intellectus, & per illam voluntas illorum moueri pōt, quemadmodum & in somnis, vt ipse etiam Henricus docuit quodlibeto 6. q. 9. Supererat hic disputandum, vtrum necessarium sit iudicium compositionis in intellectu ad mouendam voluntatem, an sufficiat simplex apprehensio, & ad quem pertineat obiectum hoc proponere, vtrum ad practicum, an speculatiuū, sed de hac re disput. 44. disserendum est.

Quo pacto voluntas moueatur ab intellectu, vel a re cognita.

DISPVT. XXXVI.

Cognitionem, aut obiectum esse causam efficientem affectus voluntatis, varis aliqui senserunt. cap. 1.

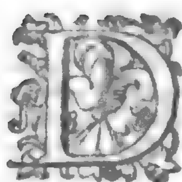
Omnem operationem voluntatis procedere a voluntate, & a cognitione sicut ab efficiente, alij Theologi dixerunt cap. 2.

Voluntatem non moueri ab intellectu vt ab efficiente; sed per modum proponentis obiectum probabilior opinio fert. cap 3.

Dissoluuntur argumenta quartæ sententiæ, cap. 4.

Cognitionem, aut obiectum esse causam efficientem affectus voluntatis, varie aliqui senserunt.

CAPVT I.



DE modo autem, quo cognitio concurrat ad affectum voluntatis, varie quoq; Doctores senserunt: ex quibus quidam totam efficacitatem cognitioni, aut obiecto cognito, nullã aũt ipsi voluntati tribuerunt, alij vero efficacitatem voluntati non negarunt: vtriq; tñ varie etiam inter se philosophati sunt; in hoc aũt c. referemus opiniones eorum, qui efficacitatem circa suos actus voluntati denegant. Ex quibus prima sit opinio Gotfredi, qui quodlib. 6. q. 7. & alijs in locis, quibus refertur ab Scoto, asserit, totã causam affectus voluntatis esse phantasma, sicut etiã intellectionis: putat. n. vtramq; facultatem tam intellectus, quam voluntatis, esse patientẽ solum. Refutat aũt hanc sententiam Scot. in 2. d. 25. q. 1. §. *contra conclusionem*, circa medium illius, quia causa æquiuoca debet esse nobilior suo effectu: si aũt phantasma esset cã affectus, esset æquiuoca causa: ergo cum non sit nobilior, quia est corporea, affectus aũt spiritualis, nõ poterit esse tota causa affectus: si vero quis dicat, phantasma illuminatũ lumine intellectus agentis esse nobilius ipso affectu voluntatis, & intellectione, hoc facilè reijci põt, quia illuminatio illa commentitia est, vt late ostendimus 3. de anima, & ipsum phantasma semper in se inferius manet quocunq; actu spirituali. Quod si posset aliqua ratione in voluntatem, & intellectum possibilem operari, esset virtute alicuius causæ superioris, & spiritualis, vt intellectus agentis: hoc autem præterquam, quod sine fundamento diceretur, nõ minus absurdum esset, quam prius, quia vtroque modo sequitur voluntatem non velle sponte, nec libere: primum non sponte, quia spontaneum est, quod est a principio intrinseco cum cognitione, vt supra disp. 23. cap. 3. ostensum est: deinde non libere, quia impossibile est libertatẽ sine efficacitatẽ in aliquo reperiri: quod enim solum patitur, non habet in sua potestate effectũ, quem recipit, vt inferius ex Duran. referemus.

Gotfredus. Prima opinio est voluntatem moueri à phantasmate, vt ab integra causa. Refellit Scotus.

2 Secunda sententia aliorum est, totã causam affectus esse obiectum ipsum cognitũ aut cognitionem illius, ipsam vero voluntatem solum in se recipere affectũ, & pati ab obiecto, aut a cognitione. Huius et opinionis meminit Scot. loco citato & vtriusq; etiam mentionem facit Henricus quodlib. 9. q. 5. lit. A. & B. Probari autem potest primum, quia mouens, & motum debent distingui realiter, tum quia tale debet esse agens in actu, quale est passiuum in potentia, vt tradit Aristot. 3. Physic. tex. 17. & sequentibus: tum etiam quia agens, & patiens debent referri realiter, ergo impossibile est uoluntatem a seipsa moueri, quia eadem esset in actu, & in potentia, & eadem ad ipsam realiter referretur. Deinde, quia si voluntas seipsam moueret, aut semper, aut saltem quotiescunq; vellet, operaretur, ac proinde circa incognitum posset moueri. Nec satis est, si dicatur, ideo non posse voluntatem operari sine cognitione, quia agens non potest operari sine conditione: nam eadem ratione posset quis dicere lignum habere virtutem calefaciendi seipsum, sed non se calefacere sine propinquitate ignis, quia talis propinquitas est conditio. Eodemmodo dicere possemus obiectum in sensu tantum esse conditionem, & sensum ex sua sola virtute sentire, operari tamẽ non posse sine obiecto sicut neque agens potest agere sine conditione.

Secunda opinio est totã causam affectus esse obiectum. Henricus. Aristot. Secunda.

Hanc opinionem, sicut & præcedentem, refutant Scotus, & Henricus, locis citatis. Omnium autem optime Durandus in 2. d. 24. q. 2. ex præsenti de causa, quia ex illis manifeste colligitur, nullam in voluntate esse libertatem, ad quod absurdum contendit et Scot. in q. citata §. *Ad primam rationem*, deducere auctores huius opinionis. Probat autem Durand. numero 19. & seq. tribus rationibus potentiam patientem non posse habere vllam libertatem: quæ omnes ad hanc reduci possunt. Nulla potentia solum patiens potest ipsam determinare ad hoc genus actionis potius, quam ad illud, quoniã aut determinaret seipsam sine præsentia agentis, & hoc est impossibile, quia sine agente actio esse nequit, aut præsente agente, & tunc necessarium esset determinare ipsum agens ad agendum. hoc aũt solum potest ei conuenire, qui hẽt virtutem agendi, nam ad hoc necessarium est habere in sua potestate determinationem: nemo aũt aliquid habet in sua potestate, nisi habeat virtutẽ aliquam effectricem, ergo si voluntas non haberet in se virtutem effectricem suarũ operationum, nõ posset esse libera. Henricus etiam, & Scotus locis citatis, & Gegorius in 2. dist. 24. quæst. 1. concl. 1. hac potissimum ratione vtranque sententiam adductam refellit, quia ex ea manifeste tollitur libertas arbitrij, tollitur etiam voluntati ratio sponte operandi, quæ ad huc in appetitu brutorum reperitur, vt docet Arist. 3. Ethicorum capite 1. Ex quibus patet Lutherum, & alios hæreticos nostri temporis, qui dixerunt voluntatem nostram moueri a Deo sicut inanime instrumentum, quod est negare voluntati efficacitatem internam, hanc sententiam ex Gotfredo, & alijs Scholasticis desumpsisse, consequenter autem omnem libertatem voluntati denegasse, in quo multo magis consentanee suis falsis principijs philosophantur, quam prædicti Scholastici, tametsi in eo, quod asserunt, volũtatem non libere, sed sponte velle, eorum sententia cum ipsorum principijs etiam non consistet quia, vt dicebamus, ex ea nõ tantum tollitur voluntati ratio liberi, sed etiam principium sponte operandi. Eorum error damnatur in Concilio Tridentino sessione 6. Canone 4. argumenta vero vtriusque opinionis inferius capite vltimo soluentur.

Rejicit. Durand. Scotus. Gregor.

Tertia opinio sit Marsilij, qui in 2. quæstione 16. articulo 3. conclusione 2. & sequentibus docet, voluntatem esse totam causam principalem effectricem præter Deum suarum actionum, quæ secundariæ sunt: at vero actiones primarias, quas Marsilius naturales appellat, & quibus subito tangitur voluntas, non procedere ab ipsa voluntate, vt a causa efficiente, sed a sola cognitione obiecti, tanquam ab integro principio, 5 ita vt quamuis voluntas, & intellectus sint eadem facultas secundum rem, tamen, quia actus primus voluntatis est ab anima media actione intellectus, ideo prima voluntas reducatur tanquam in principium efficiens in ipsam rem, quæ est voluntas secundum rationem formalem, quia est intellectus, eo quod illa res secundum rationem formalem intellectus est causa efficiens intellectionis, & intellectio est causa efficiens volitionis. Idemque de motibus appetitus sentientis docere debet, nempe, omnes esse a solo obiecto tanquam ab efficiente, quia omnes sunt naturales, & necessarij: quam sententiam non obscure sequi videtur Scotus loco citato. Eam vero probat Marsilius, quia actus procedens a voluntate, vt a principio efficiente, semper est liber, cum voluntas ex se sit facultas libera in sua operatione: hi autem actus non sunt liberi, ergo non sunt a voluntate vt a principio efficiente.

Tertia opinio. Marsil.

Hæc tamen sententia manifeste confutari potest. Primum, quia licet voluntas ex se sit facultas libera, tamen ita ei conuenit libere operari, vt etiam conueniat naturalis modus operationis; sicut dicemus quæstione sequenti art. 1. Nam & voluntati diuinæ vterq; modus operandi conuenit, quia seipsum diligit naturaliter,

Non probatur.

saliter, & Spiritum sanctum naturaliter producit: creaturas autem libere amat, vt producat, neque enim voluntati absolute consideratæ conuenit libertas, sed relate tantum ad quædam obiecta, & quamuis circa ea obiecta, circa quæ contingit nobis motus subitus absque libertate, voluntas ex se libera sit, nihilominus defectu considerationis necessariæ ad libertatem operationis moralis, actus illi libertate carent, quia libertas in operatione ex duplici principio pēdet, & ex voluntate, & ex plena consideratione intellectus. Quocirca, nulla variatione facta in ipsa operatione, potest eadem esse libera, & absque libertate, etiam si elicita sit a voluntate ipsa, nam ex eo solum, quod ratio consideret, aut non consideret, quæ ad libertatem necessaria sunt, variatur ratio libertatis in operatione, vt disp. 95. cap. 9. dicemus. Deinde sententia Marsilij refellitur, quia ex ea sequitur, motus illos subitos non esse sponte factos, sicut sunt motus appetitus in brutis, vt enim sint sponte facti, opus est vt procedant a principio intrinseco cum cognitione. Quare friuolum existimo, asserere hos motus a solo intellectu produci: atque ex dictis soluta manet ratio, qua vtitur Marsilius pro sua opinione.

Omnem operationem voluntatis procedere à voluntate, & à cognitione sicut ab efficiente alij Theologi dixerunt.

CAPVT II.

Quarta opinio.



CÆteri omnes Scholastici docent, nullum actum volūtatis a solo obiecto, aut a solo actu intellectus produci, sed omnem ab ipsa voluntate, vt ab efficiente causa procedere: an autem ab actu intellectus etiam efficiatur, apud eos quæstionē habet. Nōnulli eorum existimant, omnem actū voluntatis procedere quidem ab ipsa voluntate, & ab intellectione, & propositione obiecti, vt ab integro principio efficiente: & hæc est opinio in ordine quarta. Huius sententiæ sunt Gregorius in secundum distinctione 25. quæst. vnica, conclusione 1. 2. & 3. Gabr. quæst. vnica, artic. 3. dub. 3. Dionysius Cisterciensis, quæst. 3. artic. 2. con... Ocam. quodlib. 1. quæstio. 16. qui sane ita tribuunt intellectioni efficacitatem in actum voluntatis, vt negent obiectum intellectum, & voluntati repræsentatum per cognitionem esse principium efficiens actus voluntatis. Contingit enim voluntati proponi aut præteritum, aut futurum, aut absens, aut id, quod nullum habet esse reale, sed tantum fictum, ex quibus nihil est, quod possit habere rationem principij efficientis, vt manifeste constat, sicut etiam nos superius notauimus disput. 14. cap. 1. contra Alfonsum Toletum, & Scotum asserentes, delectationem procedere ab obiecto, vt ab efficienti principio.

7 *Gregor. Gabriel. Dionys. Cistercien. Ocam.*

Caietan. Conrad. S. Thom.

Hanc sententiam quam diximus de efficacia intellectionis in voluntatem ad actū volendi, amplectuntur Caiet. 1. parte, q. 80. artic. 2. Conrad. in hoc articulo, & Henric. quodlib. 9. quæst. 5. ... Caietani etiā solet Sanctus Thomas in hoc eodem articulo, cum ait voluntatem moueri, & reduci quoad specificationem ab intellectu. Videtur etiam colligi ex doctrina Durandi in 2. dist. 24. quæst. 2. num. 22. vbi docet, facultatem actiuam quoad exercitium, sed passiuam quoad specificationem, posse esse liberam in suis actionibus, quales existimat esse intellectum, & voluntatē. Cæterum in doctrina ipsius Durandi hoc non videtur prædictæ sententiæ multum fauere. Nam Durandus in 1. distt. 3. quæst. 6. num. 13. censet intellectum operari sine specie in se recepta sola præsentia obiecti in sensu, sicut volūtas (inquit) sola præsentia obiecti in intellectu operatur: ipse aūt non existimat præsentiā obiecti in sensu esse causam efficiētem intellectionis:

Durand. Durand.

ex his vero Doctoribus Caiet. prædictam sententiam sic explicat, vt cognitio, seu verbum mentis non sit principiū efficiens volitionis, quod vocari solet principium *quod*, sed tantum sit principium *quo*, hoc est, sit ratio, sicut est species in intellectu. Nec obstat (inquit) quod verbum non est in voluntate, sicut species in intellectu, quominus possit esse volūtati ratio operandi: sufficit enim, vt sit in facultate, quæ radicē habet in eadem anima, & quæ suapte natura seruit voluntati, vt operetur repræsentando ei obiectū, sine cuius repræsentatione voluntas operari non posset: atq; hinc explicat pronuntiatum illud Cōmentatoris 12. metaph. commento 76. quod ipse Caietan. censet esse verum, nēpe amabile dupliciter mouere appetitum. Primum, vt est extra animam, & sic mouere per modum finis tantum: deinde, vt est in anima, seu intellectu, & sic mouere efficiendo.

8 *Caietan.*

Commēt.

Hæc opinio probari potest primum testimonijs, deinde rationibus. Testimonium primum est Aristot. 3. de anima text. 55. vbi asserit primum mouens immotum esse ipsum amabile, mouens autem motum esse appetitū, hic enim mouet alias potentias motus prius ab amabili. Nec refert, si dicas amabile mouere tantum metaphorice, nam cum eodem modo loquatur de amabili, & de appetitu, & appetitus non moueat metaphorice, eodem modo videtur intelligendus de amabili. Secundum testimonium est Augustini, qui passim in libris de Trinitate docet, amorem procedere a scientia, & notitia, quia amor est de gignente notitiam, & de notitia genita, & ita vocat amorem quasi prolem cognitionis. Tertium testimonium est Bernardi lib. de interiori domo cap. 68. qui eodem modo loquēdi vtitur. Quartum est Ricardi de Sancto Victore tractatu de contemptu mundi p. 1. cap. 20. vbi plane affirmat, amorem procedere ex sapiētia, & mente, qui sane modus loquendi plane indicat sapientiam ipsam, seu notitiam esse causam effectricem amoris, & non tantum conditionem.

Probatur primum testimonijs: Primum testimonium ex Arist.

Secundum ex August.

9 *Tertiū ex Bern.*

Quartum Ricard.

Præterea hæc opinio confirmanda est rationibus, & imprimis quidem illis, quas confecimus pro prima, & secunda sententia: cum enim probatum sit cognitionem, aut obiectum non esse totam causam effectricem amoris, reliquū est, vt saltem sit causa simul cum voluntate: alioqui sequi videntur incommoda, quę ibi inferebamus, si voluntas sit tota causa suæ operationis. Præterea tribus rationibus probatur. Prima est Caietani in hunc modum. Substantia assumpta alicui causæ non variat modum causæ, quamuis variet modum, quod attinet ad esse, hoc est, nō variat genus causæ aut efficientis, aut formalis etiam, sed tantum efficit, vt id, quod esset efficiens *quo*, sit efficiēs *quod*: atqui verbum diuinum est principium amoris per modum efficientis, ergo in nobis quoque verbum nostrum erit principium in eodem genere: substantia enim verbi diuini, quæ non conuenit verbo nostro, tantum variabit, vt diximus, modum, quod attinet ad esse, non tamen genus principij, efficietque vt diuinum verbum sit principium *quod*, licet nostrum sit tantum principium *quo*. Secunda Ratio est, Actio, vt actio, speciē sumit a principio, ergo cum voluntas sit principium commune, ac proinde non possit tribuere peculiarem speciem, oportet assignare principium peculiare, a quo variæ species actionum voluntatis sumantur.

Confirmatur rationibus.

Prima ratio speciales.

10 *Secunda.*

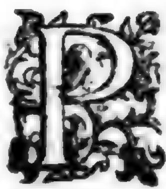
Tertia ratio est. Imperium est actus intellectus, vt disp. 49. cap. 2. videbimus, ergo intellectus mouet voluntatem per modum imperantis: mouere autem per imperium est mouere in genere causæ efficientis, ergo intellectus mouet voluntatem vt causa efficiens.

Tertia.

Voluntatem non moueri ab intellectu vt ab efficiente, sed per modum proponentis obiectum, probabilior opinio fert.

CAPVT III.

Vera sententia dicit voluntatem non moueri à verbo efficienter, sed vt à proponente obiectum. Henr. Scotus. Capreol. Ferrar.



PRobabilior multo opinio est, voluntatem non moueri ab obiecto, neque ab ipso actu intellectus proponente obiectum, vt a principio efficiēte, sed ab obiecto tanquam a fine, & ab intellectu tāquam a proponente finē. Ita docuerunt Henric. quodlibeto 9. quæstione 5. prope finem, Scot. in 2. distin. 25. quæst. 1. præsertim in solutione argumentorum, quia in tota quæstione tantum contendit probare, obiectum non esse principium efficiens actus voluntatis, Capreol. in 2. distin. 25. quæstione 1. articu. 3. in solutione primi argumenti contra primā conclusionē, & Ferrarien. 1. contra gentes capite 44. §. *Circa istam propositionem*.

11 *Henr.* Putat tamen Caietanus, differre inter se aliquo modo Henricum, & Capreolum, quod Capreolus doceat amabile apprehensum esse, vt causam formalē, Henricus vero doceat esse conditionem. Verum Henr. & Scot. appellant conditionem actum intellectus, non ipsum obiectum, quatenus intellectus est, sicut applicans causam, nempe obiectum. De ipso tamen amabili, non satis explicant, vtrum concurrat vt forma, an vt causa finalis. Porro autem intellectionē esse conditionem tantum afferentem causam docuerunt Scotus, & Henricus locis citatis, & idem Henricus quodlib. 12. quæst. 26. ante medium, & ab hac sententia nō abhorrent Capreolus, & Ferrariensis. Inquit autem Ferrariensis de amabili comparari posse cū actu, qui versatur circa ipsum, & ad hunc tantum mouere metaphorice, & comparatione eius se habere vt formam, quia tribuit speciem, & vt finem, quia est bonum mouens ad suū amorem.

Actum intellectus nō concurrere efficienter ad amorē probatur. Auctoritate S. Tho.

12 Quod vero attinet ad quæstionem præsentem, probatur, actum intellectus non concurrere, vt efficientē causam ad amorem obiecti, auctoritate S. Thomæ, & rationibus. Primum quidem S. Thomas in hoc articulo dixit voluntatem moueri ab intellectu, sicut a repræsentante obiectum, dixerat autem voluntatē moueri ab obiecto, quia ab eo determinatur tanquam a principio formali, a quo in rebus naturalibus actio speciem sumit, & 1. parte quæst. 82. artic. 4. dixit a voluntate per modum agentis moueri alias facultates, tanquam ab impellente illas, sed ab intellectu moueri voluntatem per modum finis, sicut dicitur communiter, causam efficientem moueri a fine, quia bonum est obiectū voluntatis, & mouet ipsam vt finem. Idē docuit de veritate quæst. 22. art. 12. Hoc autem dixit, ne concederet, idem respectu eiusdem moueri, & mouere in eodem genere causæ.

Caieta. responsum. S. Thom.

Verum respondet Caietanus ideo dixisse S. Thomam, alias facultates moueri a voluntate tanquam ab efficiente, voluntatem vero ab intellectu tanquam a fine, & ita alio modo moueri alias facultates a voluntate, quam voluntatem a fine, quia cognitio finis non est id, quod mouet volūtatem, sed tantum est ratio, volūtas autem est id, quod mouet alias facultates: tum etiam, quia cognitioni est alius modus mouēdi coniunctus, nēpe ipsius finis, & ita non eodem modo a voluntate moueri alias potentias, quo mouet intellectus voluntatem.

Non satisfacit.

Hoc tamen responsum non satisfacit. Nam S. Tho. quæst. illa 82. artic. 4. ideo dicit ceteras potentias moueri a voluntate vt ab efficiente, ipsam tamen moueri ab intellectu, vt a fine, ne concederet idem respectu eiusdem moueri, & mouere in eodem genere causæ, nempe efficientis, quod eodem modo sequeretur, etiamsi responsum Caietani admitteremus.

S. Thom.

Demum clarissime hæc sententia colligitur ex eodem S. Tho. 1. p. q. 27. art. 4. vbi docet intellectum ex se non esse constitutum in actu primo, sed indigere extrinseco alio, nempe specie, voluntatem autem ex se ipsa esse in actu primo ad volendū, nec egere aliquo extrinseco. Si aūt intellectio cū voluntate efficeret volitionem, voluntas ex se non esset in actu primo, & indigeret aliquo extrinseco.

13 *Rationibus confirmatur idem.*

Iam vero rationibus hæc nostra sententia confirmatur. Prior ratio sit, si voluntas mouetur ab intellectu, vt ab efficienti, aut intellectio cōcurrit simul cum voluntate ad eliciendum effectum tanquam instrumentum voluntatis eleuatum ab ipsa, sicut dici solet, phantasma eleuari ab intellectu agente, aut concurrit sicut causa, præcipua propria virtute: neutro autem modo concurrere potest. Primum quidem non vt instrumētum, quia quoties alicui causæ assignamus aliquod instrumentum, illud est inferioris in se naturę, quam effectus principalis, ad quem assignatur: intellectio aūt est suapte natura perfectior volitione in genere entis, vt quæst. 3. artic. 3. probatum est, ergo non debet volūtati assignari, vt instrumentum ad eliciendam volitionem. Deinde neque potest intellectio vt causa pręcipua propria virtute concurrere, quia si hoc modo cōcurreret, variatā natura intellectionis penes obscurū, & clarum, variaretur etiam natura dilectionis: nā diuersæ causæ secundum naturam diuersum producunt effectum: at qui dilectio eiusdē rationis omnino est, si sit eiusdem obiecti siue clare, siue obscure cognititi, ergo cognitio non est principium efficiens amoris.

14 Hæc ratio pręsertim vim habet contra Caietanum, qui ideo contendit actum intellectus esse causam efficientem amoris, vt possit esse aliquod principium efficiens, a quo actio voluntatis speciem sumat, nam si principia actionis specie differunt, & ab illis actiones speciem sumunt, actiones etiam specie different.

Secunda ratio.

Posterior ratio. Quoties proxima aliqua causa ita cōpleta est, vt ei respondeat integre effectus secundum omnem rationem, frustra addimus, imo neque addere possemus nouam aliquam causam, quę ad integritatē effectus concurrat, vt dicebamus supra disput. 34. cap. vlt. atqui voluntas intelligi pōt in seipsa integre constituta, vt causa efficiens alicuius amoris absque vlla efficacitate actus intellectus, qui cum ipsa concurrat, ergo non est asserendum actum intellectus cum ea ad eliciendum actum concurrere, vt causam efficientē. Quodsi hoc verum est in vno actu voluntatis actum intellectus esse tantum conditionem repræsentantem obiectum, eadem ratione de omnibus actibus voluntatis philosophandum est. Porro autem voluntatem sufficienter intra seipsam constitui ad eliciendū actū amoris sine concursu efficiente intellectionis, probatur, quia voluntas cū habitu charitatis est integra causa efficiens actus dilectionis Dei secūdum omnem rōnem. Nam si in actu caritatis consideremus rationem vitalis, & affectus, aut volitionis, qua volitio est, sufficiens est principium natiuum in ipsa voluntate, si autem consideremus rationem talis volitionis, hoc est, circa tale obiectum, nempe Deum, additur ei habitus caritatis: qui, cum concurrat ad substantiam actus, non ad facilitatem solum, vt infra disp. 83. cap. 2. ostēdemus, erit principium efficiens amoris, quatenus talis obiecti est: sic autem completæ causæ ad producēdum amorem Dei secundum omnem rationem frustra adderemus nouam aliam causam efficientē, quāuis non frustra assignemus vltra hæc causam formalem, seu obiectiuam, quæ est finis, aut id, quod se habet per modum finis, nempe conditionem finis, quæ est eius repræsentatio. 15

Dissoluuntur argumenta quartæ sententiæ.

CAPVT IIII.

Ad testimonium Arist. respondetur.

IAm vero diluere argumenta quartæ sententiæ, quæ solum supersunt, difficile non erit. Et primū quidem ad testimonium Arist. dicimus, si alicuius esset momenti, fore, vt nō tam probaret voluntatē moueri a co-

ni a cognitione amabilis, quam ab ipso: amabili tanquam a causa efficiente, quod tamen Caiet. & auctores quartæ sententiæ non audent concedere, &, vt supra probauimus, manifeste falsum est: nam Arist. nõ loquitur de cognitione amabilis, sed de ipso amabili, & ab eo ait voluntatem moueri: intelligit igitur de
16 motione metaphorica, quę tribuitur fini, de qua supra dictum est quæstione 1. artic. 2. parum autem refert, quod eodem tenore verborum dicat Arist. voluntatem ipsam, seu appetitum esse mouens motum, vt inde colligamus, eodem genere motus appetitum moueri a bono, & cæteras facultates ab appetitu, quia mouere latius patet, & vno, atque alio modo dicitur. Et quidem de cognitione ipsa dici non potest esse mouens tantum motum, sicut de re ipsa amabili, vt patet, ergo Arist. non loquitur de cognitione, sicut prædicta opinio contendit. Deinde testimonia omnia patrum solum denotant amorem oriri ex cognitione, quo autem genere causæ cognitio sit principiũ amoris in nobis, non definiunt: & hæc sola ratione facultas appetens vocari debet potentia passiua, quia aliquo modo dicitur ab ipso amabili moueri, & pati, nõ quia ab eo, vel a cognitione vt ab efficiẽte moueatur.

Explicantur testimonia Patrũ.

Solutio rationis primæ ex communibus.

Rationes vero facile quoq; dissolui possunt: atque in primis illæ duæ rationes, quæ pro prima, & secunda sententia cap. 1. allatæ sunt. Ad priorem rationem dicemus non esse necesse distingui realiter agens, & patiens, etiamsi agens debeat esse in actu, & patiens in potentia. Nam quamuis non possit idem secundũ rem esse in actu, & in potentia, relatum ad eandem formam, & ita, cum motus est eiusdem rationis cum causa, necesse sit distingui agens, & patiẽs secundum rem: tamen non est necesse in vniuersum hæc duo
17 distingui, eo quod agens mouere potest per formam alterius rationis, quando motus est ad formam alterius rationis, & tunc idem secundum rem est in actu per vnam formam, & in potentia ad aliam: sic ergo voluntas per suam naturam potest esse causa e[ffic]ies sui affectus, & illum etiam in se recipere. Quod autẽ dicebatur, agens, & patiẽs referri realiter, falsum est: nam agens, & effectus solum referuntur: effectus autem semper distinguitur realiter ab agente, etiamsi in ipsomet agente recipiatur.

Dissoluitur secunda ratio.

Ad posteriorem rationem dico, etiamsi voluntas sit tota causa efficiens sui affectus circa naturalia obiecta, nihilominus nec semper operari, nec in incognitum moueri posse a se ipsa, quia hæc facultas appetẽs sicut etiam cognoscens, nequit operari nisi circa aliquod obiectum aliquo modo præsens: cumque voluntas non faciat sibi præsens obiectum vllo modo, sicut facit intellectus, aut facultas cognoscens, idcirco non potest in incognitum ferri, quia eget repræsentatione obiecti tanquam conditione, & ipso obiecto repræsentato tanquam forma sui actus, aut tanquam materia circa quam: cur vero hæc obiecti repræsentatio, quæ fit per cognitionem, sit dicenda tantum conditio, non autem causa per se, nec dicere possimus, lignum a seipso tanquam ab efficiente causa comburi, ignem autem tantum esse conditionem, sicut illa ratio objiciebat, inferius explicabitur.

Solutio primæ rationis specialis.

Supersunt tres rationes propriæ quartæ sententiæ, quæ est Caiet. positæ a nobis c. 2. ad quarum primam, omissis varijs solutionibus, quibus contendit Ferrar. ei satisfacere, dicimus, verbum diuinum nõ eo solum concurrere vt principium producens ad productionẽ Spiritus sancti, quia sit subsistens, neque enim subsistentia est principium *quo* producendi Spiritum sanctum, sed quia simul etiam accipit naturam substantialem Patris modificata tali proprietate, vt ei eadem
18 virtus spirandi conueniat hoc ipso, quod non accipit naturam a patre diuisam, nec opposito modo modificatam, quod attinet ad virtutem spirandi, vt 1. parte disp. 147. cap. 3. fusius ostendimus: sic enim accipiendo eandem virtutem debet eodem modo, quo pater, concurrere: nostrum autem verbum non concurrit ad amorem producẽdum vt principium efficiens, non solum quia non est subsistens, sed quia non habet naturam eius, a quo procedit, qui est ipse amãs, quam si haberet, eodem modo, sicut ipse amaret.

Dissoluitur secunda ratio.

Circa secundam rationem videtur S.Th. in vniuersum sentire actionem speciẽ accipere a suo principio, ita indicat supra q. 1. ar. 3. & 1. p. q. 14. ar. 5. ad 3. & ideo Caiet. contendit verbũ mentis esse principiũ efficiens amoris, vt amor ab eo spẽm sumat. Cæterum in oibus actionibus id verum esse non põt, sunt. n. multæ actiones eiusdem speciei aduersis causis procedentes, vt calefactio ab igne, & a sole, actio autẽ vniuerse sumpta non distinguitur a passione, penes hoc, quod actio habeat ordinem ad agens, passio autem solum habeat ordinem ad passum, sed quia actio est actus agentis in passum, passio autẽ est actus passi recipientis ab agente. Cæterum in actionibus facultatis appetentis, & cognoscentis, quod ad nostrum spectat institutum, verissimum est, omnem actionẽ speciem sumere a principio suo: verum, vt ipsemet S.Thom. notauit 1. p. q. 105. art. 5. omnes causæ excepta materia possunt esse 19
principia actionum: ex quo infert, & finẽ, & formam posse esse principia actionum, & ideo in eadem 1. p. q. 77. artic. 3. dixit, actiones ex duobus speciem sumere, aut ex principio, aut ex fine, seu termino: atque ob id asserit actiones, & facultates ipsas ab obiectis speciẽ accipere: obiecta autem, & rationem principij, & termini habent. Dicimus itaque ad rationem secundam Caiet. speciem affectus desumi ex obiecto, nõ ex verbo, & cognitione, & hoc satis esse. Ex quo fit, sicut præc. cap. contra ipsum Caiet. notabamus, vt variato, genere cognitionis, maneat idẽ genus affectus, & eadem species, quando manet eadem ratio specifica obiecti: obiectum autem, vt proxime dicebamus est principium actionis volendi, vt finis, seu obiectum: frustra igitur Caiet. contendit verbum mentis concurrere, vt principium efficiens ad amorem, vt ex eo amor speciem sumat.

S.Thom.

Solutio tertiæ rãnis.

Tertia ratio procedit ex manifesta quadam ignoratione veræ doctrinæ, cum enim dicit illa opinio, cognitionem esse causam efficientem amoris, non intelligit voluntatem moueri ab intellectu imperante, sed iudicante, aut proponẽte obiectum: nam intellectus non imperat voluntati, sed virtute voluntatis dirigit imperium suum ad alias facultates, si in nobis aliquis actus imperij respectu nostri est, vt disp. 49. ostendemus, siquidem antequã sit imperium, iam est electio medij, 20
& intentio finis ex iudicio intellectus, quo proponuntur finis, & media. Quodsi actu reflexo intellectus aliquando imperat voluntati, est ex motione præcedente ipsius voluntatis. Adde, quod imperium, si quod est in nobis respectu nostrarum actionum, non mouet ad illas vt causa efficiens, sed eodem modo, quo diximus d. 34. cęteras facultates moueri a voluntate: quare neque hac ratione aliquid probari potest.

Alia solutio.

Restat igitur, vt explicemus id, quod in solutione primæ rationis præmisimus, quare nimirum, cum dicamus voluntatem seipsam mouere ad suos affectus, eos tamen efficere non posse sine cognitione, quia cognitio requiritur vt conditio necessaria, etiamsi causa non sit, non liceat idem asserere de ligno, nempe seipsum calefacere, existente solum tanquam conditione igne propinquo: & quare dicamus cognitionem relatam ad effectum esse conditionem, obiectum autem in alijs potentijs non esse conditionem, nec phantasma respectu intellectus agentis, aut quæ regula in hac re seruanda sit, vt conditionem a vera causa discernamus. Huius autem optima ratio assignari potest. Primo quidem ignem propinquum non posse dici conditionem, vt calefiat lignum, etiamsi cognitio sit conditio, vt ametur obiectum, probatur, quia nisi ignis esset causa aliqua calefactionis, eius præsentia necessaria non esset: propinquitas enim eius, quòd nec est causa, nec dispositio, nihil omnino referre videtur, vt producatur effectus, sed ita fiet effectus eo præsente, sicut abiente,

Cur ignis propinquitas non sit conditio vt lignum calefiat.

absente: tunc igitur dicimus, requiri propinquitatem vt conditionem, quãdo est propinquitas alicuius causæ: ideoque cognitio respectu voluntatis rectè dicitur conditio, etiamsi causa non sit, quia media cognitione fit præsens aliqua causa amoris, nempe obiectum: est enim obiectum causa finalis, aut causa, quam vocant obiectiuam, siue illa dicatur materia circa quam, siue extrinseca forma, quia præbet speciem actui, rectè igitur asserere possumus, cognitionem huius obiecti tanquam præsentiam esse conditionem requisitam ex parte alicuius causæ, etiamsi ipsa præsentia, & cognitio causa non sit affectus: dicere tamen non possumus, ignem esse conditionem, vt calefiat lignum.

Præsentiã obiecti in sensib. esse conditionem. Secundo in alijs sensibus præsentiam obiecti secũdum locum requirimus etiam tanquam cõditionem, quia obiectum ipsum est causa aliquo modo, non tamen requiritur hæc conditio, vt terminet obiectum ipsam actionem, quasi visio, aut exteriori sensatio nõ possit fieri in absens, aut iam præteritum: hoc enim falsum esse ostendimus 1.p.d.38.c.2. sed quia sensibile deriuat species ex se in potentiam sentientem, tanquam causa efficiens illarum, omnis autem causa efficiens creata postulat propinquitatem secundum locum, tanquam necessariam conditionem, vt agat.

Phãtasma quo se habeat respe. ctu intelle. ctus. Tertio de phantasmate comparato cum intellectu agente potest esse difficultas, vtrum eius præsentia tantum sit conditio, vt intellectus agens operetur, an ipsum phantasma sit causa obiectiua, quæ etiam postulet natura sua præsentiam, vt circa illam fiat operatio, vel sit causa efficiens instrumentaria saltem, vt
22 cum intellectu agente producat speciem, intelligibilem, quæ similiter postulet præsentiam, & coniunctionem cum principali agente, vt conditionem necessariam, quam difficultatem hic obiter dissoluemus, vt argumento proposito satisfaciamus. Primo quidẽ ipsum phantasma non est dicendum conditio sine qua non, vt enim supra notauimus, omnis conditio est coniuncta, & requisita ex parte alicuius causæ, quare si phantasma non esset aliquo modo causa, eius præsentia non esset requisita. Secundo, phantasma non potest dici solum causa obiectiua aut materia, circa quam, quia causa obiectiua solum reperitur in facultatibus cognoscentibus, aut appetentibus: intellectus autem agens non est facultas, cognoscẽs, nec appetens: materia vero, circa quam, solum est aut obiectum potentiæ cognoscentis, vel appetentis, aut subiectum, in quod efficiens operatur imprimens ei aliquem effectum, neutro autem modo phantasma est materia, circa quam, restat igitur, vt sit causa, quam vocant partialem, vel principalem, vel instrumentariam, vt cum intellectu agente speciem producat, nisi
Durand. quis velit cum Durando dicere, phantasma tantum seruire intellectui possibili vt obiectum, cuius præsentia absq; vlla specie intelligibili abstracta operatur.

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntas moueatur ab appetitu sensitiuo.

Inf. 5. cor. fi. & q. 10. ar. 3. & q. 77. ar. 1. et veri. q. 5. ar. 10. cor. & q. 22. ar tic. 9. ad 3. & 6. Lib. 12. ca. 16. cir. medium to. 3.



AD secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas ab appetitu sensitiuo moueri non possit. Mouens enim & agens est præstantius patiente vt August. dicit 12. super Genes. ad literam. Sed appetitus sensitiuus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectiuus: sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitiuus non mouet intellectum.

Præterea. Nulla virtus particularis potest facere effectum vniuersalem: sed appetitus sensitiuus est virtus particularis: consequitur enim particularem sensus apprehensionem: ergo non potest caussare motum voluntatis: qui est vniuersalis, velut consequens apprehensionem vniuersalẽ intellectus.

Præterea. Vt probatur in 8. Phys. Mouens non mouetur ab eo quod mouet, vt sit motio reciproca: sed voluntas mouet appetitum sensitiuum, in quantum appetitus sensitiuus obedit rationi: ergo appetitus sensitiuus non mouet voluntatem. *Tex. 40. to. 3.*

Sed contra est, quod dicitur Jacobi 3. Vnusquisq; tentatur a concupiscentia sua abstractus, & illectus: non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi voluntas eius moueretur ab appetitu sensitiuo: in quo appetitu est concupiscentia: ergo appetitus sensitiuus mouet voluntatem.

Respondeo dicendum, quod (sicut supra dictum est) id quod apprehenditur sub ratione boni & conuenientis mouet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum, & conueniens, ex duobus contingit scilicet ex cõditione eius quod proponitur, & eius, cui proponitur: conueniens enim secundum relationem dicitur: vnde ex vtroq; extremorum dependet: & inde est, quod instus diuersimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid vt conueniens, & vt non conueniens. Vnde philosophus dicit. in 3. Ethic. Qualis vnusquisque est, talis finis videtur ei. Manifestum est autem, quod secundum passionem appetitus sensitiui immutatur homo ad aliquam dispositionem: vnde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conueniens, quod non videtur extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto, & per hunc modum ex parte obiecti appetitus sensitiuus mouet voluntatem. *Art. præ.* *Ca. 4. & 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id, quod est simpliciter & secundum se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est quam appetitus sensitiuus: sed quoad istum, in quo passio dominatur, inquantum subiacet passioni, præeminet appetitus sensitiuus.

Ad secundum dicendum, quod actus, & electiones hominum sunt circa singularia: vnde ex hoc ipso, quod appetitus sensitiuus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, vt ei aliquid videatur sic, vel aliter circa singularia.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 1. Politicor. Ratio, in qua est voluntas, mouet suo imperio irascibilem, & concupiscibilem: non quidem despotico principatu, sicut mouetur seruus à domino: sed principatu regali, seu politico: sicut liberi homines reguntur à gubernante, qui tamen possunt contra mouere. Vnde & irascibilis, & concupiscibilis possunt in contrarium mouere ad voluntatem, & sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moueri. *Cap. 3. post med. to. 5.*

Nota.

Notationes circa articulum.

Conclusio est; *Appetitus sensitiuus ex parte obiecti quodammodo mouet voluntatem, quatenus ratione alicuius passionis aliquid iudicat vt conueniens, quod non ita iudicaretur extra passionem.* Hoc ipsum docet S. Doctor infra quæst. 77. art. 1. cum ait, ideo voluntatem a passione moueri, quia passio impedit iudicium rationis: hoc autem ita est intelligendum, vt recte explicat Caietanus, quia appetitus est occasio, vt aliquid ita iudicetur conueniens, & moueat, quod alias non iudicaretur, nec apprehenderetur vt tale, nec moueret.

Circa doctrinam articuli.

DISPVT. XXXVII.

Opinio quorundam recentiorum.

CAPVT I.

1 Prima notatio.



Recentiores quidam Theologi circa hunc articulum duo notant, quæ breuiter a nobis examinanda sunt. Alterum est, insurgente aliqua passione in appetitu, nec variato iudicio sensus, sed tantum iudicio intellectus circa illam passionem, interdum moueri voluntatem: hoc est, insurgente passione in appetitu circa aliquod delectabile, oriri proxime in intellectu iudicium proponens ipsum delectabile, vt illud sequatur voluntas, absque eo, quod sensus de illo obiecto quidquam iudicet, aut apprehẽdat: nescio tamen, quo fundamento hoc ab eis asseratur, imo vero manifestis rationibus refelli potest, quia, vt intellectus intelligat aliquid, sensus interior circa idem obiectum operari debet, vt experimento compertum est: ideoque *Aristot.* Arist. 3. de anima cap. 7. dixit. *Anima autem, quæ principium est ratiocinandi, ipsa phantasmata perinde, atque sensibilia sensui subyciuntur.*

Secunda notatio.

Alterum, quod docent, est; quemadmodum voluntas aliquando mouet appetitum per redundantiam absque aliquo iudicio in sensu, ita etiam voluntatem aliquando moueri eodem modo ab appetitu absque iudicio in intellectu: censent enim prædicti Doctores tribus modis appetitum a voluntate, voluntate vero duobus modis ab appetitu moueri. *Tribus modis appetitum à voluntate vero duobus modis ab appetitu moueri.* Primo (inquiunt) mouetur appetitus a voluntate deriuato etiam iudicio in sensum, secundo absque iudicio sensus per solum imperium, tertio ex naturali quadam connexione, seu (vt ipsi vocant) redundantia, quam habet appetitus cum voluntate. Contra vero voluntas mouetur ab appetitu primum deriuato iudicio in intellectum: deinde propter connexionem, quam habet cum appetitu, qui modus respondet tertio superius posito: per imperium autem mouere non potest appetitus voluntatem.

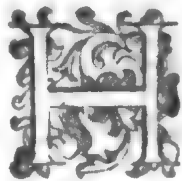
2 Voluntatẽ moueri aliquando ab appetitu sine iudicio.

Porro autem moueri aliquando voluntatem ab appetitu hoc posteriori modo sine iudicio, probant prædicti Doctores his rationibus. Primo quidem experientia, quia contingit frequenter, vt statim atque passio insurgit, tangatur voluntas, imo vero diu a passione impugnetur, etiam postquam adhibuit rectum iudicium rationis contra ipsam passionem, signum igitur est, sine vllo iudicio intellectus voluntatem a passione ipsa pulsari, cũ potius in intellectu sit iudicium repugnans passioni. *Secundo.* Secundo, si semper, cum voluntas a passione mouetur, non sine iudicio intellectus moueretur, sequeretur nunquam moueri posse a passione sine iudicio erroris in intellectu deriuato a sensu, & a passione, quod tamen est falsum, quia sæpius, vt dicebamus, tangitur voluntas a passione repugnante recto iudicio rationis. *Tertio.* Tertio, quia sequeretur forte, vt habitus continentiæ potius esset in intellectu, vt impediret iudicium illud prauum deriuatum a sensu, quam in voluntate, vt cohiberet delectationem: continentia enim ad hoc constituitur, vt moderetur affectus ex passione insurgentes. *Quarto auctoritate S. Tho.* Quarto, denique hanc sententiam putant esse S. Thomæ 1. p. q. 111. art. 2. vbi docet volũtatem intrinsece moueri solum a Deo, non quia Deus sit intrinsecum principium, sed quia essentialiter ab eo pẽdeat, extrinsece vero ab Angelo, quatenus Angelus potest esse causa, vt aliquid apprehendatur per intellectum, quod moueat voluntatem. Subiungit autem, moueri voluntatem alio modo etiam extrinseco, nempe a passione existente in appetitu, & hac ratione posse etiam voluntatem ab Angelo moueri, concitatis ab eo in appetitu passionibus: quo loco sentire videtur S. Thom. voluntatem moueri ab appetitu non solum ex parte obiecti proponẽdo illud per intellectum, sed ratione connexionis per redundantiam illam, & quasi per sympathiam quandam.

Refellitur præcedens sententia.

CAPVT II.

3 Impugnatur primũ.



Hæc tamen opinio mihi videtur omnino falsa. Primum quidem, quod ait, surgente passione in appetitu, oriri in intellectu iudiciũ circa idem obiectum, & affectum in voluntate absque eo, quod in sensu sit aliqua apprehẽsio illius obiecti, circa quod versatur passio, nescio, quo fundamento [illegible]: imo vero manifestis rationibus refelli potest. [illegible], quia, vt intellectus intelligat, sensus [illegible] circa idẽ obiectum versari debet, vt experimento compertum est: ideoque *Aristot.* Arist. 3. de anima cap. 7. dixerit, *Anima autem, quæ principium est ratiocinandi, ipsa phantasmata perinde, atque sensibilia sensui, subyciuntur, atque cum bonum, aut malum esse dicit affirmando, aut negando, tunc fugit, aut persequitur, quapropter ipsa anima sine phantasmate nunquam intelligit.* Dixerat autem prius, delectationem, aut fugam oriri in appetitu, cum sensus iucundum, aut molestum aliquid apprehendit, ac si diceret, eodem modo euenturum in voluntate, cum intellectus idem indicauerit, quod iudicium sine phantasmate, & sensus cognitionis adiumento esse nequit. Deinde ex passione appetitus facilius cõsurgit in sensu, quam in intellectu apprehensio illius rei delectabilis aut molestæ, quæ generat passionem, quin imo in ipso appetitu esse nequit talis passio, nisi præcedat in sensu apprehẽsio obiecti eius: appetitus enim non potest ferri in incognitum, cognitio autem, quæ appetitui seruit, est cognitio sensus.

Impugnatur secũdo.

Præterea duo, quæ prædicta sententia affirmat secundo loco, facile impugnari possunt. Primum quidem, quod asserit appetitum posse per imperium, aut per redundantiam illam moueri a voluntate sine vllo iudicio, aut apprehensione in sensu, manifeste refellitur hac ratione. *Voluntatẽ mouere posse appetitũ sine cognitione sensus falsum.* Nullus appetitus animalis fertur in incognitũ, sed necessario sequitur formam apprehensam: appetitus autem sensitiuus sequitur formã suam nempe apprehensam per sensum, ita vt neque a Deo moueri possit in incognitum: quomodo ergo voluntas potest ipsum mouere solo imperio, aut redundantia sui affectus? Quod autem videtur dicere S. Thom. quæst. 26. de veritate art. 3. ad 3. & artic. 6. ad 13. sola motione

motione voluntatis posse moueri appetitum, intelligendum est, non sine prævia cogitatione sensus, neque excludit S. Doctor ea, quæ appetitus ex se necessario postulat: id tamen ideo docuit, quia aliquando ex ipso intellectu, & voluntate prouenit, vt sensus cogitet de aliqua re, & inde appetitus moueatur. Neque huic doctrinæ quidquam obstat, quod interdum voluntas mouet appetitum ad verecundiã, & tristitiam rei spiritualis, quam sensus non potest apprehendere, cum non sit sensibile obiectum, quo minus dicamus, appetitum nunquam moueri sine apprehensione sensus, & iudicio, quia cum res spirituales in hac vita intelligantur instar corporearum, & aliter apprehendi non possint, efficitur, vt in ea etiam tristitia de re spirituali intellectus non possit apprehendere obiectum illud spirituale sine phantasmate, ac proinde appetitus sensitiuus non moueatur a voluntate sine prævia cogitatione sensus.

Secundo occurrit alteri obiectioni.

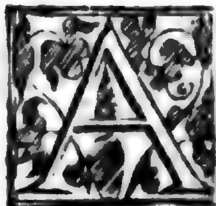
9

Impugnatur tertia. Deinde non minus, imo totum magis falsum est, posteriori loco docent prædicti Doctores voluntatem interdum ab appetitu proxime moueri, nõ media cognitione intellectus. Vel enim appetitus mouet voluntatem quoad exercitium, & hoc est absurdum quia ipsa solum seipsam hoc pacto mouet, vel mouet volũtatem quoad specificationem: hoc autem genus motionis solum est ex parte obiecti, in quo genere primum mouens est cognitio proponens obiectum, ergo sine cognitione intellectus, qua sola proponi potest obiectum voluntati, voluntas ipsa moueri nequit. Huius autem nostræ sententiæ fuit Caietanus in hoc ar. & infra q. 77. ar. 1. cum dixit, voluntatem non moueri ab appetitu directe, neque quoad exercitium neq; quoad specificationem, sed solum moueri ab eo indirecte, quatenus solum affectus appetitus est occasio, vt intellectus iudicet, vt conueniens, aut efficacius voluntati proponat bonum sensibile.

Diluuntur argumenta oppositæ sententiæ.

CAPVT III.

6 *Soluitur primum argumentũ.*



Rgumẽta vero oppositæ sententiæ friuola sunt. Ad primum dicimus, nos quidem experiri, subito tangi voluntatem nostram ab insurgente passione sensus: neminem tamen experiri, id fieri sine cognitione intellectus proponẽtis idẽ voluntati, quod sensus proposuit appetitui. Experimur enim passionem illam non ferri in incognitum, sed esse in nobis alicuius obiecti apprehensionem, quę excitet nostrũ affectum: quis autem affirmare audeat illam cognitionem esse in solo sensu? quod vero post rectum iudicium rationis, quo quis vult reprimere affectũ, perseueret adhuc in voluntate subitus motus, non est sufficiens argumentum, voluntatem ita proxime moueri ab appetitu, vt sine vlla operatione intellectus operetur aliquid, aut velit. Nã, quamuis sit in ratione rectum iudicium, tamen illud non semper est tam efficax, vt impediat contrariam apprehensionem intellectus, quæ oritur per sympathiam quandam ex sensu, & inclinat in bonum sensibile, a quo rectũ iudicium diuertere contendit intellectum, & ideo perseuerant motus illi subiti, qui dicuntur primo primi, repugnante etiam ipsa voluntate.

Solutio secundi. Ad secundum argumẽtum dicimus, nullum peccare tractatu a passione, qui non habeat in intellectu iudicium simile apprehensioni sensus, quo proponitur voluntati obiectum illud sensus tanquam delectabile, etiam repugnante recto dictamine, quod proponit id, quod secundum rectam rationem sequendum est. Habet autem illud iudicium in ratione ille, qui peccat etiam repugnante ratione, propter sympathiã, & connexionem, quam habet cum sensu: cæterum quomodo in illo iudicio intellectus, quo proponitur obiectum sensibile contra rectum dictamen rationis, non sit error semper, aut falsitas, sed solum iudicium intellectus, quo proponitur bonũ sensibile, efficacius proponat illud, quam iudicium rectæ rationis proponat id, quod est secundum rectam rationem, explicandum est infra disp. 198.

Ad tertium respondeo, habitum continentiæ merito constitui in voluntate, non in intellectu, quia vt continentia moueat intellectum ad recte iudicandum contra passionem, necesse est, vt prius voluntas afficiatur virtuti, quæ est contraria Passioni: affectus enim volũtatis optime moderatur iudicium rationis, vt potius hoc illi videatur, quam oppositum, sicut experimento satis compertum est, & aperte docuit Arist. 3. Ethic. c. 4. cum dicit, bono viro esse optabile id, quòd vere bonum est, nempe secundum rationem, vitioso autem quidquid forte oblatum ei fuerit: affert deinde exemplum eorum, qui secundum bonam, aut prauam habitudinem corporis, & valetudinis diuerso modo de rebus iudicant, vtrum amaræ, an dulces sint, salubres, an noxiæ. Subiungit deinde. *In vnoquoque enim habitu sunt propria quædam honesta, atque iucunda, atque indignoscendo, quod singulis inest, vero, plurimum vir bonus præstat*: sentit igitur, bonum affectum, & habitum voluntatis plurimum referre ad iudicandum de vero bono honesto. 7 *Solutio tertij.* *Arist.*

Concludamus igitur ex dictis, nunquam voluntatem etiam subito moueri, insurgente passione in sensu, nisi præcedat etiam in intellectu eiusdem obiecti apprehensio, nec in sensu affectum aliquem oriri, nisi præcedat in sensu cognitio obiecti, circa quod affectus versatur, neque sine hac apprehensione sensus posse appetitum a voluntate per imperium, aut redundantiam sui affectus, aut alio modo moueri, vt cõtra præcedentem opinionem satis probatum est. Neque obstat id, quod dixit S. Thom. 1. p. q. 111. art. 2. citatus pro contraria sententia, nẽpe moueri volũtatem extrinsece a passione; ob id enim non negat hanc motionem esse debere media cognitione intellectus. 8 *Conclusio.* *Solutio quartũ illius ex Authoritate S. Thom.*

ARTICVLVS III.

Vtrum voluntas moueat seipsam.



D tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moueat seipsam: omne enim mouens inquantum huiusmodi est in actu, quod autem mouetur est in potentia: nam motus est actus existentis in potentia inquantum huiusmodi: sed non est idem in potentia, & in actu respectu eiusdem. Ergo nihil mouet seipsum: neque ergo voluntas seipsam mouere potest. *ver. q. 22. ar. 9. co & ad 1. Et Mal. q. 3. ar. 3. co. & q. 6. cor. & ad 4 et 10.*

Præterea. Mobile mouetur ad præsentiam mouentis: sed voluntas semper sibi est præsens, si ergo seipsam moueret, semper moueretur, quod patet esse falsum.

Præterea. Voluntas mouetur ab intellectu, vt dictum est, si igitur voluntas mouet seipsam, sequitur quod idem simul moueatur à duobus motoribus immediate, quod videtur inconueniens, non ergo voluntas mouet seipsam. *ar. 1. huius q.*

Sed contra est, quia voluntas domina est sui actus, & in ipsa est velle, & non velle, quod non esset, si non haberet in potestate mouere seipsam ad volen-

ad volendum, ergo ipsa mouet seipsam.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, ad voluntatem pertinet mouere alias potentias ex ratione finis qui est voluntatis obiectum, sed sicut dictum est, hoc modo se habet finis in appetibilibus sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem, quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad cognitionem conclusionum, & hoc modo mouet seipsum, & similiter voluntas per hoc quod vult finem mouet seipsam ad volendum ea quę sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non secundum idem mouet & mouetur. Unde nec secundum idem est in actu, & in potentia, sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actū respectu eorum quæ sunt ad finem, vt scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum, quod potentia voluntatis semper actu est sibi præsens, sed actus voluntatis quo vult finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate, per hunc autem modum mouet seipsam, vnde non sequitur, quod semper seipsam moueat.

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo voluntas mouetur ab intellectus & à seipsa, sed ab intellectu quidem mouetur secundum rationem obiecti, à seipsa vero quantum ad exercitium actus secundum rationem finis.

Notatio circa Articulum.

Conclusio. Caietan. Conclusio est affirmans. Circa eam vero recte monet Caietanus, non esse necessarium ad eius veritatem, vt voluntas in omni actu dicatur seipsam mouere, sed satis est, si in aliquo actu seipsam moueat. Porro, ad quem actum seipsam mouere, & ad quem ab alio moueri dicatur, explicabitur disp. sequenti.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum voluntas moueatur ab aliquo exteriori principio.

Inf. q. 17. ar. . ad 2. & q. 20. ar tic. 1. co. & 1. q. 105. art. 4. & q. 106 art 2. cor. & q. 111. art. 2. cor. & 3. co tra 6. 88. et 89 q. 6. ar. 4.



AD quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moueatur ab aliquo exteriori, motus enim voluntatis est voluntarius, sed de ratione voluntarij est, quod sit a principio intrinseco, sicut, & de ratione naturalis, non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

Præterea. Voluntas violentiam pati non potest, vt supra ostensum est, sed violentum est, cuius principium est extra, ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moueri.

Præterea. Quod sufficienter mouetur ab vno motore, non indiget moueri ab alio, sed voluntas sufficienter mouet seipsam, non ergo mouetur ab aliquo exteriori.

Sed contra. Voluntas mouetur ab obiecto, vt dictum est: sed obiectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita, ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moueri. ca. 1 huius q.

Respondeo dicendum, quod secundum quod voluntas mouetur ab obiecto, manifestum est, quod moueri potest ab aliquo exteriori: sed eo modo quo mouetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moueri: omne enim quod quandoq; est agens in actu, & quandoque in potentia, indiget moueri ab aliquo mouente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet: necesse est ergo, quod ab aliquo moueatur ad volendum: & quidem, sicut dictum est ipsa mouet seipsam inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem: hoc autem non potest facere nisi consilio mediante: cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, & per talem cogitationem peruenit ad hoc, quod potest sanari per medicum, & hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, quod inciperet velle sanari ab aliquo mouente. Et si quidem ipsa moueret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita hoc autem non est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris mouentis, vt Arist. concludit in quodam capitulo Ethicæ Eudemicæ. art. praec.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione voluntarij est, quod principium eius sit intra, sed non oportet, quod principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio: vnde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra, sicut, & primum principium motus naturalis est ab extra quod scilicet mouet naturam. Lib. 7. moral. ad Eudemum ca. 18. to. 5.

Ad secundum dicendum, quod hoc non sufficit ad rationem uiolenti, quod principium sit extra: sed oportet addere quod nullam conferat uim patiens: quod non contingit dum uoluntas ab exteriori mouetur: nam ipsa est quæ vult, ab alio tamen mota: esset autem motus iste uiolentus, si esset contrarius motui uoluntatis. quod in proposito esse non potest, quia sic idem uellet, & non uellet.

Ad tertium dicendum, quod uoluntas quantum ad aliquid sufficienter se mouet, & in suo ordine, scilicet sicut agens proximum: sed non potest seipsam mouere quantum ad omnia: ut ostensum est: unde indiget moueri ab alio, sicut a primo mouente. in corp. ar.

Notatio circa articulum.

Conclusio est, *Voluntas in primo actu mouetur ab aliquo exteriori principio*. Ex conclusione huius articuli constat voluntatem non moueri ab extrinseco prin-

principio in omni sua operatione, sed tantum in prima, ac proinde constat veritas conclusionis præcedentis articuli, quæ affirmat, voluntatem se ipsam mouere in aliqua sua operatione: nam si in omnibus non mouetur ab exteriori principio, restat, vt in aliquibus a se moueatur.

ARTICVLVS V.

Vtrum voluntas moueatur a corpore cœlesti.

1.q.11.ar. 3. & 4. Et 2.2.q.95. ar 5.6 & 9. & 2.dis. 25 q.1.ar. 2. & 3. & 3.contl.ca. 84. vsque 91.



D quintum sic proceditur. Videtur, quod uoluntas humana a corpore cœlesti moueatur, omnes enim motus uarij, & multiformes reducuntur sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus cęli, ut probatur octauo Phy. (Lib. 8. tex. 76.to.2.) *sed motus humani sunt uarij, & multiformes incipientes postquam prius non fuerant: ergo reducuntur in motum cœli, sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.*

Prꝫterea secundum Aug. in 3. de Trinit. (a.4.in prin. tom.3.) *corpora inferiora mouentur per corpora superiora: sed motus humani corporis, qui causatur a uoluntate, non posset reduci in motum cœli, sicut in causam, nisi etiam uoluntas e cœlo moueretur, ergo cœlum mouet uoluntatem humanam.*

Præterea per obseruationem cœlestium corporum Astrologi, quidam uera prænuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a uoluntate, quod non esset si corpora cœlestia uoluntatem hominis mouere non possent. Mouetur ergo uoluntas humana a cœlesti corpore.

Sed contra est: quod Damasc. dicit in 2. lib. (c.7. parum à med.) *quod corpora cęlestia non sunt causæ nostrorum actuum; essent autem, si uoluntas, quæ est humanorum actuum principium, a corporibus cœlestibus moueretur, non ergo mouetur uoluntas a corporibus cœlestibus.*

Respondeo dicendum, quod eo modo, quo uoluntas mouetur ab exteriori obiecto, manifestum est, quod uoluntas potest moueri a corporibus cœlestib. inquantum scilicet corpora exteriora, quæ sensui proposita mouent uoluntatem, & etiam ipsa organa potentiarum sensitiuarum subiacent motibus cœlestium corporum, sed eo modo, quo uolũtas mouetur quantum ad exercitium actus ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt corpora cęlestia directe imprimere in uoluntatem humanam, sed hoc est impossibile. Voluntas enim (ut dicitur in tertio de anima) (tex. 14.t.2) *est in ratione. Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali. Vnde relinquitur, quod uoluntas sit potentia omnino immaterialis, & incorporea. Manifestum est autem, quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius conuerso, eo quod res incorporeæ, & immateriales sunt formalioris, & uniuersalioris uirtutis, quam quæcunque res corporales, unde impossibile est, quod corpus cœleste imprimat directe in intellectum aut uoluntatem, & propter hoc Aristot. in lib. de anima* (Li.tex.150 to.2.) *recitans opinionem dicentium, quod talis est uoluntas in hominibus qualem in eis inducit Pater Deorum, uirorumque, scilicet Jupiter, per quem totum cęlum intelligunt, attribuit eis, qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitiuæ cum sint actus organorum corporalium, per accidens moueri possunt a cœlestibus corporibus motis, scilicet corporibus quorum sunt actus, sed quia dictum est, quod appetitus intellectiuus quodammodo mouetur ab appetitu sensitiuo indirecte, redundant motus cœlestium corporum in voluntatem, inquantum scilicet per passiones appetitus sensitiui voluntatem moueri contingit.*

Ad primum ergo dicendum, quod multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam vniformem, quæ est in intellectu, & voluntate superiorum, (ar.2. huius q.& 1.p.q. 80. & 81.) *quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali, vnde non oportet, quod motus voluntatis in motum cęli reducatur, sicut in causam.*

Ad secundum dicendum, quod motus corporales humani reducuntur in motum cęlesti corporis, sicut in causam, inquantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliqualiter ex impressione cęlestium corporum, & inquantum etiam appetitus sensitiuus commouetur ex impressione cęlestium corporum, & vlterius, inquantum corpora exteriora mouentur secundum motum cęlestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle, & non velle, sicut adueniente frigore, incipit aliquis velle facere ignem, sed ista motio voluntatis est ex parte obiecti exterius præsentati, non ex parte interioris instinctus.

Ad tertium dicendum, quod (sicut dictum est) (Parum à prin.lib.) *appetitus sensitiuus est actus organi corporalis, vnde nihil prohibet ex impressione corporis cælestium aliquos esse habiles ad irascendum, vel concupiscendum, vel aliquam huiusmodi passionem, sicut, & ex complexione naturali plures homines sequũtur* (c.17.cir.fi. to.3.) *passiones, quibus soli sapientes resistunt, & ideo vt pluribus verificantur, quæ pronuntiantur de actibus hominum secundum considerationem cęlestium corporum. Sed tamen (vt Ptolomæus dicit in Centiloquio) Sapiens dominabitur astris, scilicet quia resistens passionibus, impedit per volũtatem liberam, & nequaquam motui cęlesti subiectam, huiusmodi cęlestium corporum effectus.* (Prima conclusio.) *vel (vt Augnst. dicit 2. super Genes. ad literam) fatendum est* (Secunda conclusio.) *quando ab Astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nesciẽtes humanæ mentes patiuntur, quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est.*

Notatio circa articulum.

PRior conclusio est, *Voluntas directe non mouetur a corpore cœlesti*. Posterior conclusio, *Voluntas mo-*

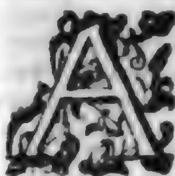
ueri

fieri potest a corpore cælesti, non directe sed quatenus corpus cæleste in appetitum sentientem influere potest, & ille etiam potest mouere voluntatem, vt supra expositum est. In hoc articulo nonnulli disputant, an corpora celestia, & astra quidquam possint in liberũ hominis arbitriũ: & contra Astrologos, qui plus æquo tribuunt astris, longam texunt disputationẽ. Hæc tamen controuersia spectat ad 2.2 q.95. art.5. contra Astrologos vero docte satis scripsit Picus Mirandulanus per 12. libros: de hac eadem re tractauit Sixtus Senensis lib.6. Biblioth. sacræ annotatione 10. Qua vero ratione prædestinatio nostra ex astris non pendeat, diximus 1 p. disp. 91. cap. 1.

ARTICVLVS VI.

Vtrum voluntas moueatur a Deo solo sicut ab exteriori principio.

Inf. q. 80. ar. 1. Et 1. q. 105. ar. 4. & q. 111. ar. 2. Et 3. cont. c. 88. 89. 91. & q. . prim. Et mal. q. 3. ar. 3. 10 & q. 16. ar. . . ad 13



AD sextum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non a solo Deo moueatur, sicut ab exteriori principio, inferius .n. natum est moueri a suo superiori, sicut corpora inferiora a corporibus cælestibus, sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum scilicet Angelum, ergo voluntas potest moueri, sicut ab exteriori principio, etiam ab Angelo.

Præterea, Actus voluntatis sequitur actum intellectus. sed intellectus hominis reducitur in suum actum, non solum a Deo, sed etiam ab Angelo per illuminationes, vt Dionys. dicit, ergo eadem ratione, & voluntas.

. . de diu. nomi. . . . prin.

Præterea, Deus non est causa, nisi bonorũ secundum illud Genes. 1. vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erant valde bona. si ergo a solo Deo voluntas hominis moueretur, nunquam moueretur ad malum, cum tamen voluntas sit, qua peccatur, & recte viuitur, vt August. dicit.

Li. 1. retra. c. 9. in me. . .

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Phil. 2. Deus est, qui operatur in nobis velle, & perficere.

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut, & motus naturalis, quamuis autem rẽ naturalem possit aliquid mouere, quod non est causa naturæ rei motæ, tamẽ motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliqualiter causa naturæ. Mouetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat, sed hic motus non est lapidis naturalis, naturalis autẽ motus eius non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Vnde dicitur in octauo Phys. quod generans mouet secũdum locum grauia, & leuia, sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moueri ab aliquo, qui nõ est causa eius: sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quã Deus. Et hoc patet dupliciter, primo quidem ex hoc, quod uoluntas est potentia animę rationalis quæ a solo Deo causatur per creationem vt in primo dictum est. Secundo vero ex hoc, quod voluntas habet ordinem ad vniuersale bonum. Vnde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est vniuersale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, & est quoddam particulare bonum: particularis autem causa non dat inclinationem vniuersalem: vnde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

Con. 17. 29. 30. 31. 32. . 2.

2. p. q. 90. ar. 2. & 4.

Ad primũ ergo dicendum, quod Angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis eius, sicut corpora cælestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod intellectus hominis mouetur ab Angelo ex parte obiecti, quod sibi proponitur virtute Angelici luminis ad cognoscendum, & sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moueri, vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Deus mouet voluntatem hominis, sicut vniuersalis motor ad vniuersale obiectum voluntatis, quod est bonum, & sine hac vniuersali motione homo nõ potest aliquid velle: sed homo per rationẽ determinat se ad volendum hoc, vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum: sed tamẽ interdum specialiter Deus mouet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum: sicut in his, quos mouet per gratia, vt infra dicetur. *artic. 4.*

CONclusio est, *Voluntas a solo Deo moueri potest, vt ab extrinseco principio.* Quæ conclusio omnibus satis nota est: quo autem pacto volũtas nostra ab Angelo moueri nequeat, colligitur ex ijs, quæ diximus 1. p. disput. 216. & 218. *q. 109.*

Vtrum uoluntas, in primo actu moueat seipsam, an á solo Deo moueatur.

DISPVT. XXXVIII.

Sententia S. Thom. quam Capreolus interpretatur.

CAPVT I.



PRæsens controuersia in doctrina solum Doctoris sancti difficultatem habet, qui solum inter alios Scholasticos quæstionem hanc examinauit: est autem sententia eius in artic. 4. huius quæstionis, voluntatem non mouere seipsam in prima operatione, seu volitione, quia tunc ex priori alia voluntate non se applicat ad volendum, atque idcirco in primo suo actu ab alio extrinseco principio moueri, quod vtrum sit Deus, an quid aliud, inferius videbimus. Fuit autem hæc eadem sententia Anselmi in opusculo de casu diaboli cap. 12. quam quidem eadem ratione, qua S. Thom. confirmat, quia quicunque se mouet ad volendum aliquid, ex priori alia voluntate se mouet: primam autem voluntate non potuit esse alia prior, ergo nemo ad primam voluntatem seipsum mouere potest: quam doctrinam ipse affert, vt probet, Dæmonẽ non mouisse se ipsum ad primam voluntatẽ. Præsens tamen quæstio est in explicanda mente Anselmi, & S. Thomæ, vt aliqua ratione possit esse vera. Est autem

12. *Sentent. S. Tho. dicit voluntatem n. mouere seipsam i prima operatione.*

difficultas in eo, quod dicit, voluntatem ad primum actum non mouere se ipsam, siquidem primus actus voluntatis non minus est vitalis, nec minus sponte fit, quam alij: vitalis autem operatio est a principio intrinseco viuenti: id vero sponte fit,quod est a principio intrinseco viuente,& cum cognitione: tum etiã in eo,quod asserit voluntatẽ moueri ab exteriori principio. In exponenda autem mente S. Thomæ variant eius discipuli,quorum sententias sigillatim in hoc capite, & sequenti recensebo.

2 *Prima interpretatio S. Thomæ.* Primo Capreolus in 2.d.24.q.1.art.3.ad 8.cõtra 5. concl.& d.25.q.2.art.3. ad argumenta Henrici contra 1.concl.& ad argumenta Scoti contra 2.concl.dictum putat a Sancto Thoma, volũtatem non mouere se ipsam in primo actu,quia primus actus non procedit a volũtate,vt a principio efficiente: sed a solo Deo producitur,& volũtati infunditur. Probat primum, quia vt volũtas ex se aliquid velit, & operetur, prius debet constitui in actu primo, sed ante omnem actum ex se non est in actu primo ad volendum, ergo ad primum actum non potest se ipsam mouere. Deinde, si actus primus procederet a volũtate vt ab efficiente, esset in eius potestate, & liber: atqui primus actus voluntatis non est in potestate voluntatis, & liber, ergo non procedit a voluntate,vt ab efficiente. Neq; hoc est miraculum vllum, vt actus ille a solo Deo producatur, quod enim postulat a solo Deo produci secundũ naturã suã,non est dicendũ vlla rõne per miraculũ produci,cũ a Deo producitur. Videtur aũt huic sententiæ eadẽ,aut similis,quam sequitur Vega lib.6.super Conc. Trid.cap.8. docet enim motum non deliberatum,qui dicitur primo primus, non procedere a voluntate, vt ab efficiente,sed a solo Deo infundi. & ideo in eo solã esse gratiam operantem, non cooperantem.

3 *Hæc interpretatio est contra S. Thomã & rationi aduersatur.* Hæc tñ Capreoli interpretatio primũ est cõtra Sanctum Thomã,deinde manifestæ rõni aduersatur. Primum est,contra Sãctum Thomam,quia 1.p.q.27.art. 4.docet, intellectum ex se non esse in actu primo ad intelligendum,nisi recepto in se aliquo ab extrinseco, voluntatem tamen ex se esse in actu primo ad volendũ: ergo ex sententia eius nõ est necesse eam recipere aliquid aliud,vt eliciat suam operationẽ: & in hac q. art.4.ad 1.& 2.aperte concedit motum primũ voluntatis,ad quem dixit voluntatem nõ mouere se ipsam, esse ab ipsa voluntate, & non esse omnino ab extrinseco,& proximum principium illius esse ipsam volũtatẽ: primum aũt principium esse extrinsecũ. Ex qua doctrina colligit, motum primum voluntatis,ad quẽ voluntas non mouet se ipsam, esse voluntariũ, & nõ esse violentum,cuius oppositum argumenta illi contendebant probare: colligit aũt esse voluntariũ, quia ad rõnem voluntarij sufficit esse a principio intrinseco: nec quidquam obstat,principium intrinsecum ab extrinseco aliquo modo moueri, quo minus id, quod procedit a principio intrinseco,sit voluntarium: colligit aũt non esse violentũ, quia licet sit a principio extrinseco,tñ quia intrinsecum et confert vim, non põt esse violentum. Hæc autem ratio de voluntario probat etiam cõtra opinionem Marsilij,quam retulimus disput.36.cap.1. qui de actibus non deliberatis idem affirmat, quod præcedentes Doctores.

Deinde rationi aduersatur. Præterea ratione refelli potest hæc sententia. Omissa autem ea,qua vtitur S.Tho.art.4. huius quæstionis ad primum, quia actus primus est spõtaneus, & ideo debet esse a principio intrinseco, & est vitalis,& ideo debet esse a principio vitæ coniuncto,vt disp.9.cap.5. fusius probatum est, contra Capreolum argumentari possumus primũ quia fruitio Dei in patria est prima volitio,est tñ operatio vitalis,& spontanea procedens ab anima,etiã si nullo modo existat in potestate, & libertate beati, ergo falso colligit Capreolus in sua posteriori ratione actum primum fore liberum, si esset ab ipsa voluntate efficiente. Deinde,quia S.Thom. nomine primi actus voluntatis nõ tantum intelligit primum, quem habemus in tota vita, nec primum cum peruenimus ad vsum rationis, sed primum in quouis negotio, vt plane inferius ostendemus ex mente ipsius. Primus autem actus in quouis negotio,quod noviter se offert,potest esse meritum,& peccatum: nec enim necesse est omne negotium in nobis a motu voluntatis non deliberato inchoari, sed statim libere incipere potest, vt experimento constat,si hi motus incipiant cum plena deliberatione, & consideratione vtriusque partis:qua ratione 1.p.disp.128.c.10. ostendimus, Angelos primo suo actu potuisse mereri. Tunc autem gratia operans erit cum sola cogitatione cõgrua iuxta ea, quæ diximus 1.p.disp.88. & iam notauit: neque enim necesse est, gratiam operantem in nobis semper incipere a motu voluntatis non deliberato, sed aliquando inchoari potest ex sola cogitatione, & tamen, inquit S.Tho. ad hunc actum primum voluntatem non mouere se ipsam, ergo alia ratione id dixit, quam Capr. putauit. Postremo refelli potest exemplum,quo vtitur Capr. cum comparat motum primum voluntatis motui grauium in eo,vt vterq; nõ sit a principio intrinseco efficiente eius,in quo est, siquidem constat in bona philosophia grauitatem eius, quod mouetur, efficere motum deorsum,neque graue solum pati motum,sed eum efficere: qua vero ratione dixerit Arist. motum grauium esse a generante, non est nostri instituti disputare. Merito igitur hæc explicatio, quam dictis Sancti Thomæ adhibet Capreolus, reijcitur a Conrado in hunc articulum.

Ferrariensis, Caietanus, et recentiores nonnulli alio modo Sanctum Thomam intelligunt.

CAPVT II.



5 *Secunda interpretatio.* SEcundo Fer.3.contra gentes c.89. §. *Ad euidentiam huius rationis*, partim Capr. cõsentit,partim ab eo discrepat:affirmat enim primum motum voluntatis tribui generanti,nempe Deo,tanquam proximo principio, & moueti *quod*, sicut motus grauium tribuitur et generanti:ipsam vero voluntatem esse principiũ *quo*, seu formam,per quam Deus mouet hominem ad primum actum volendi,quemadmodum etiam in grauibus generans mouet graue media grauitate ipsius grauis. Porro hunc primum actum voluntatis existimat Ferrariensis esse actum,quem in hac vita habemus circa finem ostensum sub ratione boni in vniuersum,ad quem habemus naturalem inclinationem: in intellectu etiam concedit quendam primum actum,qui fit a Deo,& intellectu,eo modo,quo diximus. Hũc autem actũ putat esse eum,qui absq; electione primo occurrit,cum primũ venit homo ad vsum rationis,vel cum primum incipit cognoscere aliquod obiectum. Hãc vero suam interpretationem ipse nulla ratione cõfirmat.

6 *Hæc etiam interpretatio aduersatur Sanct. Thom. & rationi.* Mihi autem videtur menti S.Thomæ,& rationi aduersari. Primum quidem menti S.Thomæ,quia plane loquitur de primo actu voluntatis circa quodcunque negotium,quod nouiter se offert voluntati,vt interius ostendemus,hic autẽ primus actus, vt supra diximus, potest esse meritum,& peccatũ, ergo ipsi homini tanquam operanti *quod*,debet tribui,nec in solum Deum referri tanquam in efficiens *quod*. Deinde Sco. in 2.d. 37.q.1.§. *Ideo merito*,late ostendit, voluntatem solum, & ipsam animam esse integrum principium *quod* volendi: quod quidem, non video, qua ratione negari queat,vel quæ maior ratio excogitari possit, ob quam primus actus voluntatis vno modo sit a voluntate, & anima nostra,alij vero actus alio modo procedat, præsertim cum in primo non minus, quam in alijs esse possit peccatum,& meritum. Præterea exemplum illud grauium, quatenus dicitur in grauibus, non esse principium sui motus *quod*,sed solum principium *quo* mihi nunquam placuit: friuolum enim mihi videtur

esse

De motu grauiũ notanda. quærere in omni re, quæ mouetur, partem vnam secundum rem, quæ moueat, & partem aliam, quæ moueatur, &, quia in graui hæc distinctio non reperitur, asserere motũ ipsius esse non a se, sed a generante, tanquam a principio *quod*, futile etiã apparet. Argumentum enim illud cõmune, nimirum, quia alioquin idẽ esset in actu, & in potentia, si secundum eandem partem idem moueret, & moueretur, parui momenti est: vt enim moueat, satis est, esse in actu per formã suam, & grauitatem, vt autem moueatur, satis est, esse in potentia ad formam acquirẽdam per motum, nempe ad *vbi*, eadem autem pars potest respectu vnius formæ esse in actu, respectu alterius esse in potentia.

Tertio nonnulli recentiores Thomistæ ita interpretãtur Doctorem Sanctum, vt loquutus fuerit tanquã philosophus moralis, non vt naturalis, quia quamuis voluntas in primo actu moueatur a se ipsa physice, neque eius motus reducendus sit in Deum, tanquam in principium *quod*, tamen non moueat se libere, sed naturaliter. Horum tamen interpretatio probanda non est, quia, vt supra ostẽdimus in primo illo actu, ad quẽ dicit S. Tho. voluntatẽ non mouere se ipsam, põt esse meritum, & peccatum, & cum libertate fieri, ergo ob defectum libertatis non dicetur voluntas a Deo, &
7 non a se ipsa moueri.

Tertia interpretatio Quarto alij etiam recentiores ita explicant sententiam Sancti Thomæ, vt prima operatio volũtatis, quæ est circa finẽ, Deo tribuatur, eo quod dedit volũtati naturalem inclinationem ad bonum, cui debetur cõcursus a Deo, vt velit, & prosequatur illud. Cõtra hoc tamen est manifesta ratio, quia si solũ sufficeret, vt Deo tribueretur aliqua operatio, esse naturalem inclinationem datã a Deo, eadem ratione dicere possemus, ignẽ non calefacere a seipso, sed ignem moueri a Deo, vt calefaciat, aut Deum calefacere præsente igne, quia ignis naturalem habet inclinationem ad calefaciendum, cui debetur concursus Dei, ne ipsi fiat violentia, sicut voluntas habet naturalem inclinationem ad bonum. Adde, quod voluntas ita habet inclinationẽ
8 naturalem ad media, quatenus vtilia sunt, quia hac ratione non potest ea odio habere, sicut habet ad finẽ, quatenus bonus est, quia hac ratione nõ potest ipsum odisse, & tamen S. Thom. docet voluntatem non se mouere ad primum actum, nempe ad voluntatem finis, bene tamen ad alios actus, nempe ad electionem mediorum.

Alij sententiã S. Tho. tenent, sed mentẽ eius non explicant. Demum Caiet. Conrad. & alij in hoc articulo solũ cum S. Thoma pronunciant, voluntatem non se mouere in primo actu, etiamsi sit causa physica, & libera illius, id quod recentiores nonnulli multis rationibus leuioribus quidem conantur probare: quo autem sensu id debeat intelligi, aut a S. Thoma dictũ sit, in quo est tota huius controuersiæ difficultas, non explicant.

Vera interpretatio sententię Anselmi, & S. Thomę.

CAPVT III.



Sententia Anselmi libr. illo de casu diaboli cap. 12. & S. Thom in artic. 4. huius quæstionis duas continet partes, quæ sigillatim explicandæ nobis sunt, & in bonum sensum interpretãdæ. Prior est,
9 voluntatem in primo actu non mouere seipsam, ad alios autem actus mouere se ipsam, & impellere. Pro cuius explicatione supponendum est, eam non solum intelligendam esse de primo actu, quem a principio creationis Angelus habuit, aut homo, de quo videtur loquutus Anselmus, sed etiam de primo actu in quouis negotio tractando, quod nouiter homini, aut Angelo se offert. De quo manifeste loquitur Sanctus Thomas, & eodem modo intelligi etiam potest Anselmus ob similitudinem rationis. Porro autem Sanctum Thomam loqui de primo actu circa negotium, quod nouiter se offert, constat ex art. 4. ibi enim

Voluntatem in primo actu nõ mouere seipsã, maxime autẽ ad alios quo modo intelligendum.

docet voluntatem mouere se ipsam, quatenus per affectum circa finem se ipsam applicat ad volendum ea, quæ sunt ad finem medio consilio, seu consultatione: adhibet exemplum in fine singulari, quem nõ primo actu totius vitæ, sed primo in suo ordine, & genere volumus, nempe, cum quis vult sanari. Huius enim voluntas ex affectu circa sanitatem mouet se ipsam ad quærendum medicum, & alia media ad talem finem: ad affectum autem sanitatis inquit Sanctus Thomas voluntatem non mouere se ipsam, sed ab aliquo exteriori instinctu moueri. Idem igitur iudicium erit de quouis alio fine: nam ex affectu vnius finis non mouemur ad affectum alterius: vnusquisque enim finis per se volitus est, non per aliam, neque ex alio, sed solum ex affectu finis mouemur ad volendum media: quare per primum actum intelligit Sanctus Thomas voluntatem cuiuscunque finis, etiam singularis, qui gratia sui, & non propter aliud appetitur.

Mens igitur Anselmi, & Sancti Thomę in hac priori parte suæ sententiæ est, voluntatem non se mouere ad affectum alicuius finis, sed tantum ad affectum circa media, non quia facultas voluntatis non sit principium efficiens volendi finem, sicut etiam est volendi media, neque quia anima, seu Angelus cum facultate ipsa non sit principium *quod*, volendi finem, sicut est volendi media, sed quia ad primum affectum finis voluntas non se mouet ex priori aliquo affectu, quod est mouere se quasi per impulsum quendam a se ipsa sibi impressum, sicut mouet reliquas facultates: ad volendum autem media mouetur ex priori affectu, & ita facultas voluntatis, quasi se ipsam impellit. Hunc sensum expressit S. Thom. in art. 4. cum ait, *Et quidem sicut dictum est, ipsa* (scilicet voluntas) *mouet se ipsam, in quantum per hoc, quod vult finem, reducit se ipsam ad volendum ea, quæ sunt ad finem: hoc autem non potest facere, nisi consilio mediante.* Hic autem modus loquendi vulgo receptissimus est, & in hunc sensum loquitur idem S. Thom. infra q. 111. art. 2. vt in primo actu ipse constituat solam gratiam operantem, in secundo vero gratiam cooperantem. an vero id sit, secundum mentem Augustini, diximus 1. parte disputat. 88. capite 7. In hunc autem sensum intellexit S. Tho. Driedo lib. 2 de gratia, & libero arbitrio, tract. 1. c. 2. sententia 2. vt gratiam operantem, & cooperãtem etiam explicaret.

Sensus verus prædictæ propositionis.

10 *Ostenditur esse iuxta mentem S. Thom.*

Fateor quidem nihil obstare, quo minus dicatur voluntas in primo actu mouere se ipsam ad volendum eo solum, quod ipsa efficiat suum actum, sicut oculus etiam non inepte dicitur mouere se ipsum ad videndum, etiam in prima visione, cum tamen nunquam moueatur ad vnam visionem ex alia. Quod argumentum contra se fecit Anselmus, & propter illud modus loquendi Anselmi, & Sancti Thomæ difficilis nobis visus est 1. p. disp. 135. c. 3. res tamen non magni momenti est, cum non sit rerum, sed vocum controuersia. 11

Voluntatẽ primo affectu circa finem moueri ab instinctu alicuius exterioris principij docet S. Thom.

Posterior pars sententiæ Sancti Thomæ est, ad primam operationem, quę nouiter se offert circa aliquod negotium, quamque diximus esse affectum cuiusque finis singularis, moueri voluntatem nostram ab instinctu alicuius exterioris principij eodem sensu, quo dixit Arist. lib. 7. Ethic. ad Eudemum cap. 18. & lib. 2. magnorum moralium cap. 8. primam bonam voluntatem esse a bona fortuna. Dico autem fortunam causam aliquam præter intentionem ipsius hominis, aut Angeli operantis: cum enim, vt voluntas moueatur ad primum actum; indigeat cognitione obiecti, quod nouiter se offert quia nõ potest ferri in incognitum, & ipsa voluntas non possit esse causa, vt potius hoc obiectum, quam illud occurrat, idcirco indiget aliquo exteriori principio, a quo determinetur intellectus, vt hoc potius proponat, quam illud, cumque ex tali cognitione moueatur voluntas ad primum actum, ideo merito dicitur non mouere seipsam, sed ab exteriori principio proponente obiectum moueri. Externus autem hoc principium determinans, & mouens voluntatem ad primum actum per obiecti noui propositionem,

non est eodem modo in omnibus, nam in Angelis ita debet prima obiecti propositio in Deum reuocari, vt per nullam aliam causam secundum id fiat. Ratio vero est manifesta, quoniam ipsa natura Angeli ex se non magis inclinatur ad cognitionem huius obiecti, quam alterius, antequam de illo incipiat aliquid cogitare, vt manifestum est, neque ab alia causa creata exteriori applicari potest ad hoc potius, quam ad illud considerandum, non quidē ab alio Angelo, quia vnus non potest immutare intellectum alterius, vt 1. p. disp. illa 216. probauimus: & quamuis posset, non propterea vnus debebat alterius curam gerere, imo si haberet, deberemus abire vsque ad vltimum: vt enim vnus alium excitaret, & ipse debebat ab alio excitari, & sic vsq; ad vltimum, ergo necesse est ad aliquam certam, & determinatam causam deuenire, hæc autem nō potest esse corporea, & materialis, restat ergo, vt sit solus Deus, qui proxime moueat ad hanc potius cogitationem, quam ad aliam. In homine vero, cum intellectus eius excitetur a sensibus, & sensus a rebus corporeis, non est necesse reducere primam cogitationem de quouis negotio proxime in Deum, sed in causas creatas reuocari potest.

12 *Quatuor modis hominem excitari posse.* Homo igitur quatuor modis exercitari solet ad primam cogitationem, & voluntatem. Primo solet exercitari proxime a Deo, secundo ab Angelo commouente imaginationem illius, & inde intellectum, neque enim Angelus aliquid proxime efficere potest in intellectum hominis, sed neque in imaginationem ipsius, nisi commouēdo species, vt ibidem explicuimus. Tertio etiam excitari solet homo ad primam cogitationem per sensus exteriores, quia visui aut auditui aliquid concurrit. Quarto, ex causa aliqua interiori ipsius imaginationis, vt accidit in somnis. Has tamen omnes causas creatas vnus Deus prouidentia sua tali ordine disposuit, vt in talis, & tali momento fieret effectus, nec solum ipsas ita disposuit, verum etiam remouit multa externa impedimenta, quæ esse poterant, & has cogitationes impedire. An vero in hac serie causarum, & remotione impedimentorum ad bonam cogitationem, & voluntatem semper interueniat gratia aliqua per Christum, videbimus infra disp. 182. c. 16. merito igitur dixit S. Tho. in ar. 4. in fine, primum motum voluntatis fieri ex instinctu alicuius exterioris principij, non tamen definit, an hoc principium sit Deus, quia, vt diximus, licet omnis alia causa huius inspirationis in Deū reuocetur, non semper ipse Deus proxime mouet. Confirmat autem testimonio Arist. in 7. Ethic. ad Eudemum cap. illo 18. quod nos superius adduximus: qua vero ratione appellet bonam fortunam causam, quæ nos applicat ad bonam cogitationem, iam superius notauimus, & cap. seq. fusius dicemus.

13 *Obiectio.* Verum contra ea, quæ diximus, obijciet quis hoc modo. S. Tho. in hoc art. distinguit motionem ex parte obiecti a motione quoad exercitiū, & ex parte obiecti plane docet moueri ab exteriori principio: motionem autem quoad exercitium reducit etiam in exterius principium, ergo putat alio modo moueri ab exteriori principio quoad exercitiū, quam per obiecti propositionem. Respondeo, solam obiecti propositionem communem esse tam in actu primo circa finē, quam in alijs, quæ sunt circa media, sed peculiari quadam ratione in primo actu est propositio obiecti, quia ipsa

Scotus. voluntas nullo modo est causa in reliquis actionibus, & quia ille, qui proponit obiectum, ita excitat voluntatem, vt exeat in actum, dici potest quodammodo esse principium quoad exercitium, quia facit, vt faciat voluntas, proponens obiectum eo modo, quo aptum est, vt voluntas non respuat: quemadmodum amicus proponens amico rationem, quam nouit ei rectē congruere, dicitur facere, vt faciat, & exeat in actū: voluntas autem, quæ facit, vt intellectus inquirat varia media, & ea sibi proponat, non dicitur ab alio exteriori principio determinari, sed a seipsa.

De bona fortuna.

CAPVT IIII.



Voniam primum actum voluntatis bonę diximus ex sententia Arist. esse a bona fortuna, tanquam ab exteriori principio, opus est explicare, quid sit hæc bona fortuna. Primo autem supponendum est ex Aristot. 2. Phy. c. 4. & 5. esse in rebus fortunā. 14 *Primo supponendum est, esse in rebus fortunam. Arist.* Est autem fortuna, vt colligitur ex Arist. c. illo 5. & 6. ipsa ratio, & voluntas, quatenus sunt causa per accidens alicuius quod eis accidit pręter spem, vt quod voluntati facienti, aut volenti vnum succedat quidpiam aliud, dicitur fortuna, & euentus ille comparatus voluntati dicitur fortuitus, & ipse voluntati forte accidere. Dici etiam potest fortuna causa naturalis, quæ per accidens fuit causa euentus: hæc tamen causa absolute considerata non est appellanda fortuna, sed comparata voluntati creatæ, cui ex tali causa per accidens aliquid euenit. Propterea dici consueuit, vbi est multum rationis, ibi esse parum fortunæ, quia quo plus rationis est, pauciora accidere possunt præter spem, & intentionem, aut rationem, sicut accidunt ea, quæ forte eueniunt.

Arist. Porro, vt idem Arist. tradit eodem lib. 2. Phys. c. illo 6. alia est bona fortuna, alia mala: bona est, cū succedit aliquid boni præter spem, & scientiam: mala

15 autem, cum aliquid mali hoc modo euenit. Disputat autem idem Arist. de bona, & mala fortuna 2. lib. magnorum moralium c. 8. & dicit, homines esse bene fortunatos ab impetu quodam naturæ, qui absque ratione mouet ad aliquod bonum prosequendum, vel malum fugiendum, quod tamen latet, & non cognoscitur. Duci aūt hominem hoc impetu naturæ absque ratione, & cognitione eius in quod fertur, indicium manifestum esse putat Arist. quod rogatus, quare illuc feratur, & illud velit, respondebit, Nescio, sed ita libet: negat aūt Arist. eo loco, bonam fortunam a Deo prouenire, & gubernari, eo quod Deus sit iustus omniū rerum gubernator, multi autem iniqui homines sint

Arist. bene fortunati: potius igitur (inquit Arist.) credendum est, hoc illis a natura prouenire, quam a Deo.

Cæterum lib. 7. ad Eudemum c. 18. post multa, quibus ipse probat bene fortunatū non esse a natura, sed a Deo mouente rationē, & impellente voluntatē, concludit duplicem esse fortunam, alteram diuinā, iuxta quam qui bene fortunatus est, dicitur aliquid fecisse adiutus diuino numine, & hunc operari ex impetu, & imperio diuino: alterā vero, quæ sine hoc impetu diuino fiat, & hanc videtur dicere esse ex natura: priorē tamen frequentiorē esse docet, posteriorē vero minus frequentem. Quocirca, iuxta hanc sententiam hoc posteriori modo potest aliquis esse bene fortunatus ex benigna quadam cęli constellatione, & temperamento naturæ. Verum secundum fidem catholicam aliter dicendum est. Primum quidem omnium, quæ fiunt siue natura, siue a fortuna, & a casu, Deū esse causam prouidentia, & voluntate sua (excipio peccata, quę ratione mala sunt:) quare in ipsum reduci pōt omnis euentus, quantumuis fortuitus. Nec solū verū arbitror in ipsum Deū reduci posse hos omnes effectus, 16 veluti in causam per se, sed etiam nullam esse causam naturalem per se euentus fortuiti, id quod optime expressit nobis Aug. 5. lib. ciu. Dei, c. 9. *Nos (inquit) fortuitas causas, vnde & fortuna nomen accipit, non dicimus esse nullas, sed latentes, quas tribuimus vero Deo, vel cuiuslibet spirituum voluntati.* Quo loco Aug. nullam *August.* causam naturalē bonæ fortunæ assignat; nulla igitur causa est naturalis, sed neq; animalis, aut sonalis, quę inclinet nos in rem aliquam, quia ei coniunctum sit aliquid aliud per accidens, quod in nostram vtilitatē, & bonam fortunam cedat, cum illud ignotum est. Cum enim vnus effectus alteri sit cōiunctus per accidens,

vt in-

vt inuentio thesauri fossioni terræ, quia per accidens fuit thesaurum fuisse sub terra; nulla causa naturalis, nec animalis, aut rationalis esse potest, quæ ad fossionem terræ inclinet, quia sub terra sit thesaurus, quãdo thesaurus omnino ignotus est: quodsi aliqua causa naturalis ad talẽ effectum inclinaret, quatenus ei coniunctus est talis effectus, sequeretur nullam esse fortunam, & causam per accidens. Quare non est dicẽdum, aliquam esse constellationem, quæ hominem inclinet quando ruina imminet domus, vt domo exeat, ea ratione, quia tunc imminet, ruina, sed alia ratione: siquidem ille effectus ruinæ per accidens coniungitur cum exitu a domo. Id quod optime prosequuntur Hẽricus quodlib. 6. q. 10. præsertim in solutione rationis, & Picus Mirand. lib. 4. contra Astrologiam c. 2. & 3. & Fer. 3. cont. gent. cap. 92. qui immerito impugnat Mirand. quasi oppositum sentiat: idem confirmat Scot. quodli. 21. & alij recentiores in hunc articulum. Bene tamen concedendum est, ex causa naturali, etiam ex aspectu astrorum, inclinari hominem ad illud, cui bonus, aut malus euentus coniunctus per accidens est, non quia illi talis euentus sit coniunctus sed quia secundum se talis res est, in quam nihilominus causa naturalis inclinaret, etiamsi euentus ille per accidens coniunctus ei non esset: & hoc tantum concessit S. Tho. c. illo 92. vt optime obseruauit Ferrar. idque concedunt eodem modo Henricus, & Scotus. Nescio tamen, vtrũ Arist. 7 Ethic. ad Eudemum hoc tantum, an aliquid amplius docere voluerit, cum dixit, bonam fortunam alteram esse ex diuino nomine, alteram ex ipsa natura. Nos tamen secundum fidem fateri debemus nostram omnem fortunam diuinam esse, hoc est, omnem euẽtum, qui nobis fortuitus est, prouidentia, & cõsilio Dei euenire, & vnum ad alium ordinari, hoc est, Deum velle, vt quis fodiat terram ad hoc, vt inueniat thesaurum, quem ignorat, & sic de alijs. Et ita nobis euenit in negotio nostræ iustificationis, vt ex multis rebus, quas alio fine nos quærebamus, iustificationis nostrę series exordium ducat, Deo ita disponente: quare, & nostra iustificatio, & prima gratia, quæ ad illam confertur, in bonam fortunã Dei numine, & prouidentia directam siue per bonos Angelos, siue per alias causas naturales nobis accidat, reducenda est, vt eam reduci S. Tho. infra quæst. 109. art. 2.

Constellationem nõ inclinare hominem in casum fortuitum.

17 *Henric. Picus Mir. Ferrar. Scotus.*

Notandũ.

S. Thom.

Arist.

QVÆSTIO X.

De modo, quo voluntas mouetur, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerãdum est de modo quo voluntas mouetur.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum voluntas ad aliquid naturaliter moueatur.



1. q. 41. ar. 2. co. Et vri. q. 12. artic. 5. & 9. Et mal. q. 16. art. 4. ad 5. Et etiam tex. 49. tome 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moueatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale diuiditur contra voluntarium, vt patet in principio secũdi Physicor. non ergo voluntas ad aliquid naturaliter mouetur.

Præterea. Id quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum: sed nullus motus inest voluntati semper: ergo nullus motus est naturalis voluntati.

Præterea. Natura est determinata ad vnũ: sed voluntas se habet ad opposita: ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed contra est, quod motus voluntatis sequitur actũ intellectus: sed intellectus aliqua intelligit naturaliter: ergo, et voluntas aliqua vult naturaliter.

Respondeo dicendum, quod (sicut Boethius dicit in lib. de duabus naturis, & Philosop. in 5. Meta.) natura dicitur multipliciter: quandoq; enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus, et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet in 2. Phys. Alio modo dicitur natura qualibet substantia, uel quodlibet ens, & secundum hoc illud dicitur esse naturale rei quod conuenit ei secundum suam substantiam: & hoc est quod per se inest rei: in omnibus autem ea quę non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. & ideo necesse est quod hoc modo accipiendo naturam, semper principiũ in his quæ conueniunt rei, sit naturale, & hoc manifeste apparet in intellectu: nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota, Similiter etiam principium motiuũ uoluntariorum, oportet esse aliquid naturaliter uolitum, hoc autem est bonum in communi, in quod uolũtas naturaliter tendit, sicut etiam qualibet potentia in suum obiectum, & etiam ipse finis ultimus: qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, & uniuersaliter omnia illa quæ conueniunt uolenti secundum suam naturam: non enim per uoluntatem appetimus solum ea quæ pertinent ad potentiam uolũtatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem: unde naturaliter homo uult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quæ conueniũt alijs potentijs: vt cognitionem ueri, quæ conuenit intellectui, & esse, & uiuere, & huiusmodi alia quæ respiciunt consistentiam naturalem, quę omnia comprehenduntur sub obiecto uoluntatis, sicut quædam particularia bona.

Boethius paulo à princ. lib, tex. 5. to 3.

Tex 4. videtur esse, to. 2.

Ad primum ergo dicendum quod uoluntas diuiditur contra naturam, sicut una causa cõtra aliam: quædam enim fiunt naturaliter, & quædam fiunt uoluntarie. Est autẽ alius modus causandi proprius voluntati quæ est domina sui actus præter modũ qui conuenit naturæ quæ est determinata ad vnum: sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod modus proprius naturæ quantum ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causæ participatur a posteriori: est enim prius in unaquaque re ipsum esse quod est per naturam, quam velle quod est per uoluntatem, & idem est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum quod in rebus naturalibus id quod est naturale quasi consequens formam tantum, semper actu inest: sicut calidum igni. Quod autem est naturale sicut consequens materiam non semper actu inest: sed quandoque secundum poten- tiam

tiam tantum, nam forma est actus, materia vero potentia, motus autem est actus existentis in potētia, & ideo illa quæ pertinent ad motū, vel quæ sequuntur motum in rebus naturalibus, nō semper insunt, sicut ignis non semper mouetur sursum, sed quando est extra locum suum, et similiter non oportet quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit: sed solum quando est in aliqua dispositione determinata: voluntas autem Dei quæ est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad tertium dicendum, quod semper naturæ respōdet vnum proportionatum naturæ: naturæ enim in genere respondet aliquid unum in genere, & naturæ in specie acceptæ respondet vnum in specie: naturæ autem indiuiduatæ respondet aliquid vnum indiuiduale: cum igitur, voluntas sit quadam vis immaterialis, sicut, & intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod vnum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod bonum commune, scilicet verum vel ens, vel quicquid est huiusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur,

Notationes circa Articulum.

Conclusio. 18 Conclusio est, *Voluntas aliqua appetit naturaliter*. Ratio vero, qua eam probat S. Doctor, est, naturale dicitur illud, quod conuenit rei secundum suam naturam, & substantiam, hoc autem per se inest, & conuenit cuicunque rei, ad quod debent reduci cætera, quæ non per se insunt rei, voluntas igitur, quæ fertur in ea, quæ per se naturæ rationali conueniunt, dicetur naturaliter velle illa. Sed multo facilior ratio huius conclusionis est, quam iudicat S. Thom. in solutione primi in hunc modum. Duplex est modus operandi in vniuersum: vnus est operandi cum indifferentia, & libertate a necessitate, & determinatione: alter modus est operandi cum necessitate, & determinatione. Prior modus proprius est naturæ rationalis: posterior est cuiuscunque alterius naturæ, & ita modus operandi cum determinatione ad vnam partem, recte dicitur modus operandi naturæ: modus autem operandi cum indifferentia recte dicitur modus operandi cum libertate, & naturalis dici nequit ea ratione, qua liber est, quia ea ratione non assimilatur naturæ. Ea igitur de causa dicitur voluntas naturaliter appetere aliqua, quia aliqua necessitate ea appetit, cuique duplex sit necessitas, vt docet S. Thom. art. seq. altera, quæ dicitur quoad exercitium, quæ in eo posita est, vt voluntas ita aliquid velit, vt non possit nō velle, altera quoad specificationem, quæ in eo sita est, vt voluntas ita aliquid amet, vt non possit illud odio habere, aut oppositum velle, efficitur, vt vtroque modo necessitatis voluntas nostra aliquid dicatur velle naturaliter, hoc est, necessario, qui est modus operandi naturæ. Quare recte S. Tho. in hoc art. dixit, nos naturaliter velle intelligere, esse, & viuere, & alia id genus, quæ ad naturalem nostram perfectionem, & esse pertinent. Probat autem ratione, quam superius adduximus. Ratio vero præcipua est, quia hæc ita amamus secundum se, vt non possimus ea odio habere, tametsi ratione adiuncti mali, non secundum se possimus illa odio habere, & velle oppositum. Hac ratione explicuimus supra disputat. 22. cap. 5. mentem Aristotel. 1. metaphys. cap. 1. asserentis inesse nobis naturale quoddam desiderium sciendi, & propterea naturaliter quoque nos amare sensum, & vitam, co

Ratio San. Thom.

Alia ratio facilior.

S. Thom.

S. Thom.

Aristot.

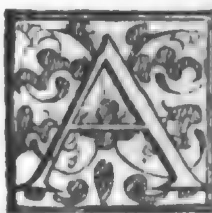
quod hæc omnia ex se ita nobis placent, vt ratione sui odio haberi nequeant, & ita necessario quoad specificationem, ac proinde naturaliter amentur. Est autem 19 notanda differentia inter has res singulares, quæ ex se pertinent ad constitutionem hominis, vt esse, viuere, intelligere, sentire, &c. & res singulares, quæ sunt extra, quod quamuis omnes res qua ratione bona est, non possit displicere voluntati, tamen res pertinentes ad naturalem hominis constitutionem, ita ex se nobis bonæ sunt, vt nulla in eis ab intrinseco possit esse ratio mali: in alijs vero esse possit ex se ratio mali: nam ludere non semper nobis ex se bonum est: scire autem semper est bonum, nisi ex accidenti, vt ratione laboris præcedentis, vel alia ratione: & ideo res prioris generis dicimur simpliciter amare necessario quoad specificationem; res autem posterioris nō dicimur hoc modo amare, tametsi vtrasque amemus necessario quoad specificationem, quatenus bonæ sunt.

Hic poterat esse controuersia cum Henrico, Scoto, & Durando, an omnis actus voluntatis, etiam necessarius, appellandus sit potius liber, quam naturalis, sed quia de hac re satis a nobis dictū est 1. p. disp. 162. ideo nunc ea superdere operæ pretium existimaui. Solum hic notare libet, Nicetam lib. 3. thesauri fidei cap. 19 voluntatem, hoc est, genus affectus in duo diuisisse his verbis: *Naturalis voluntas hominis, vt Sancti Basilius, & Cyrillus auctores sunt, est vitæ amor: omni enim hominis vita, & eius fruitio cara est, hæc est communis voluntas: gnomica porro, seu scientes voluntates in nostra natura multæ sunt, alius enim homo priuatim secū agere vult, alius ædificare, &c.* vbi per naturalem voluntatem, quæ omnibus inest circa vitam, intelligit necessariam, saltem quoad specificationem, alioquin non omnibus inesset: per gnomicam vero intelligit, quæ nascitur ex gnome, hoc est, ex sententia, & consultatione circa alias res, quæ ex se, & amari possunt, & odio haberi, & ideo circa illas versatur consultatio, & ita hanc voluntatem gnomicam, spontineam, seu spontaneam vocat ipse Nicetas eodem c. liberam voluntatem.

Nicetas.

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntas moueatur de necessitate à suo obiecto.



AD secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas de necessitate moueatur à suo obiecto: obiectum enim voluntatis comparatur ad ipsam, sicut motiuum ad mobile: vt patet in tertio de anima, sed motiuum si sit sufficiens, ex necessitate mouet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moueri à suo obiecto.

Inf. q. 80. ar. 1. cor. & Et 1. a. 82. ar. 1 & 2. Et veri. q. 22. art. 5. & 6. Et mal. q. 6. art. & ad 7. & 10. Tex. 54. & Lo. mo 2.

Præterea. Sicut voluntas est vis immaterialis, ita & intellectus: & vtraq; potentia ad obiectum vniuersale ordinatur, vt dictum est: sed intellectus ex necessitate mouetur à suo obiecto, ergo & voluntas à suo.

Ar. 1. ad 2

Præterea. Omne quod quis vult aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem, sed finem aliquis ex necessitate vult, vt videtur: quia est sicut principiū in speculatiuis cui ex necessitate assentimus: finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem: & sic videtur etiam, quod ea quæ sunt ad finem ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate mouetur à suo obiecto.

Sed contra est, quod potentiæ rationales secundum Philosophum sunt oppositæ. Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, vt dicitur in 3. de anima. Ergo voluntas se habet ad opposita, non ergo ex necessitate mouetur ad alterum oppositorum.

Tex. 42. to. 2.

Respondeo dicendum, quod voluntas mouetur dupliciter. Vno modo quantum ad exercitiū actus: alio modo quantum ad specificationem actus, quæ est ex obiecto. Primo ergo modo voluntas à nullo obiecto ex necessitate mouetur: potest enim aliquis de quocunque obiecto non cogitare, & per consequens actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate mouetur, ab aliquo autem non: in motu enim cuiuslibet potentiæ à suo obiecto consideranda est ratio, per quam obiectum mouet potentiam: visibile enim mouet visum sub ratione coloris actu visibilis. Vnde, si color proponatur visui, ex necessitate mouet ipsum, nisi aliquis visū auertat, quod pertinet ad exercitium actus: si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale non ex necessitate visus tale obiectum videret: posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, & sic ipsum non videret: sicut autem coloratum in actu est obiectum visus ita bonum est obiectum voluntatis. Vnde si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit vniuersaliter bonum, & secundum omnem considerationem ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum non ex necessitate voluntas fertur in illud: & quia defectus cuiuscunque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, & cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo: alia autem quælibet particularia bona inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi vt non bona: & secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari à voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diuersas considerationes.

Ad primum ergo dicendum, quod sufficiens motiuum alicuius potentiæ non est nisi obiectum quod totaliter habet rationem motiui: si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate mouebit, vt dictum est.

In corp. art.

Ad secundum dicendum, quod intellectus ex necessitate mouetur à tali obiecto, quod est semper, & ex necessitate verum, non autem ab eo quod potest esse verum & falsum, scilicet à contingenti: sicut & de bono dictum est.

In corp. ar.

Ad tertium dicendum, quod finis vltimus ex necessitate mouet voluntatem: quia est bonum perfectum. & similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse, & viuere, & huiusmodi: alia uero sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem: sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse uera, non ex necessitate credit qui principia credit.

20 Prima conclusio. Secunda conclusio.

Conclusio prior est, *A nullo obiecto mouetur voluntas quoad exercitium necessario.* Posterior conclusio, *Ab aliquo obiecto, nempe perfecto bono, & cui nulla inest ratio mali, voluntas mouetur necessario quoad specificationem, nempe a beatitudine in vniuersum.*

Dubitatio circa textum Articuli.



Antequam doctrina huius artic. a nobis examinetur, prius proponenda est quædam dubitatio Caiet. quam ipse versat circa mentem, & textum S.Thom. Dubitat autem primum circa priorem conclusionem, deinde circa rationem illius. Circa conclusionem quidem, quia videtur falsa, eo quód voluntas a Deo clare viso necessario mouetur quoad exercitiū. Contra rationem vero proponit difficultatē, quoniam ea ratione probat S.Thom. voluntatem non moueri ab aliquo obiecto necessario quoad exercitium, quia cum possit homo si velit non cogitare de quocunque obiecto diuertendo intellectum a consideratione illius, sequitur etiam, posse quodcunque obiectum non velle, ac proinde ab exercitio circa illud cessare, nec necessario quoad exercitium circa illud moueri. Videtur autem falsum quod in hac ratione assumitur: namque in potestate voluntatis libera non est cessare a cogitatione ipsius Dei clare visi, imo neq; in via prima obiecti cogitatio est in potestate volūtatis. Respondet Caiet. ad priorem difficultatem, aliud esse voluntatem moueri necessario ab obiecto ad exercitium, aliud autem voluntatem tali modo dispositā necessario moueri ad exercitium actus. Nam voluntatem moueri ab obiecto necessario quoad exercitium, idē est, quod obiectum efficacitatem habere in voluntate ad exercitium actus, id quod merito negat S.Doctor, quia obiectum non habet hanc efficacitatem in voluntatē: moueri autem voluntatem in aliqua dispositione necessario ad exercitium actus circa aliquod obiectum, verissimum est, neque id negat Sanct. Thom. nam circa Deum clare visum, non ab ipso Deo vt ab obiecto, sed suapte natura, & ex se necessario quoad exercitium mouetur, & sic respondet ad difficultatem propositam contra conclusionem.

Caietan. Prima dubitatio circa conclusionem primam. Secunda circa rationem, qua probatur. 21 Responsio Caieta. ad priorē dubitationem.

Ad posteriorem difficultatem dicit, verum esse voluntatem in aliqua dispositione non posse velle de aliquo obiecto non cogitare, vt de Deo clare viso, in patria tamen hanc necessitatem non prouenire ab ipso obiecto cogitato, intelligit autem vt ab efficiente, sed ex natura ipsius volūtatis in tali dispositione existentis: quare ex parte obiecti nisi impediret natura voluntatis taliter dispositæ non repugnaret velle non considerare, & cogitare de illo. Tota autem repugnantia (inquit) ex natura ipsius voluntatis taliter dispositæ prouenit, quia, vt supra dicebamus, voluntas non impellitur necessario ad exercitium actus ab obiecto ipso, quodcunque illud sit, sed a seipsa taliter disposita nempe per claram visionem præuenta.

Soluit idē Caie. secundam dubitationem.

Hæc tamen subtilitas Caiet. mea quidem sentētia, menti S.Tho. sincere accommodari non potest. Nam, cum S.Doctor quærit, an voluntas moueatur necessario ab aliquo obiecto, non curat, vtrum obiectum efficiat ipsum exercitium voluntatis, an ipsa voluntas sit principium efficiens exercitij. Iam.n.docuerat q.præc. art.1. voluntatem esse primum principium exercitij, intellectum vero specificationis, nec institutum eius in hac quæstione est, definire, an obiectū efficacitatem habeat in voluntatem, sed, an voluntas aliquid appetat naturaliter, & necessario. Quod si mentem S.Tho. de-

22 Exploditur vtraq; Caieta. solutio. S. Thom.

beremus interpretari, sicut Caietanus intelligit, nunquam definisset id, quod præcipue instituti sui ratio postulabat, nempe, an conueniat voluntati modus necessario operandi, sicut ostenderat præcedenti articulo eidem conuenire modum naturaliter operandi, quod idem est. Adde, quod sicut S. Tho. docet, voluntatem non moueri ab obiecto necessario quoad exercitium, eadem rõne concedit ab obiecto moueri necessario quoad specificationẽ, & tñ motio hæc necessario quoad specificationem non est ab obiecto, vt ab efficiente. Quare existimo, mentem S. Thom. esse, quam Capr. in 1. d. 1. q. 3. art. 1. conc. 3. & paulo inferius, & Conrad. in hoc art. assequuti sunt, nempe in hac vita mortali, quamdiu Deus clare nõ videtur, nullum esse obiectum, in quod voluntas nostra necessario feratur: qui sane sensus ex ratione S. Thom. plane colligitur, quia a cogitatione cuiuscunq; obiecti solum in hac vita possumus velle cessare, in alio vero nõ possumus a visione Dei. Inde autem probat S. Th. a nullo obiecto
23 voluntatem necessario moueri, quia a quocunque potest cessare, hoc autem solum verum est in via, nam in patria non possumus a visione clara Dei cessare. Et hinc soluitur vtraque difficultas Caietani desumpta ex voluntate nostra, & visione Dei in alia vita.

Capreol. Conrad.

Quod vero addit in posteriori difficultate de prima cogitatione, quæ non est in nostra potestate, solum probat, aliquando nostram voluntatem necessario etiam quoad exercitium tangi visis, quod nullus negat. Dixi aliquando, nempe quando ratio non satis aduertit vtramq; partem, ex qua pendet libertas, nam si vtramque aduertat, etiam si prima cogitatio non sit in nostra potestate, nihilominus non mouetur voluntas necessario quoad exercitium, imo neq; quoad specificationem, quia nec in obiecto, nec in exercitio ipso voluntatis apparet omnis ratio boni: nec refert, quod hanc rationem libertatis quoad exercitium non tetigerit S. Doctor, sed aliam, quam diximus, quia illa, quam ipse attulit, sufficienter probatur, nihil mouere nos necessario in hac vita quoad exercitium, quando ab eius consideratione possumus cessare: nostra vero ratio probat, etiam perseuerante consideratione, non moueri necessario, quando in obiecto, & in exercitio non apparet omnis ratio boni. Adde, quod quamuis prima cogitatio, vt præcedit omnem voluntatem, non sit in nostra potestate, tamen ex natura, & genere suo subditur voluntati, quia potest voluntas intellectum ab ea diuertere, & hoc satis videtur, vt probet Sanct. Thom. non moueri circa tale obiectum voluntatem necessario quoad exercitium.

Prima cogitatio quãdo sit necessaria etiam quoad exercitium.

An voluntas creata in via aliquod obiectum amet necessario quoad exercitium.

DISPVT. XXXIX.

Voluntatem creatam in via in aliquod obiectum ferri necessario quoad exercitium, nonnulli censent.

CAPVT I.

1 *Sententia aliquorũ.*

NOn defuere Theologi nonnulli, qui existimarent voluntatem nostram in via circa aliquod obiectum, nempe circa beatitudinem in vniuersum, necessario quoad exercitium moueri: quorũ sententia probari potest auctoritate Aug. 13. de Trin. c. 3. vbi refert, scenicum quendam in publico theatro toti populo promisisse, se die sequenti dicturum, quid omnes vellent: confluente autem populo in diem constitutũ dixit, *Vultis vili emere, & caro vendere.* Subiungit deinde Aug. *Si dixisset mimus ille, omnes beati esse vultis, & miseri esse non vultis, dixisset aliquid, quod nullus in sua non agnosceret voluntate:* hæc Aug. quæ sane vera nõ essent, si voluntas non ferretur necessario quoad exercitium in beatitudinem in vniuersum: multi.n. non haberent eam voluntatẽ. Præterea confirmari potest ex Arist. 2. phys. c. 9. tex. 89. vbi finem in operatione cõparat principio in speculatione: atqui intellectus primis principijs conclusionum necessario quoad exercitium præbet assensum semel apprehensa terminorũ connexione, ergo voluntas circa finem semel apprehensum, & repræsentatum non potest nõ operari. Deinde eadem sententia probatur ratione. Primũ, quia voluntas nunquam cessat, nec cessare potest ab affectu circa rem aliquã, nisi in ea appareat aliqua ratio mali, aut quæ impediat maius bonũ: atqui in beatitudine vniuerse apprehensa non potest apparere aliqua ratio mali, neq; ratio, quæ impediat maius bonum, vt manifeste patet, 2
cũ sit summum bonum, & priuatio omnis mali, ergo voluntas non potest cessare ab affectu circa eã. Quod si dicat aliquis, posse intellectũ cessare a consideratione beatitudinis in vniuersum, & ita ab affectu, & amore circa illam, quamuis hoc negare nõ possimus, ratio tamen saltem probare videtur, voluntatem nostrã cessare nõ posse ab affectu circa beatitudinem in vniuersum, quãdiu consideratio illius perseuerat. id quod sufficere videtur, vt dicamus voluntatem aliquo saltem modo, licet non absolute, necessario quoad exercitium circa illam moueri.

Probatur primo auctoritate Aug.

Confirmatur testimonio Arist.

Deinde ratione ostenditur primo.

Secundo.

Præterea afferri potest hæc ratio. Nisi in actib. voluntatis deueniamus ad vnum primum, qui nullo modo liber sit, erit processus in infinitum: nã si voluntas aliquid libere vult quoad exercitium, efficitur ex deliberatione illud velle, ac proinde ex electione. Deliberatio enim tantum est circa media, quorũ est electio, nõ circa finem, cuius est intẽtio. Quod si ea, quæ quis libere vult, ex electione vult, sequitur, eum propter aliud illa velle: ac proinde nisi deueniamus in voluntatem necessariã vltimi finis, quem gratia ipsius aliquis velit, & gratia eius cætera, necessario ab eundẽ erit in infinitum. Verum hæc rõ, si quidquam habet momenti, non solum probat voluntatem vltimi finis, sed ẽt qualibet primam volũtatem circa quemcunq; finem singularem, ex quo negotiũ aliquod exordimur, esse necessariam vtroq; modo, & quoad exercitium, & quoad specificationẽ, quod nullus hactenus ex scriptorib. con-
cessit. Quare neq; hæc rõ est Caiet. vt recetiores nonnulli arbitrantur, neq; ipse in ea snia est, vt censeat in hac vita esse aliquem actum voluntatis necessarium quoad exercitium, & specificationem præter motus, quos vocamus indeliberatos, & subitos: hi .n. quatenus præueniũt oẽm deliberationem necessarij sunt, & in nobis fere semper ita eueniunt, quamuis ex natura rei necessarium non sit ab eis negotium inchoari. 3

Hanc sententiam fuisse quorundam Theologorum testantur Paludanus in 4. distinctione 49. quæstione 7. articulo 2. numero 22. & Maior distinct. 49. quæstione 7. eam vero ex parte amplectitur Durandus distinctione illa 49. quæst. 8. num. 18. quem sequitur Paludanus quæstione illa 7. articulo 2. conclusione 1. si conferatur cum solutione primi, & tertij argumenti. Dicere enim videntur, nullum in hac vita appetere necessario quoad exercitium beatitudinem appetitu, & voluntate efficaci, qualem dicunt esse desideriũ, & delectationem, quia desiderium, & delectatio feruntur semper ad rem singularem, voluntate tamen inefficaci, quam conditionatã vocant, omnes appetere necessarium beatitudinẽ: intelligere autem videntur quoad exercitium.

Adduci possunt pro hac sententia Palud. Durand. Maior.

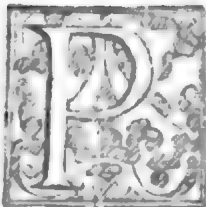
Scotus. Sotus. Henricus in ea opinione non est.

exercitium. Refertur quoque pro hac opinione a Scoto, & Soto locis inferius allegādis Henricus, qui mea sententia in ea opinione non est, nam quodlib. 3. q. 7. prout citatur a Soto, de alia re longe diuersa disputat: autem 17. prout ab Scoto refertur, manifeste cum S. Thoma sentit, in solutione enim argumenti adducti in contrarium docet bonum simpliciter, quod est vltimum, & summum bonum, esse vnicum finem omnium, in quo solo appetitus quiescere potest, ideo voluntatem nostram in bonum verum, vel apparens ferri ita necessario, vt nullo modo ferri possit in id, quod nullam rationem boni habet, quæ sane solum est necessitas quoad specificationem. Præterea quodlib. 4. q. 11. prout ab Scoto refertur, nihil pro hac sententia docuit.

Prior pars probabilioris sententiæ.

CAPVT II.

Voluntatē necessario quoad specificationem ferri in beatitudinē in vniuersū.



Probalior, & magis communis sententia duo affirmat: vnum est, voluntatem necessario quoad specificationem ferri in beatitudinem in vniuersum: alterum est, voluntatem non ferri necessario quoad exercitium in beatitudinem in vniuersum, aut in aliud obiectum in hac vita apprehensum. In priori parte, quæ in hoc capite a nobis confirmanda est, conueniunt cum S. Thoma in hoc articulo Conrad. Caiet. & recentiores Theologi, idemque Caietanus 1. parte quæstione 82. articulo 1. hoc ipsum docuerat etiam S. Thom. quæstione 6. de malo articulo vnico, & quæstione 22. de veritate articulo 6. eandem sententiam amplectuntur Capreolus in 1. distinctione 1. quæstione 3. articulo 1. conclusione 1. & 3. Sotus in 4. distinctione 49. quæstione 2. articulo 1. conclusione 2. & 3. imò adde etiam Scotum in eadem dist. 49. quæstione 10. §. *Quantum ad 2. articulum*, tametsi ipse negauerit, aliquem esse dicendum actum naturalem in voluntate, non vt putauit Caiet. 1. parte quæstione illa 82. articulo 1. quia existimaret nullum esse actum in voluntate necessarium vtroque modo quoad exercitium, & specificationem (si quidem ipse Scot. in 1. distinctione 10. quæstione 1. §. *Quantum ad primum dubium*, & §. *Quantum ad secundum dubium*, & quodlib. 16. articulo 1. & 3. reuera concessit, Spiritus sancti processionem esse necessariam vtroque modo, & tamen non esse dicendam naturalem) sed eò, quod ipse putat nullum actum voluntatis, quia procedit a for-
5 ma apprehensa per rationem, esse dicendum naturalem, sed liberum, de quo satis dictum contra ipsum a nobis est 1. parte disp. 162. & hæc sententia communis est apud Theologos. Excipio Nominales, qui sicut dixerunt, voluntatem posse amare malum sub ratione mali, & odio habere bonum sub ratione boni, vt retulimus supra disp. 31. cap. 1. eodem modo censent, voluntatem non moueri necessario quoad specificationem circa beatitudinem, eo quod possit quis eam odio habere, ita existimarunt Ocam in 4. quæst. vltima art. 3. dicto 3. & in 1. dist. 1. quæst. 6. & Maior in 4. dist. 49. quæst. 7. concl. 1. Gabriel vero in 1. distinct. 1. quæst. vltima artic. 2. concl. 1. & eius Supplementum in 4. d. 49. quæst. 2. artic. 3. dub. 5. dicto 3. tametsi nō clare loquatur, pro sententia potius Sancti Thomæ allegari debet, siquidem, vt memorauimus, disput. illa 31. cap. 2. cum S. Thoma docet, voluntatem non posse diligere malum sub ratione mali, nec odisse bonum sub ratione boni.

S. Thom. Conrad. Caiet. Capreol. Sotus. Scotus. Ocam. Maior. Gabr. Supplementum. Gabr.

Ratione manifesta probatur.

Est igitur verissima sententia S. Thomæ nēpe volūtatem ferri necessario quoad specificationem in beatitudinem in vniuersum, eo quod eam non possit voluntas odisse. Ratio vero est manifesta, quia vt in illa disputatione cap. 2. probatum est, voluntas non potest odio habere bonum sub ratione boni, in beatitudine autem secundum se in vniuersum considerata non potest apparere ratio mali, ergo beatitudo non potest odio haberi: hæc autem est necessitas quoad specificationem, vt in artic. 1. & in annotationibus huius articuli dictum est.

Soluitur quædam obiectio.

Ex quo soluitur quoddam argumentum, quo vtitur Maior contra hanc sententiam, [illegible] Deum posse præcipere, vt odio habeamus beatitudinem, ac proinde non esse necessarium amorem illius etiam quoad specificationem, patet enim tale præceptum impossibile esse, sicut etiam & voluntatem odio ferri in bonum est.

Prima illatio.

Ex quo etiam infero, non solum necessario quoad specificationem ferri voluntatem in beatitudinem in vniuersum, sed etiam in beatitudinem singularem secundum se, hoc est, in ipsam visionem, & fruitionē Dei, quia in ea secundum se non potest apparere aliqua ratio mali, & ideo 1. parte quæst. 12. in notationibus artic. primi, & supra in hac 1.2. disp. 22. cap. 5. dixi, in homine esse naturale desiderium elicitum, hoc est, necessarium quoad specificationem ad claram Dei visionem, qua vero ratione displicere possit, inferius explicabitur.

Obiectio difficil. 1. Gabr. Maior.

Cæterum contra hanc certam, verissimamque doctrinam est argumentum, quod aliquibus difficile visum est, idque afferunt Gab. & Maior contra prædictam sententiam in hunc modum. Multi sibi inferūt
mortem ex tædio vitæ, etiamsi ipsis se offerat mors vt 6
malum quoddam oppositum beatitudini, ergo tales nolunt esse beati, ac proinde non erit necessitas quoad specificationem circa beatitudinem.

Solutio aliquorum.

Respondent nonnulli, damnatos, qui summopère desiderant non esse, velle nihilominus suam beatitudinem, quia licet non esse sit ingens malum, quatenus priuat ipso esse, tamen quatenus damnatos priuat sua miseria, est magna pars felicitatis ipsorum: carere enim malo, beatitudo quædam est.

Non satisfit.

Hæc tamen solutio non satisfacit: nam qui desiderant non esse ob rationem dictam, non desiderant malum illud expresse, vt beatitudinem suam, nec vt partem illius, sed vt bonum quoddam suum, quod tamen sciunt plane cōtrarium esse beatitudini, tametsi habeat rationem boni in vniuersum: & hac ratione dicatur communi quadam ratione appeti propter vltimum finem beatitudinis, vt explicuimus supra disputat. 6. sicut quodcunque bonum singulare hoc modo dicitur appeti. Respondeo igitur eum, qui sibi desiderat mortem, aut non esse, non habere tale desiderium ex displicentia aliqua beatitudinis in vniuersum secundum se, nec ex eo,
quod expresse velit se non esse beatum: sic enim ama- 7
ret priuationem beatitudinis quod tam videtur impossibile, quam ipsam beatitudinem odisse: neque id amat, quasi in eo putet esse partem beatitudinis, sed fugere potius vult aliquod malum, quod reputat sibi maius malum, aut magis ipsum mouet, & ideo potest velle perpeti mortem, aut desiderare non esse tanquā minus malum: in quo quidem iam apparet ei aliqua ratio boni, scilicet carere maiori malo.

Secunda illatio.

Ex qua doctrina sequitur, non tantum circa beatitudinem in vniuersum, nec solum circa ipsam in singulari, nempe in visione, & fruitione Dei consideratam, sed etiam circa quæcunque bona singulari sub ratione boni ferri nostram uoluntatem necessario quoad specificationem, quia non potest ipsa odio haberi, ut infra disputatione 22. capite 5. explicatum est. Quod si aliquando homo cessat a consequutione, aut consideratione beatitudinis, non ideo cessat, ut falso recentiores arbitrantur, quia in ipsa beatitudine secundum se appareat ei aliqua ratio mali: sic enim iā posset ipsam odio habere, quod est cōtra prædicta: sed quia in ipsa consideratione, & consequutione pōt apparere rō mali, nempe molestiæ, aut alterius mali, ex quo inferius probabimus nullum appetitum uoluntatis in uia esse necessarium quoad specificationē.

Tandem

Tertia illatio. *Sotus.*

Tandem ex dictis colligitur, manifeste fuisse deceptum Sotum in 4. dist. 49. quæst. 2. art. 1. cõclusione 3. ad 2. argumentum Maioris, cum concedit damnatos nolle, & respuere suam beatitudinem, non vt ad Deũ conformentur, qui vult eos non esse beatos, sed ex odio quo ipsum Deum prosequũtur. Patet igitur fuisse deceptum, quia cũ damnati in beatitudine secundũ se non possint apprehẽdere rõnem mali, nullo etiam modo possunt illam odio habere, aut amare se nõ esse beatos, sed esse miseros, quia in hoc nõ possunt apprehendere rõnem boni. Quod vero possint Deum odisse,
8 inde prouenit, quia possunt eum apprehendere, vt contrarium sibi, quod satis est, vt vna persona possit odio inimicitiæ alteri displicere.

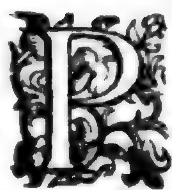
Obiectio alia.

At obijciet aliquis hoc modo. Possunt damnati odio habere Deum, ergo etiam possunt odisse suam beatitudinem, quæ est visio Dei, ergo non fuit deceptus Sotus, cum dixit posse beatos habere odio suam beatitudinem. *Solutio prima.* Respondeo primũ, etiamsi damnati ex odio quo Deum prosequuntur, possent odio habere beatitudinem suam, quam vocant in particulari, nẽpe visionem, & fruitionẽ Dei, tamen nõ possent odio habere beatitudinem abstracte, & secundum se consideratã, sicut Sotus putauit. *Secũdo soluitur.* Deinde dico, neque ipsam visionẽ Dei posse a beatis odio haberi, etiamsi ipsum Deum odio habeant, quia licet bonum nostrum in beatitudine sit Deus nobis coniunctus per claram visionẽ, & Deus ipse odio possit haberi a beatis, tamen non possun odio abominationis ipsum prosequi, vt malum ipsis formaliter, sed odio tantum inimicitiæ, vt aduersarium, & inferentem aliquod malum: duo quæ omnino diuersa sunt. Deus enim potest apprehendi sine errore vt inimicus, quia facit aliquid in nobis malum, sed apprehendi non potest sine errore vt malum formaliter coniunctum nobis aliqua operatione, vt ita odio habeatur: apprehendi aũt vt inimicum, non est apprehendi vt malum nobis formaliter, sed (vt dici solet) effectiue, & causaliter, quia efficit in nobis malum, quam differentiã late explicui supra disp. 15. c. 6.

Posterior pars veræ sententiæ varie probatur ab alijs.

CAPVT III.

9 *Voluntatẽ nõ ferri necessario quoad exercitiũ in beatitudinem.*



POsterior pars sententiæ, in qua conueniũt Doctores omnes pro vna, & altera parte præcedenti capite allegati, non eodem modo ab ipsis probatur. Quamobrẽ in hoc capite præmittam aliorum cõfirmationes, & quid mihi in eis non probetur, ostẽdam, & deinde sequenti capite optimam, meo iudicio, rationẽ, & fundamẽtum subijciam. *Supponendum.* In primis aũt cum Scoto in loco citato suppono, eãdem omnino esse rationẽ beatitudinis in vniuersum, & in singulari consideratæ, hoc est, in ipsa visione, & fruitione Dei, si semel supponamus in intellectu firmam apprehensionem, qua quis credat in visione, & fruitione Dei reperiri omnem rationem boni, & nullam rationem mali. Sic enim eodem modo ferretur volũtas in beatitudinem vniuerse, & in singulari consideratam, cum ex parte obiecti eadem videatur esse ratio: quodsi ob aliquam causam voluntas non feratur necessario quoad exercitium in beatitudinem vniuerse, eadem quoque ratione, & non alia nõ feretur necessario in beatitudinem in singulari.

Hac præmissa notatione, videamus rationes, quib. alij probant voluntatem creatam in via non ferri in beatitudinem necessario quoad exercitium. Ferrarien. 3. contra gentes, cap. 62. §. *Circa secundũ impedimẽt.* 3. & ad tertium argumentum quorundam, quod est non longe a fine capitis, totam libertatem nostræ voluntatis quoad exercitium circa beatitudinem in vniuersum, in eo constituit, vt cessare possit voluntas ab effectu amoris circa beatitudinem ea solum ratione, quia cessare potest intellectus a cõsideratione illius: nam perseuerante iudicio, & apprehensione beatitudinis, qua appareat, & proponatur beatitudo voluntati sub omni ratione boni, existimat non posse non ferri voluntatem in illam affectu amoris, & ita fatetur plane necessitatem quoad exercitium, non absolute, sed ex suppositione apprehensionis. Pro qua parte 10
videtur esse ratio prior, quam c. 1. pro priori sententia adduximus, & quidem S. Tho. in hoc articulo libertatem quoad exercitium circa beatitudinem in vniuersum ad hoc solum reducit, vt homo cessare possit a consideratione illius. Addit deinde Ferrariensis, eandem omnino esse rationem beatitudinis in vniuersum, & beatitudinis consideratæ in singulari, nempe in visione, vt eodem modo voluntas in vtranque moueatur: id quod etiam Scotus docuerat, vt vidimus. *S. Thom.* *Ferrar.*

Eadem est ratio, & has difficultate beatitudinis in vniuersum & in singulari considerata.

Mihi sane videtur primum cũ eisdem doctoribus, eandem esse rationem beatitudinis in vniuersum, & in singulari ob rationem dictam: nam quod ait Sotus in articulo illo 1. citato concl. 5. discrimen esse inter beatitudinem in vniuersum, & in singulari, mihi non probatur: ait enim, obscuram cognitionem, qua proponitur in via voluntati beatitudo in singulari, non esse tantæ efficacitatis, quantæ est illa, qua proponitur beatitudo in vniuersum, eo quod beatitudo in singulari proponitur sub aliqua difficultate consequendi illam per media difficilia, quæ sunt opera virtutum, & pœnitentiæ peccatorum: beatitudo autem in vniuersum proponitur abstracta a medijs huiusmodi, ac proinde a difficultate. Cæterum ex hoc non sequitur discrimen esse inter beatitudinem vno, & alio modo consideratam, quod attinet ad appetitum simplicis complacentiæ, & desiderij, quia quod spectat adhoc genus desiderij, nulla proponitur difficultas circa beatitudinem etiam in singulari, quando illa proponitur vt consequenda.

11 *S. Thom.* *Scotus.*

Deinde videtur mihi hac quidem ratione Ferrariẽsis, quæ fuit S. Thomæ in hoc articulo, & Scoti in 1. d. 1. q. 4. §. *contra primum articulum*, recte probari vno modo, scilicet absolute, voluntatem esse liberam circa beatitudinem quoad exercitium, quia intellectus cessare potest a tali consideratione. *Non placet sententia Ferrarien.* Verum contra Ferrariensem existimo, non solum hac ratione posse cessare voluntatem ab exercitio affectus circa beatitudinem in vniuersum, & in singulari, sed etiam supposita tali apprehensione, & eadem permanente, quia intellectus nõ solum cessare potest ex se a tali consideratione, vel ex alia causa naturali, sed etiam ex imperio voluntatis, si iudicetur molestum, aut inutile intellectui tali cogitatione detineri, ergo eadem ratione perseuerante tali consideratione potest ab exercitio sui actus cessare, quia eodem modo iudicare potest intellectus inutile esse in tali affectu immorari, sicut etiam de cogitatione ipsa.

Scot. eandẽ sententiam duabus rationibus cõtendit probare.

Eandem sententiam communem Scotus duabus alijs rationibus contendit probare, ita vt liberum sit voluntati ab affectu circa beatitudinem cessare, etiam supposita prædicta apprehensione. Prior ratio sit, quã habet in 4. q. illa citata in hunc modum. Inferior causa non potest imponere necessitatem superiori, sed intellectus est inferior causa, quam voluntas, ergo nõ potest ei necessitatem imponere. Huic tamen ratio- 12
ni recte occurrit Durandus quæst. citata numero 12. quia aliquando intellectus necessitatem patitur a sensu, vt non possit non cogitare de re aliqua: cum tamẽ sensus multo inferior facultas sit. Ex quo patet, maiorem propositionem, quam Scotus assumit, falsam esse. Est etiam falsa minor propositio: nam intellectus multo nobilior facultas est, quam voluntas, vt supra disput. 11. cap. 8. probatum est. Adde, quod necessitas voluntati non prouenit ex intellectu tanquã ex causa per se, sed ex re intellecta, quando tali modo appa-

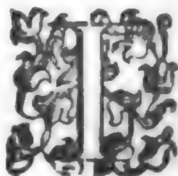
Prima ratio. *Soluitur ex Durando.*

apparet, vt non possit non amari, sicut contingit in patria: intellectus autem tantum se habet sicut conditio, sine qua non, applicans causam per se.

Eadem pars optimis rationibus confirmatur.

CAPVT IIII.

Duab. optimis rönib. probatur sententia vera.



IAm vero posteriorem partem nostræ opinionis duabus optimis rationibus, & solutione argumentorum oppositæ sententiæ comprobemus. Altera vero ratio sit posterior illa, qua vsus est Scot. hoc modo.

Prima est secunda Scoti.

Eadem omnino ratio est beatitudinis in vniuersum, & beatitudinis in singulari, nempe visionis, & fruitionis Dei, si visio, & fruitio futura Dei apprehendatur a nobis, sicut reuera se habet, continens in se perfectam rationem beatitudinis, vt superiori capite satis perspicue monstrauimus: atqui experimento compertum est, neminem in hac vita necessario quoad exercitium diligere visionem, & fruitionem Dei futuram, ergo idem dicendum est de

13 *Occurrit obiectioni.*

beatitudine in vniuersum. Neque vero solum experimur hominem cessare ab amore visionis & fruitionis Dei futuræ cessante consideratione, sed etiam ea permanente, voluntatem nostram non moueri neque excitari in affectum illius, non solum in affectum efficacem, sed etiam neque in affectum simplicem. Quare hæc ratio etiam probat contra Durandum, non solum non moueri necessario quoad exercitium voluntatem nostram circa beatitudinem in vniuersum affectu efficaci, sed etiam neque simplici, & inefficaci.

Secūda ratio a priori

Altera ratio pro hac sententia sit a priori. Libertas voluntatis ex eo prouenit, quod in obiecto ipso potest & ratio boni, & ratio mali apprehendi, vt ita ob rationem mali respuatur, & ob rationem boni ametur: quodsi in obiecto non potest vtraque ratio apprehendi, nulla in voluntate circa illud manebit libertas: neque enim voluntas potest odio ferri in bonum, nec amore in malum, vt disputatione 31. capite secundo, monstratum est. Si igitur non potest apparere nisi ratio boni, non manebit libertas quoad specificationem, hoc est, vt ametur, & vt odio habeatur: & eadem ratione si neque in obiecto, neque in exercitio cogitandi. & appetendi obiectum potest apparere ratio mali, erit in voluntate necessitas quoad exercitium, & quoad specificationem: qua sola ratione probauimus supra disputatione 16. capite secundo, voluntatem beati necessario, & quoad exercitium ferri amore in Deum clare visum. In exercitio autem considerandi in via beatitudinem in vniuersum, & in singulari, & in exercitio diligendi eam, potest intellectus inuenire rationem alicuius mali, aut molestiæ, aut alterius rationis, ergo potest voluntas tale exercitium odio habere, ac proinde velle ab eo cessare, ex quo fiet, vt cesset, nisi a Deo impediatur. Hæc ratio colligitur ex Capreolo in 1. distinctione prima, quæstione 3. articulo primo, dub. 1. quod est

14 post 3. conclusionem: &, me iudice nostram sententiam efficaciter a priori confirmat. Quare vero neque imposito præcepto non sequatur idem de exercitio voluntatis circa Deum in patria disput. illa 16. cap. 3. diximus.

Ridiculum esse dicere nos quodcūque negotium incipere ex volūtate beatitudinis in vniuersum

Quod vero nonnulli, qui priorem opinionem sequuntur, contendunt nos semper incipere quodcunque negotium, & opus ex voluntate beatitudinis in vniuersum, ridiculū est, quisque enim in seipso quotidie experitur, se multa negocia exordiri ex sola cogitatione, & affectu boni honesti, aut delectabilis, seu commodi peculiaris, quod se primo offert absque vlla prorsus cogitatione beatitudinis in vniuersum; dicūt tamen Doctores citati, in quouis illo bono singulari reperiri rationem beatitudinis in vniuersum participatam. Ceterum hoc nihil refert, nos enim loquimur de ratione beatitudinis vniuerse consideratæ, quæ est aggregatio perfecta omnium bonorum: in quouis autem bono singulari hæc ratio non reperitur, sed vestigium quoddam illius, & quasi similitudo, quatenus est aliquod bonum, & priuatio alicuius mali, circa quam voluntas non fertur necessario quoad exercitium. Quodsi dicant, ea solum ratione voluntatem necessario ferri, quia si debet habere aliquem actum amoris, necessario debet esse circa bonum, in quo est similitudo illa, & quasi vestigium beatitudinis, adhuc hæc necessitas non est quoad exercitium, sed quoad specificationem, quia ita necesse est amorē ferri in bonum, vt in malum ferri nō possit, vel odium in bonū.

Postremo impugnanda a nobis est ratio qua vtitur Durandus, vt probet voluntatem nostram ferri quidē necessario quoad exercitium in beatitudinē in vniuersum affectu simplici, sed non voluntate efficaci. Ratio vero illius est, quia efficax voluntas non fertur in rem vniuerse consideratam, eo quod operatio non fit futura circa rem huiusmodi, sed in rem singularem, eo quod operatio, & consequutio circa rem singularē versetur. Hæc autem ratio refelli potest, quia quamuis operatio non versetur, nisi circa rem singularem, iuxta doctrinam Arist. 1. metaph. capite 1. tamen efficax desiderium versari potest circa rem vniuerse consideratam. Nam antequam efficaciter velimus virtutem in materia singulari, & determinata, quod per electionem fit, ex sententia Arist. vt ostendemus, dispu. 41. cap. 1. præcedit in nobis voluntas efficax ipsius virtutis secundum se consideratæ, & in vniuersum, ex qua mouetur homo ad quærendam virtutem in materiæ singulari, vt ibidem dicemus, & tale desiderium virtutis secundum se dicitur ab Aristotele propositum.

15 *Impugnatur rō qua Durandus probat hāc veram sententiam.*

Dissoluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT V.



ARgumenta vero, quibus confirmata fuit prior opinio, facile dilui possunt. Ad testimonium Augustini respondeo, Comicum illum verū dixisse diuinando commune illud desiderium, quo omnes cupiunt caro vendere, & vili emere, nō quia tale desiderium sit necessariū quoad exercitium, sed quia necessarium sit quoad specificationē: hinc enim prouenit, vt frequens sit huiusmodi desiderium, & nūquam per oppositum desiderium mutetur, quo fit, vt homo dicatur semper in eo permanere. Idem dicendum est de desiderio beatitudinis cōsequendæ, & fugiendi miseriam, quod sane eadē omnino ratione diuinare potuisset Comicus ille, vt ait Augustin. non quia necessarium sit quoad exercitium.

Solutio testimonij August.

16

Ad testimonium Aristotelis dicimus, recte comparasse assensum principiorum voluntati finis: primū, quia sicut principia sunt per se, non per aliud cognita, sic etiam finis est per se, & gratia sui, non gratia alterius volitus. Deinde sicut assensus principiorum est causa assensus cōclusionis, eodem pacto voluntas finis est causa voluntatis eorum, quæ sunt ad finem. Vtrum autem voluntas in finem, & intellectus in prima principia necessario quoad exercitium an quoad specificationem feratur, non curauit Aristotel. Adde, quod intellectus non fertur necessario quoad exercitium in prima principia per assensum, pōt enim, quoties placuerit voluntati nō assentiri, & ab assensu cessare. Non dico, permanente cognitione extremorum propositionis cum ordine illo conuenientiæ, sub quo euidenter extrema repræsentantur, posse intellectum ex imperio voluntatis non assentiri, quia nihil aliud

Ad testimoniū Aristot.

Cōparatio assensus principiorū cum voluntate finis.

duæ sint natura, intellectualis scilicet & sensitiua, quandoque quidem est homo aliqualis vniformiter secundum totam animam: quia scilicet vel pars sensitiua totaliter subijcitur rationi, sicut contingit in virtuosis, uel è conuerso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus: sed aliquando etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum, & secundum hoc potest aliquis uel totaliter passionem repellere: uel saltem se tenere, ne passionē sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diuersas partes animæ diuersimode disponitur, aliud ei uidetur secundum rationem, & aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod uoluntas non solum mouetur a bono uniuersali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum: & ideo potest moueri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitiui: multa enim volumus, & operamur absque passione per solam appetitus electionem, ut patet in his in quibus ratio renititur passioni.

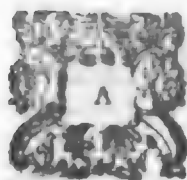
Notatio circa Articulum.

19 Prima conclusio. PRior conclusio articuli est, *Quoties plene rationis vsus impeditur nimia passione appetitus, mouetur voluntas necessario ab appetitu.* Posterior conclusio, *Cum* (Secunda conclusio.) *ratio manet libera, nec opprimitur nimia passione appetitus, voluntas necessario non mouetur ab appetitu.* Circa (Notandum primo.) has duas conclusiones primum notandum est, idem, quod contingit in vehemente passione diu perseuerante, vt non possit non voluntas tangi affectu illius subito, accidere etiam omnino in primis motibus nō deliberatis, quibus etiam nostra voluntas subito tangitur. (Notandum secundo.) Deinde notandum est, id quod superius diximus quæst. 9. art. 1. & 3. voluntatem non posse moueri in his etiam, subitis motibus solo iudicio sensus, sed, vt voluntas moueatur, proponendū esse illi obiectum per intellectum: proponitur autem hoc ipso, quod per sensum apprehenditur, quia statim, ac sensus sentit, intellectus intelligit per admirabilem illā connexionem, & sympathiam harum potentiarum. (S. Thom.) Quare, cum inquit S. Thom. in hoc articulo in solut. 3. voluntatem non solum moueri a bono vniuersali apprehenso per rationem, sed etiam a bono singulari (Caiet.) apprehenso per sensum, debet intelligi, sicut ait Caietanus, ita vt idem bonum singulare apprehendatur per sensum & per rationem, & sola sensus apprehensio non sufficiat.

Nonnulli disputant in hoc artic. an dormientes, & amentes libertate aliqua vtantur, hæc tamen controuersia alterius loci est, & parui momenti.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum voluntas moueatur de necessitate ab exteriori motiuo, quod est Deus.



AD quartum sic proceditur. Videtur, quod uoluntas ex necessitate moueatur a Deo. Omne enim agens, cui resisti non potest, ex necessitate mouet: sed Deo cum sit infinitæ uirtutis, resisti non potest: unde dicitur Rom. 9. Voluntati eius quis resistit? ergo Deus ex necessitate mouet uoluntatem.

Præterea. Voluntas ex necessitate mouetur in illa quæ naturaliter uult, ut dictum est: sed hoc est unicuique rei naturale, quod Deus in eo operatur: ut Augustinus dicit 25. contra Faustum: ergo uoluntas ex necessitate uult omne illud ad quod a Deo mouetur. (Art. 1. huius quaest. cap. an. in med. n. 6.)

Præterea. Possibile est quo posito non sequitur impossibile: sequitur autem impossibile: si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam mouet: quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax: non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam mouet, ergo necesse est eam hoc velle.

Sed contra est, quod dicitur Eccl. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui: non ergo ex necessitate mouet voluntatem eius.

Respondeo dicendum, quod sicut Dionysius dicit 4. capite de diuin. nomini. Ad prouidentiam diuinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed seruare: vnde omnia mouet secundum eorum conditionem: ita quod ex causis necessarijs per motionem diuinam consequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est actiuum principium non determinatum ad vnum, sed indifferenter se habens ad multa, sit Deus ipsam mouet quod non ex necessitate ad vnum determinat, sed remanet motus eius contingens, & non necessarius nisi in his ad quæ naturaliter mouetur. (Non procul a fine.)

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas diuina non solum se extendit vt aliquid fiat per rem quam mouet, sed vt etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius, & ideo magis repugnaret diuinæ motioni, si voluntas ex necessitate moueretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moueretur libere prout competit suæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quod naturale est vnicuique quod Deus operatur in ipso, vt sit ei naturale: sic enim vnicuique conuenit aliquid secundum quod Deus vult, quod ei conueniat: non autem vult quod quicquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant: sed hoc vult vnicuiq; esse naturale quod potestati diuinæ subdatur.

Ad tertium dicendum, quod si Deus mouet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod uoluntas ad illud non moueatur: non tamen est impossibile simpliciter: unde non sequitur quod uoluntas a Deo ex necessitate moueatur.

COnclusio est, *Voluntas non mouetur necessario ab exteriori principio, quod est Deus.* Intelligi autem (Conclusio.) debet de necessitate quoad exercitium, & de Deo per modum efficientis, & impellentis mouente; nam de Deo mouente per modum obiecti quamuis in via nō possit mouere voluntatem necessario quoad exercitium, potest tamen in patria per claram visione. Quo autem pacto Deus non imponat nostræ voluntati necessitatem, imo nec imponere possit, satis ostendemus 1. parte disput. 99.

QVÆ-

QVÆSTIO XI.

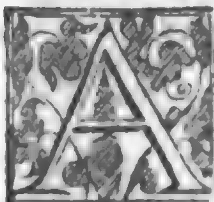
De fruitione, quæ est actus voluntatis, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de fruitione. Et circa hoc quærunt quatuor.

AB hac quæstione incipit tractare S. Doctor de actibus voluntatis speciatim, non quidem de varijs speciebus affectus, amoris videlicet, & odij: de his enim incipit tractare a quæstione 22. sed de varijs modis, quibus hi affectus circa finem, & media feruntur, & primo de affectibus circa finem, nempe de fruitione in hac quæstione, & de intentione in sequenti.

ARTICVLVS I.

Vtrum frui sit actus appetitiuæ potentiæ.



AD primum sic proceditur. Videtur, quod frui non sit solum appetitiuæ potētiæ. Frui enim nihil aliud esse videtur, quam fructum capere: sed fructum humanę vitæ quę est beatitudo, accipit intellectus in cuius actu beatitudo consistit, vt supra ostensum est: ergo frui non est appetitiuæ potentię, sed intellectus. (Inf. 2. quor. Art. 1. d. 1. q. 1. art. 1.) (q. 3. ar. 3.)

Præterea. Quęlibet potentia habet proprium finē qui est eius perfectio: sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos & sic de alijs: sed finis rei est fructus eius: ergo frui est potentiæ cuiuslibet, & non solum appetitiuæ.

Præterea, Fruitio delectationem quandam importat, sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum qui delectatur in suo obiecto: & eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum: ergo fruitio pertinet ad apprehensiuam potentiam & non ad appetitiuam. (c. 4. in prin.)

Sed contra est quod Aug. dicit in 1. de doct. Chri. & in 10. de Trin. Frui est amore inhęrere alicui rei propter se ipsam: sed amor pertinet ad appetitiuam potentiam: ergo & frui est actus appetitiuę potentię. (c. 10. & 11.)

Respondeo dicendum, quod fruitio & fructus ad idem pertinere videntur, & vnum ex altero deriuari. Quid autem a quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur, quod id, quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quę sunt sensibilia magis: vnde a sensibilibus fructibus nomē fruitionis deriuatum videtur. Fructus autem sensibilis est id, quod vltimum ex arbore expectatur, & cum quadam suauitate percipitur, vnde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam aliquis habet de vltimo expectato, quod est finis, finis autem & bonum est obiectum appetitiuę potentię, vnde manifestum est, quod fruitio est actus appetitiuę potentię.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, vnum & idem secundum diuersas rationes ad diuersas potentias pertinere: ipsa igitur visio Dei, in quantum est visio, est actus intellectus, inquantum autem est bonum & finis, est voluntatis obiectum, & hoc modo est eius fruitio, & finem hunc intellectus consequitur tanquam potentia agens, voluntas autem tanquam potentia mouens ad finem, & fruens fine iam adepto.

Ad secundum dicendum, quod perfectio & finis cuiuslibet alterius potentiæ continetur sub obiecto appetitiuæ, sicut proprium sub communi, vt dictum est supra, vnde perfectio & finis cuiuslibet potentiæ, inquantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitiuam, propter quod appetitiua potentia mouet alias ad suos fines, & ipsa consequitur finem, quando quęlibet aliarum pertingit ad finem. (q. 9. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio conuenientis, quę pertinent ad apprehensiuam potentiam: & complacentia eius quod offertur vt conueniens, & hoc pertinet ad appetitiuam potentiam: in quo ratio delectationis completur.

Notationes circa doctrinam Articuli.

COnclusio est. **Fruitio est actus appetitiuæ potentiæ ad amorem, vel delectationem pertinens.** Circa doctrinam vero huius conclusionis, & articuli breuis est examinanda controuersia, quæ solum de voce, nō de re esse videtur, in qua variæ sunt doctorum opiniones, non tam de natura, & re, quam de voce ipsa fruitionis. Prima opinio est Sot. in 4. dist. 49. art. 4. vbi vberius, quam oportet, quæstionem disputat. & tandem concl. 2. docet visionem claram Dei, quæ elicita est ab intellectu, appellandam esse fruitionem Dei, quatenus volita est, id quod ex aliquibus locis S. Th. contendit probare. Confirmari etiam posset ex Aug. in lib. de moribus Ecclesiæ c. 3. vbi sic ait, *Quid est aliud, quod dicitur frui, quam præsto habere, quod diliges?* Cum ergo per visionem præsto habeamus id, quod diligimus, ipsa visio dicenda erit fruitio. Præterea frui dicitur aliquis re, quam possidet, cum illam conuertit in suam vtilitatem, etiamsi de vsu illius non gaudeat, nec cogitet: nam & pupillus dicitur frui bonis, quæ consumuntur in suam vtilitatem, & iamsi de vsu illius non gaudeat, neque cogitet, ergo fruitio non est delectatio de re, sed potius possessio, & fructus illius perceptio: cumque visio Dei sit possessio Dei, & perceptio illius, ea potius dicenda est fruitio Dei quam delectatio de ipso. Secunda opinio fuit Scot. in 1. d. 1. q. 3. & Ricard. art. 2. q. 1. qui censent amorem rei vocandum esse fruitionem rei. Probant autem ex Aug. 1. lib. de doctrina Christiana c. 1. vbi ait, *Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam.* Probat deinde Scot. ex verbi ipsius constructione, ex qua Caiet. in hoc art. in ipsum Scotum retorquet argumentum. Hanc sententiam sequitur Gabr. in 1. dist. 1. & plures alij, quos prætermitto. (Conclusio.) (1. sententia.) (August.) (Deinde ratione.) (Secunda sententia. Scot. Ricard. Caietan. Gabriel.)

Tertia opinio est Alfonsi a Toleto in 1. dist. 1. q. 3. art. 1. & 2. qui existimat fruitionem in se includere & delectationem, & amorem de eadem re. Quarta opinio est Bonauen. in 1. d. 1. art. 1. q. 4. qui affirmat tum amorem solum rei, tum etiam amorem simul cum delectatione vocari posse fruitionem. Quinta tandem opinio est S. Tho. Caiet. & Conradi, & recentiorum in hoc art. qui asserunt, solam delectationem de re dicendam esse fruitionem illius. Nam quamuis S. Tho. (3 Tertia opinio. Alfonsus. a Toleto. Quarta opinio. Bonauent. Quinta opinio. S. Thom. Caiet. Conrad.)

in corpore dixerit, fruitionem pertinere ad amorem, & delectationem, nihil forsan definire volens, tamen in solutionibus argumentorum semper indicat, aut supponit, fruitionem esse delectationem: id vero clarissime docuit, art. 3. huius quæstionis. Probant autem hanc sententiam doctores, qui eam sequuntur, ex aliquibus locis Augustini.

Sententia authoris. Ego existimo controuersiam esse non magni momenti, & interdum ab Augustino amorem, interdum delectationem fruitionem vocari, proprie tamen, si peritis linguæ latinæ fidem habeamus, fruitio est delectatio. Quodsi aliquando etiam ipse vsus rei, ex qua sumitur vtilitas, & commodum, vocatur fruitio, quia est veluti possessio fructus, ideo est, quia vsus rei, & fructus sunt causa delectationis. Qua de causa & Aug. lib. illo de moribus Ecclesiæ c. 3. dixit frui esse præsto habere, quod amas, quia hæc possessio est causa delectationis, & fruitionis. Cætera, quæ pro alijs opinionibus afferuntur, facilia sunt.

28 *Obseruandum.* Deinde obseruandum est, fruitionem vltimi finis, & fruitionem cuiuscunque alterius finis, hoc est, delectationes eorum non differre, nisi ex parte obiecti, non ex modo tendendi in ipsum finem, quia de vtroque fine est vere delectatio, & fruitio, tametsi frequentius vocari soleat fruitio delectatio de vltimo omniũ fine, in quo aliquis conquiescit. Quid autem sit delectatio, & vtrum sit actus appetentis facultatis, an alterius, & vtrum causa illius efficiens sit obiectum, an potentia ipsa, diximus supra disp. 14.

ARTICVLVS II.

Vtrum frui conueniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.

Inf. q. 12. art. 5. ad 2. Et 1. d. 1. q. 4. art. 1. a. 3. & 22. tom. 3.



AD secundum sic proceditur. Videtur, quod frui solummodo sit hominum: dicit enim Aug. in primo de doctrina Christiana, quod nos homines sumus, qui fruimur, & vtimur: non ergo alia animalia frui possunt.

Præterea. Frui est vltimi finis: sed ad vltimum finem non possunt pertingere bruta animalia: ergo eorum non est frui.

Præterea. Sicut appetitus sensitiuus est sub intellectiuo, ita appetitus naturalis est sub sensitiuo: si igitur frui pertinet ad appetitum sensitiuum, videtur, quod pari ratione possit ad naturalem pertinere, quod patet esse falsum: quia eius non est delectari: ergo appetitus sensitiui non est frui: & ita non conuenit brutis animalibus.

q. 30. ante med. to. 4. *Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. 83. q. Frui quidem cibo, & qualibet corporali voluptate non absurde existimantur & bestiæ.*

ar. præced. ad 2. *Respondeo dicendum, quod sicut ex prædictis habetur, frui non est actus potentiæ peruenientis ad finem, sicut exequentis, sed potentiæ imperantis executionem dictum est enim quod est appetitiua potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus* *art. præced. ad 1. & in co.* *inuenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut graue tendit deorsum, & leue sursum. Sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis, non inuenitur in eis, sed in aliqua superiori natura quæ sic mouet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus mouet alias potentias ad suos actus: vnde manifestum est, quod in his, quæ cognitione carent, quamuis pertingant ad finem, non inuenitur fruitio finis: sed solum in his quæ cognitionem habent: sed cognitio finis est duplex, perfecta, & imperfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis, & bonum, sed ratio vniuersalis finis, & boni: & talis cognitio est solius rationalis naturæ. Imperfecta autem cognitio est qua cognoscitur particulariter finis, & bonum, & talis cognitio est in brutis animalibus quorum, & virtutes appetitiuæ non sunt imperantes libere, sed secundum naturalem instinctum ad ea, quæ apprehendunt, mouentur, vnde rationali naturæ conuenit fruitio secundum rationem perfectam, brutis autem animalibus secundum rationem perfectam, alijs autem creaturis nullo modo.*

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet, quod fruitio sit vltimi finis simpliciter, sed eius quod habetur ab vnoquoque pro vltimo fine.

Ad tertium dicendum, quod appetitus sensitiuus consequitur aliquam cognitionem non autem appetitus naturalis, præcipue prout est in his, quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendum, quod Aug. ibi loquitur de fruitione imperfecta, quod ex ipso modo loquẽdi apparet: dicit enim quod frui non adeo absurde existimantur, & bestiæ, scilicet, sicut vti absurdissime dicerentur. *lib. 83. q. 30.*

CONclusio prior est, *Frui secundum perfectam rationem, quæ nascitur ex perfecta cognitione finis, conuenit solum naturæ rationali.* *1. concl.* Posterior conclusio, *Frui secundum imperfectam rationem, quæ nascitur ex imperfecta cognitione finis, conuenit etiam brutis*: in hoc articulo nihil difficultatis, aut notatione dignum occurrit. *2. concl.*

ARTICVLVS III.

Vtrum frui sit tantum vltimi finis.

q. 12. art. 2. ad 3.



AD tertium sic proceditur. Videtur quod frui non sit tantum vltimi finis: dicit enim Apostolus ad Philemonem. Itaque, frater: ego te fruar in Domino: sed manifestum est, quod Paulus non posuerat vltimum suum finem in homine: ergo frui non tantum est vltimi finis.

Præterea. Fructus est quo aliquid fruitur, sed Apostolus dicit ad Galat. 5. Fructus Spiritus est charitas, gaudium pax, & huiusmodi, quæ non habent rationem vltimi finis: non ergo fruitio est tantum vltimi finis.

Præterea. Actus voluntatis supra seipsos reflectuntur, volo enim me velle, & amo me ama-

re, sed

re: sed frui est actus voluntatis: voluntas enim est per quam fruimur, vt Aug. dicit 10 de Trinit. ergo aliquis fruitur sua fruitione, sed fruitio non est vltimus finis hominis, sed solum bonum increatum quod est Deus non ergo fruitio est solum vltimi finis.

c. 10. ante med. to. 3.

Sed contra est quod Aug. dicit 10. de Trinita. quod non fruitur si quis id quod in facultatem voluntatis assumit, propter aliud appetit: sed solum vltimus finis est qui non propter aliud appetitur: ergo solius vltimi finis est fruitio.

c. 11. ante med. to. 3.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, ad rationem fructus duo pertinent: scilicet quod sit vltimum, & quod appetitum quietet quadam dulcedine, vel delectatione, vltimum autem est simpliciter, & secundum quid: simpliciter quidem quod ad aliud nō refertur, sed secundum quid, quod est aliquorum vltimum: quod ergo est simpliciter vltimum, in quo aliquid delectatur, sicut in vltimo fine, hoc quippe proprie dicitur fructus, & eo proprie dicitur aliquis frui: quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest: quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus, sed non proprie, & secundum completam rationem fructus eo dicimur frui. Vnde Aug. in 10. de Trin. dicit, quod fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit: non autem quiescit simpliciter nisi in vltimo: quia quandiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso: licet iam ad aliquid peruenerit, sicut in motu locali, licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium & finis, non tamen accipitur vt finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

ar. 1 huius quæstionis.

c. 10. ante med. to. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Aug. dicit in primo de doctrina Christiana. Si dixisset, te fruar, & non ad didisset, in Domino: videtur finem delectationis in eo posuisse: sed quia addidit, in Domino, in Domino se posuisse finem, atque in eo sic frui significauit: vt sic fratre se frui dixerit, non tanquam termino, sed tanquam medio.

c. 31. post med. to. 3.

Ad secundum dicendum, quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, & aliter ad hominem fruentem: ad arborem quidem producentem comparatur, vt effectus ad causam: ad fruentem autem sicut vltimum expectatū & delectans: dicuntur igitur ea, quæ enumerat ibi Apostolus, fructus: quia sunt effectus quidam Spiritus sancti nobis (vnde & fructus Spiritus dicuntur) non autem ita quod eis fruamur tanquam vltimo fine: vel aliter dicendum, quod dicuntur fructus secundum Ambros. quia propter se petenda sunt: nō quidem ita quod ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent, vnde nobis placere debeant.

Glos. inter linea ad Gala. 5. id ha-bet. c. refert in 3. d. 1. q. 1. ... ar. 7.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, finis dicitur dupliciter. Vno modo ipsa res: alio modo adeptio rei: quæ quidem non sunt duo fines, sed vnus finis in se consideratus, & alteri applicatus. Deus igitur est vltimus finis sicut res quæ vltimo quæritur, fruitio autem sicut adeptio huius vltimi finis: sicut igitur non est aliud finis Deus & fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, & qua fruimur diuina fruitione: & eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.

Notationes circa Articulum.

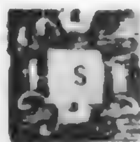
Conclusio prior est, *Frui simpliciter tantum est vltimi finis, nimirum eius, quod ita delectabile est, vt post illud nihil speretur.* Posterior conclusio, *Rei, quæ habet aliquam rationem delectabilis non perfectam, & vltimam, quia post ipsam aliquid speratur, non est fruitio secundum completam rationem.* 1. concl. 2. concl.

Pro explicatione huius articuli obseruandum est primum, hic comparari a S. Tho. primum rem delectabilem cum re, quæ nihil habet delectationis, sed tantum vtilis est tanquam medium ad delectationē. Huius autem rei vtilis, inquit, non esse vllo modo fruitionē quia nulla est illius delectatio, intelligit, gratia sui. Deinde rem delectabilem secundum se distinguit in eam rem, quæ habet vltimam rationem delectabilis post quam nihil speratur, & huius inquit esse fruitionem simpliciter, quia habet rationem fructus simpliciter, post fructum enim nihil speratur: & in eam, quæ non habet rationem vltimi, quia post ipsam aliquid speratur, & huius non esse fruitionem simpliciter, quia neque habet rationem fructus simpliciter. Deinde notandum est, quamuis verum sit id, quod disput. 2. cap. 2. probauimus, finem, & vltimum idem esse, nec vnum finem, qua ratione finis est ne mpe ratione bonitatis finis referri ad alium finem, nihilominus distingui posse ex parte rerum, quæ sunt finis, vltimum simpliciter, & vltimum secundum aliquam tantum rationem. Nam res, quæ ita gratia sui appetitur, vt ea adepta, omnino conquiescat appetitus, est simpliciter vltimus finis, & fructus, & illius delectatio simpliciter fruitio, res autem, quæ licet gratia sui appetatur, non habet completam rationem boni, in qua appetitus plene conquiescat, non est vltimus finis, nec fructus, nec delectatio illius, simpliciter fruitio: & hanc doctrinam habet S. Tho. in hoc art. Vtrum autem delectatio proxime sit de re ipsa, quæ est finis, an remote de re, proxime autē de operatione, qua nobis res coniungitur, tractauimus supra disp. 15. nonnulli etiam hic disputant post Scot. in 1. d. 1. an contingat in patria frui vna persona Trinitatis sine alia. Hæc tamen controuersia eadem est cum illa, an beatus videat vnam personam sine alia, de qua satis, superque a nobis dictum est 1. p. disp. 48.

Primo obseruandum. 24 Secundo obseruand. Scotus. 25

ARTICVLVS IIII.

Vtrum fruitio sit solum finis habiti.



AD quartum sic proceditur. Videtur, quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim Augusti. 10. de Trin. quod frui est cum gaudio vti nō adhuc spei, sed iam rei: sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei, ergo fruitio non est nisi finis habiti.

c. 11. ante med. to. 3.

Præterea. Sicut dictum est, fruitio non est proprie nisi vltimi finis: quia solus vltimus finis quietat appetitum, sed appetitus non quietatur nisi in fine

art. 3.

fine iam habito: ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

Præterea. Frui est capere fructum: sed non capitur fructus nisi quando iam finis habetur: ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Lib. 1. de Doct. Christia. c. 4. in principio. 3. *Sed contra. Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam, vt Aug. dicit, sed hoc potest fieri etiam de re non habita: ergo frui potest esse etiam finis non habiti.*

Respondeo dicendum, quod frui importat operationem quandam voluntatis ad vltimũ finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro vltimo fine. Habetur autem vltimus finis dupliciter vno modo perfecte, & alio modo imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re. Imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio iam habiti finis realiter: sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum quod quies voluntatis dupliciter impeditur. Vno modo ex parte obiecti, quia scilicet non est vltimus finis, sed ad aliud ordinatur. Alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem, obiectum autem est, quod dat speciem actui, sed ab agente dependet modus agendi, vt sit perfectus, vel imperfectus secundum conditionem agentis: & ideo eius quod non est vltimus finis, fruitio est impropria quasi deficiens à specie fruitionis. Finis autem vltimi non habiti est fruitio, propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi vltimum finem.

Ad tertium dicendum, quod finem accipere, vel habere dicitur aliquis, non solum secundum rem: sed etiam secundum intentionem, vt dictum est. In corp. ar.

Notatio circa Articulum.

Prima conclusio. Conclusio prior est. *Perfecta fruitio tantum est finis iam adepti, & possessi.* Posterior conclusio, *Imperfecta fruitio etiam est finis habiti solum in intentione.* Secunda conclusio. Vtraque conclusio ita intelligi debet, vt eadem proportione sit fruitio finis habiti in re, aut in intentione, sicut est delectatio; nam cum complacentia delectationis hoc differat à complacentia desiderij, quod desiderium sit solum circa futurum, vt futurum delectatio vero de re præsenti, & res possit bifariam esse præsens, & secundum seipsam, & sola cogitatione, quia tanquam præsens amatur: sic etiam fruitio sit obiecti, aut re ipsa, aut saltem sola cogitatione præsentis, quod est præsens in intentione, & vtroque modo etiam sit fruitio: priori quidem modo perfecte, posteriori vero modo imperfecte, sicut præsentia reipsa, & sola cogitatione, differunt sicut perfectum, & imperfectum.

QVÆSTIO XII.

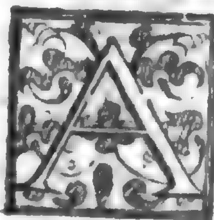
De intentione, in quinque articulos diuisa.

DEinde considerandum est de intentione.

Et circa hoc quæruntur quinque.

ARTICVLVS I.

Vtrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.



AD primum sic proceditur. Videtur, quod intentio sit actus intellectus: & non voluntatis, dicitur enim Matth. 6. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit, vbi per oculum significatur intentio, vt dicit August. in lib. de ser. Dom. in mon. Sed oculus cum sit instrumentum visus, significat apprehensiuam potentiam, ergo intentio non est actus appetitiuæ potentiæ, sed apprehensiua. 2.2. q. 180. ar. 1. ad. Et 2. d. 38. ar. 3. Et veri. q. 23. arti. 13. et mal. q. 16. arti. 11. ad 3. lib. 2. c. 21. circa med. to. 4.

Præterea ibidem Aug. dicit, quod intentio lumen vocatur à Domino, vbi dicit. Si lumen quod in te est, tenebræ sunt &c. sed lumen ad cognitionem pertinet, ergo & intentio. lib. 2. c. 21. to. 4.

Præterea. Intentio designat ordinationem quandam in finem, sed ordinare est rationis, ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

Præterea. Actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum, quæ sunt ad finem, sed actus voluntatis respectu finis vocatur voluntas seu fruitio, respectu autem eorum quæ sunt ad finem, est electio, à quibus differt intentio: ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed contra est, quod Aug. dicit in 10. de Trinit. quod voluntatis intentio copulat corpus visum visui, & similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis, est igitur intentio actus voluntatis. c. 7. cir. fin. sumuntur, & lib. c. 3. & 4. eiusdem, & ca. 6 to. 3.

Respondeo dicendum, quod intentio sicut ipsum nomen sonat, significat in aliud tendere, in aliquid autem tendit, & actio mouentis, & motus mobilis, sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione mouentis procedit. Vnde intentio primo, & principaliter pertinet ad id, quod mouet ad finem, vnde dicimus architectorem, & omnẽ præcipientem mouere suo imperio alios ad id, ad quod ipse tendit voluntas autem mouet omnes alias vires animæ ad finem, vt supra habitum est: vnde manifestum est, quod intentio proprie est actus voluntatis. q. 9. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cogni-

cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit per quam proponitur voluntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus, quo tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia manifesta est intendenti, vnde & opera dicuntur tenebræ, quia homo scit, quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut August. ibidem exponit.

li. 1. de ser. Domini in mõte c. 21. a med. ad fin. vsque tom. 4.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis, vnde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum, quod intentio est actus voluntatis respectu finis, sed voluntas respicit finẽ tripliciter, Vno modo absolute, & sic dicitur voluntas, prout absolute volumus, vel sanitatem, vel siquid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur, & hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis, secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur, & sic intentio respicit finem, non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud peruenire.

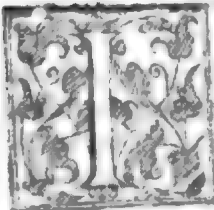
Conclusio. Conclusio est, *Intentio proprie est actus voluntatis:* Quidquid S. Thom. docet in hoc articulo, non indiget explicatione aliqua, solum doctrina illius examinanda est disput. seq.

De natura actus intentionis,

DISPVT. XXXX.

Intentionem esse actum voluntatis.

CAPVT I.



1 *Vel intẽtio sit actus intellectus, an voluntatis disputatur Bonau.*

Ntentionem esse actum circa finẽ, non circa media, apud Scholasticos doctores extra controuersiam est: vtrum autem sit actus voluntatis, an intellectus, quæstionem habet, Bonau. in 2. dist. 38. artic. 2. quæst. 2. affirmat intẽtionem esse duplicẽ actum, alterum intellectus, alterum voluntatis simul circa finem. Cuius sententiam sub conditione amplecti videtur Scot. inferius allegandus, asserit enim intentionem ad vtramque facultatem pertinere, si liberum arbitrium in vtraque potẽtia situm est: absolute tamen cum S. Thom. docet, vt inferius referemus. Confirmari vero potest hec sententia primum, ex illo Mat. 6. *Si oculus tuus fuerit simplex, totũ corpus tuum lucidũ erit:* vbi per oculum intelligit Aug. lib. 2. de sermone domini in monte cap. 21. circa medium, intentionem, oculus autẽ animæ non est voluntas, sed intellectus, cum ergo ipsam intentionem appellet dominus oculum,

Matthæi.

August.

plane denotat intentionem ad intellectum pertinere. Preterea manifestũ est, intentionem esse actum voluntatis. Deinde idẽ cõfirmat Bonau. ex Bern. qui ait, vt sit oculus, hoc est intentio simplex, necessariam esse caritatem in voluntate, & veritatem in electione. Postremo probat ratione, quia intentio non denotat motum in finem simpliciter, qui pertinet ad voluntatem, sed cum collatione quadam finis, & mediorum: collatio autem proprie est actus intellectus, ergo intentio essentialiter, & directe includit actũ vtriusque potentię.

Confirmatur testimonio Bernardi.

Multo tamen probabilior sententia, & magis communis inter Scholasticos est, intentionem esse actum solius voluntatis directe cum respectu, & ordine ad actum intellectus conferentem finem cum medijs. Ita docuit S. Thom. Conrad. & recentiores Thomistę in hoc art. Ricard. in 2. d. 38. artic. 3. q. 1. Dur. q. 2. Scot. q. 1. Gab. q. 1. art. 3. dub. 1. Ratio vero est, quia manifeste constat voluntatem affectu aliquo ferri in bonum propositum, per intellectum, & quamuis de ratione actus voluntatis sit habere ordinem ad intellectum, sicut de electione dicemus disp. 41. cap. 2. tamen non est, cur dicamus intentionem ad vtraque facultatem directe, & per se pertinere, sed solum ad voluntatem cum ordine ad intellectum proponentem: nam fundamenta, quibus nititur Bonauen. vt oppositum probet, nullius momenti sunt: contra vero pro hac sententia est testimonium Ambrosij apud Augustinum lib. de spiritu, & litera cap. 4. dicentis, *Affectus operi tuo nomen imponit:* constat enim id quod nomen imponit operi, esse intentionem, ergo intentio est affectus. Deinde hæc ratio confici potest, qua vtitur S. Thom. in 2. d. 38. q. 1. ar. 3. quia eius facultatis est intendere, cuius est prosequi, & fugere: prosequi autem, & fugere est voluntatis, non intellectus: hic enim solum iudicat fugiendum, & prosequendum esse. Quare vero dicamus, de hoc actu speciatim, sicut etiam dicemus de electione, pertinere directe ad voluntatem connotando respectum ad intellectum ordinantem, cum id non dicamus de alijs affectibus, etiamsi omnis affectus dirigatur a ratione, dicemus disput. illa 41. cap. 2.

Verior sententia dicit intẽtionem esse actum solius voluntatis.

Confirmatur authoritate Ambrosii.

Ad testimonium autem illud Matthęi, quod pro sententia Bonauent. adductum est, respondet S. Tho. in solut. 1. intentionem metaphorice a Matthæo vocari oculum, eo quod voluntas ducitur oculo mentis, Gab. etiam artic. illo 3. dub. 3. existimat intentionem ibi metaphorice oculum appellari, alia tamen ratione, nempe quia ex intentione discernitur bona, & mala operatio: contingit enim, vt cum vna sit vtriusque materia, sola intentione altera fiat mala, quæ esset bona, si ex illa intentione non fieret, & ideo ex intẽtione discernatur ab altera. Inquit etiam Gab. intentionem vocari lumen, quia intentio manifesta est operanti sicut lumen, opus autem ex ea omnino aliquando latet. Quod sane ego non satis intelligo, siquidem facilius ipsa intentio latet, quam opus.

3 *Cur intentio vocetur oculus a Christo domino. Gab.*

Existimo tamen, intentionem vocari oculum, & lumen metaphorice, ex eo, quod sicut oculus corporalis, & lumen viam demonstrat, sic etiam via nostrarum operationum intentione ipsa sternitur, & aperitur. Comparatio autem fit a Christo hoc modo, *Lucerna corporis tui est oculus tuus, &c.* vocat oculum lucernã, non quia ipse oculus interna lucẽ habeat, sed quia ipse est, qui lucem solis, & lucernę videt, & ea vtitur, vt dirigat gressus, & opera aliarum facultatum: subdit *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuũ lucidum erit: si autem oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit, si ergo lumen, quod interest, tenebræ sunt, ipsæ tenebræ quanta erunt?* hac si dicat, si oculus tuus nihil habeat admixtum extranei humoris, aut corporis, quo impediatur ab operatione sua perfecta, ipse quidem videbit lumen, & eo vtetur in obsequium totius corporis, vt gressus dirigat, & alias actiones eius: & hoc est, quod ait, *totum corpus tuum lucidum erit,* id est, luce ipsa gubernari poterit: si autem oculus tuus non recte valeat, vt videre possit lucem, reliquum corpus, &

Explicatur contextus Euangelij.

membra

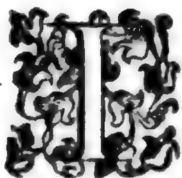
membra non poterit luce ipsa dirigere in suas operationes, nō secus, atq; si in tenebris oculus esset, & hoc est, quod ait, *totum corpus tuum tenebrosum erit*: si ergo oculus tuus, qui debebat lucem videre, eam intueri ne queat, ac proinde maneat quasi in tenebris, multo magis reliquum corpus, ꝙ oculo ipso percipiēte lucē debebat gubernari, manebit quasi in tenebris, quia si luce aliqua frui deberet, medio oculo deberet ea frui: & hoc est, ꝙ dicit, *Ipsa tenebra quanta erunt?* vocat tenebras partes alias corporis, quę lucē nō percipiunt, nisi medio visu: hac cōparatione, quā Christus subiūxit, postquā multa de recta intētione in operatione dixerat, ostēdit eodē modo pendere rectos gressus volūtatis, & operationū nostrarū ex intentione nostra, sicut gressus, & operationes corporeæ ex oculo corporeo pendent, vt quemadmodū, qñ oculus rectus est, & lucē recte percipit, reliqua mēbra nō impingunt, contra vero, deficiente oculi virtute, ēt valida mēbra nō possunt recte operari, sic ēt cū recta adest intentio, opus nostrū recta via ad Deū tendit: cū vero intentio praua est, ēt opus alias rectum a recta via declinat, & fit peruersum. Reliqua testimonia allata pro priori sententia parui momenti sunt, vt satis patet.

Solutio rationis primæ sententiæ. Ad rationem vero Bonau. rñdet Sco. q. illa 1. ad vltimū, non solū intellectū, sed ēt voluntate esse facultatē potentē conferre vnū cū alio, hoc est, appetentem vnū cum ordine ad aliud, & ita appetere finem, vt per media consequendum. Hic tamen ordo, & collatio a voluntate fieri non posset, nisi ea præcessisset in intellectu: eodē enim ordine, quo intellectus obiecta proponit, voluntas ipsa prosequitur. Et hoc sensu S. Tho. q. 22. de veritate artic. 13. ad 4. dixit ordinationem, & collationem actiue esse in intellectu, passiue vero in voluntate, vt ita responderet huic argumento Bonau.

5 *S. Thom.*

Quo differant desiderium, spes, & intentio.

CAPVT II.



IN principio quæstionis præcedētis obseruauimus, ab ea incipere S. Th. disputationem de actibus volūtatis speciatim, non quidem de varijs generibus affectuum, amoris videlicet & odij, sed de varijs modis, quibus hi affectus feruntur in finem, & media per modū intentionis, & electionis, vt inde ostendat, quo pacto voluntas procedat ad opus: nunc igitur controuersia esse pōt, quo modo se habeant affectus amoris, & spei cū intentione finis, de qua in hac quæstione disputamus: nā de fruitione diximus idē esse, quod delectationem de fine, quæ quidem difficultas facile explicari potest, intellecta natura horum affectuum desiderij, & spei.

6 Cuius gratia notandum est primum, spem, desiderium, & intentionem in eo conuenire, vt ferantur in obiectum absens, & nondum habitum: nihilominus est aliqua ratio discriminis. Et primum quidē desiderium differt ab spe, non quia spes sit tantum desideriū efficax, & desiderium latius pateat, vt possit etiam esse inefficax, sed quia spes est de re difficili, desiderium autem potest etiam esse de re non difficili: quare omnis spes est desiderium, sed non contra: differunt ergo desiderium in vniuersum, & spes sicut superius, & inferius, quamuis desiderium simplex, & spes differant, sicut diuersæ species. Ceterum, cum dicimus spem esse desiderium rei difficilis, per difficilem nō intelligas rem magnam, & per facilem, rem minimam: nam & res magnas, & minimas desiderare possumus, & nō sperare. Quisque enim desiderat libertatem, & vitam, etiamsi nullam habeat spem illius, vt patet in ijs, qui mortis supplicio afficiuntur, & hæ sunt res magnæ, & rursus vtrasque possumus desiderare, & sperare, quia quotidie speramus aduentum famuli ex tali loco, etiamsi aduentus illius sit parui momenti, & res minima. Sed per rem difficilem, cuius dicitur esse spes, intellige rem, quæ pendet ex alterius voluntate, & non est in manu nostra, ideoque nobis difficilis censetur, etiamsi alias minima sit, quia non ex nostra, sed ex alterius voluntate pendet: huius igitur dicitur esse spes. Id quod plane docuit Paulus Orosius in Apologia pro libero arbitrio longe ante medium, vbi ait, sperare autem non est possibilitatis propriæ, sed largitatis alienæ.

Deinde differt spes a desiderio simplici, quia de ratione spei est, vt credatur futurum id, quod speratur: nam si non credatur, cessat spes, & manet simplex desiderium, vt late probaui 1. p. disp. 84. c. 1. Quare & de re difficili, quæ in alterius est potestate, potest esse desiderium, quando spes esse non potest, sed cessat, quia cessat credulitas. Est igitur spes desiderium rei, quæ non ex nostra, sed ex alterius voluntate creditur esse futura. Ex quo sequitur de re, quæ a nobis futura est, quatenus a nobis futura est, non esse spem, esse tamen desiderium, etiamsi res illa magni momenti, & nobis difficilis sit. 7 *Definitio spei.*

Deinde obseruandum est, intentionem habere necessarium ordinem ad electionem mediorum cōfuse, electionem autem esse eorum, quæ sunt in nostra potestate, vt q. seq. art. 4. videbimus: nihilominus opus aliorum, quatenus ad illud a nobis induci possunt aliqua ratione, aut prece, aut metu, posse cadere sub electionem, ac proinde etiam sub intentionem: sub electionem quidem, quando actio alterius nō gratia sui, sed gratia vlterioris finis quæritur: sub intentionem vero, quando gratia sui tantum appetitur. *Obseruandum de intentione.*

Ex qua doctrina sequitur, in intentione includi aliquando spem, aliquando vero solum desideriū, tunc quidem includitur spes, quando quæritur actio alterius gratia sui, & non gratia vlterioris finis, quia tale desiderium de re futura, quæ pendet ex alterius voluntate, & creditur esse futura, vere est spes, iuxta definitionem præmissam, tunc autem in intentione includitur desiderium, quod non est spes, quando quæritur vt finis actio propria, non alterius, quia de actione propria non potest esse spes, vt superius probatum est. Vterque igitur affectus habere potest rationem intentionis: & idem de electione dicendum est. Sortitur autem quilibet horum affectuum rationem intentionis, quando fertur in obiectum suum, tanquam in finem gratia sui appetendum. Non quidem tanquam in finem absolute, sed relate, prout reipsa per media consequendum: hunc enim respectum denotat intentio, vt inferius explicabitur. Sortitur autem rationem electionis, quando fertur in obiectum suum tanquam in medium non gratia sui, sed gratia alterius appetendum. Nam quilibet affectus habet pro obiecto bonum, siue illud sit honestum, siue delectabile, quod gratia sui appetitur, siue vtile, quod tantum gratia alterius appeti potest, & in vtrunque fertur spes, & desiderium. 8 *In intētione aliquando includi spem, aliquando solum desiderium.*

Est igitur intentio, spes, seu desiderium finis consequendi per media, electio autem est spes, aut desiderium medij ex voluntate finis, & consultatione proueniens, vt sequenti disputatione patebit. Quocirca latius patet desiderium, & spes, quam intentio: spes enim, & desiderium possunt esse etiam mediorum, intentio autem tantum est spes, aut desiderium finis, imo vero circa finem latius patet. Nam spes, & desiderium possunt ferri in finem absolute, & relate, vt per media consequendum, intentio autem solum fertur in finem relatum ad media confuse. Et ita spes, & desiderium possunt manere in ratione simplicis affectus, & inefficacis, quia feruntur in finem suum, sed non vt consequendum: intentio autem semper est efficax affectus opere consequendi finem. 9 *Quid intētio & electio.*

Duo tamen supersunt in hoc capite obseruanda, vt perfectius intelligamus naturam intentionis.

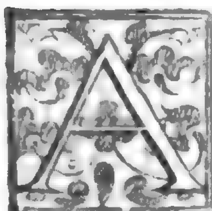
Obseruandum. Alterum, quod obseruauit Durandus loco citato, & Caiet. in hoc artic. est, triplicem esse actum circa finē, nempe circa finem adeptum fruitionem, circa finem consequendum intentionem, & circa finem absolute alium simplicem actū, qui dicitur voluntas. De fruitione, iam diximus idem esse cum affectu delectationis, nisi quod delectatio etiam esse potest de medio consequuto ratione finis, fruitio vero de ipso tantum fine. Intentio autem, & voluntas nihil aliud sunt, quam spes, & desiderium circa finem vno ex illis modis. Alterum obseruandum est, apud Aristotelem, Gregorium Nyssenum in sua philosophia, & Damascenum non reperiri nomen intentionis, sed affectū, quem Theologi Scholastici vocant intentionē, Arist. vero 3. Ethic. cap. 2. Gregor. Nyssenus lib. 5. philosophiæ cap. 4. & Damasce. 2. de fide cap. 22. appellarunt voluntatem: idemque Arist. 6. Ethic. cap. 9. 12. & 13. nuncupauit propositum. Ceterum, vt videbimus disput. sequenti capite 1. hoc propositum, & voluntas circa finem, ex quo nascitur electio, ex mente Aristo. non versatur circa finem contractum in materia singulari, vt circa temperantiam in hoc cibo, & potu. Nam circa materiam ipsam iam est electio ex sententia ipsius, vt ibidem ostendemus: sed voluntas, seu propositum fertur in finem abstractum a materia, etiamsi prout consequendum, vt in honestatem temperantiæ secundum se. Ex sententia tamen Scholasticorum electio non est de materia singulari, in qua est ipsa ratio virtutis, sed de medijs vtilibus ad comparandam virtutem, in quibus non est formaliter, vt in propria materia honestas virtutis, sed vtilitas ad eam. Intentio autem fertur in finem contractum in ipsa materia singulari.

Aliud obseruandum.

ARTICVLVS II.

Vtrum intentio sit tantum vltimi finis.

2. 2. q. 180 a. 1. cor. Et 2. d., 8 a. 3 Et veri. q. 22. ar. 13. cor. sent. 110.



D secundum sic proceditur. Videtur quod intentio sit tantum vltimi finis. Dicitur enim in libro sententiarum Prosperi, Clamor ad Deum est intentio cordis: sed Deus est vltimus finis humani cordis: ergo intentio semper respicit vltimum finem.

art. 1. ad 3. *Præterea, Intentio respicit finem secundum quod est terminus, vt dictum est: sed terminus habet rationem vltimi finis, ergo intentio semper respicit vltimum finem.*

Præterea. Sicut intentio respicit finem, ita, & fruitio, sed fruitio semper est vltimi finis: ergo, & intentio.

q. 1. arti. 7. ar. 1. huius 2. *Sed contra, vltimus finis humanarum voluntatum est vnus, scilicet beatitudo, vt supra dictum est: si igitur intentio esset tantum vltimi finis, non essent diuersæ hominum intentiones, quod patet esse falsum.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, intentio respicit finem secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter. Vno modo ipse terminus vltimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium vnius partis motus, & finis, vel terminus alterius, sicut in motu, quo itur de A. in C. per B. C. est terminus vltimus, B. autem terminus, sed non vltimus: & vtriusque potest esse intentio: vnde etsi semper sit finis, non tamen oportet, quod semper sit vltimi finis.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio cordis dicitur clamor ad Deum, non quod Deus sit obiectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor: vel quia cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem vltimi finis: sed non semper vltimi respectu totius, sed quandoque respectu alicuius partis.

Ad tertium dicendum, quod fruitio importat quidem quietem, quæ est in fine, quod pertinet solum ad vltimum finem: sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem, vnde non est similis ratio.

Notatio circa articulum.

Conclusio. Conclusio est, *Intentio versatur circa finem, siue sit vltimus, siue non.* Circa hanc conclusionē, in qua tota doctrina articuli continetur, recolenda est doctrina tradita disput. 4. cap. 2. nempe nullum mediū, quatenus medium est ad finem, habere rationem finis respectu alterius medij, quod ad ipsū referatur, hoc est, id quod est medium ratione bonitatis, qua est vtile ad finem (sic enim est medium) non posse mouere vt finem ad appetendum alia media ad se ipsum relata. Quare cum S. Doctor hoc loco inquit, intentionem posse esse finis vltimi, & non vltimi, per finem non vltimum nos possumus intelligere, non mediū, prout habet rationem medij, ad cuius consequutionem alia etiam media referuntur, nam omnis finis habet rationem vltimi appetibilis, quatenus finis est, vt ibidem ex mente Arist. ostendi: sed rem, in qua est summa nostra felicitas, vel ipsam felicitatem secundum rationem formalem: per finem autem non vltimum, quemcunque alium finem, qui, licet gratia sui appetatur, non continet nostram beatitudinem. Huic tamen doctrinæ videtur contrarium id, quod docet art. sequenti, nempe posse hominē in multa simul intentione ferri, si ea sint ordinata: reddit rationem his verbis: *est enim intentio non solum finis vltimi, vt dictum est, sed etiam finis medij. simul autem intendit aliquis, & finem proximum, & vltimum, sicut confectionem medicinæ, & sanitatem.* Fateor S. Thomam existimare, vnum medium magis propinquum fini posse cadere sub intentionem, ex qua moueatur homo ad eligendum medium magis remotum: id quod etiam docet Ægidius in 3. d. 3. q. 2. ar. 2. sed accipiunt intentionē latiori significatione. Ego tamen existimo, vnum medium solum posse appeti gratia finis, & ex sui desiderio non mouere gratia sui ad appetendum aliud medium, ac proinde non posse cadere sub intentionem proprie (cum hæc proprie dicatur esse finis) sed tantum latiori significatione.

II Obiectio.

Solutio.

ARTICVLVS III.

Vtrum aliquis possit simul duo intendere.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim August. in lib. de ser. Domini in monte, quod non potest homo simul intendere Deum, & commodum corporale, ergo pari ratione, neque aliqua alia duo.

Veri. q. 13. arti. 3. cor. lib. 2. c. 21. 22. 24. & 25. tom. 4.

Præterea, Intentio nominat motum voluntatis ad terminum: sed vnius motus non possunt esse plures termini ex vna parte, ergo voluntas non potest simul multa intendere.

Præterea, Intentio præsupponit actum rationis siue intellectus: sed non contingit simul plura intelligere secundum Philosophum: ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

Sed contra, Ars imitatur naturam, sed natura ex vno instrumento intendit duas vtilitates, sicut lingua ordinatur ad gustum & ad locutionem, vt dicitur in tertio de anima, ergo pari ratione ars, vel ratio potest simul aliquid vnum ad duos fines ordinare, & ita potest aliquis simul plura intendere.

Respondeo dicendum, quod aliqua duo possunt accipi dupliciter, vel ordinata ad inuicem, vel non ordinata, et si quidem ad inuicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis, quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis vltimi, vt dictum est, sed etiam finis medij: simul autem intendit aliquis & finem proximum et vltimum, sicut confectionem medicinæ & sanitatem. Si autē accipiantur duo adinuicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere: quod patet ex hoc, quod homo vnum alteri præeligit: quia melius est altero: inter alias autem conditiones, quib. aliquid est melius altero, vna est, quod ad plura valet. Vnde potest aliquid præeligi alteri ex hoc, quod ad plura valet, & sic manifeste homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. intelligit, hominem non posse simul Deum & commodū temporale intendere sicut vltimos fines: quia, vt supra ostensum est, non possunt esse plures fines vltimi vnius hominis.

Ad secundum dicendum, quod vnius motus possunt ex vna parte esse plures termini, si vnus ad alium ordinetur: sed duo termini ad inuicem non ordinati ex vna parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quod id, quod non est unum secundum rem, potest accipi vt vnum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione: sicut dictū est, & ideo ea quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi, vt unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem: uel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum: sicut ad sanitatem concurrunt calor & frigus commensurata: uel quia aliqua duo sub uno communi continentur: quod potest esse intentum, puta acquisitio uini, & uestis continetur sub lucro, sicut sub quodam communi: unde nihil prohibet, quin ille, qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

Ad tertium dicendum, quod sicut in primo dictum est, contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo unum.

Notatio circa articulum.

Conclusio est, *Potest quisque plura non ordinata, sicut etiam ordinata inter se, simul intendere.* Hanc vero conclusionem intelligit S. Doctor, vt colligitur ex solut. 2. eodem actu non diuersis. Itaque concedit, plures fines non ordinatos inter se posse cadere sub eundem actum intentionis, non autem sub diuersos actus. *Conclusio.*

Dubitatio circa Articulum.

Circa hunc articulum statim occurrit difficultas, quare, cum intellectus non possit plura intelligere per modum plurium iuxta doctrinam S. Thomæ, 1. p. q. 58. ar. 2. & q. 85. art. 4. hic plane concedat posse plura non ordinata inter se simul sub intentionem cadere, siquidem nihil sub intentionem cadit, quod non fuerit cognitum: hinc enim sequitur, plura illa, quæ sub intentionem simul cadunt, cognita necessario fuisse per modum vnius. *Difficultas quo possit voluntas ferri in plura non intellectus.* 12

In huius difficultatis solutione non parum laborat Caietanus in hoc art. concedit autē ex sua, & S. Thomæ sententia posse quidem plura per modum plurium, & non tantum per modū vnius cadere sub intentionem, tametsi non possint intelligi plura ab eodem intellectu, nisi per modum vnius. Assignat vero hanc rationem, quia intellectus semper attingit plura, vt vnum tantum, voluntas autem attingit aliquando plura, vt plura, verbi causa tria hęc, linguam, gustum, & loquelam intelligit intellectus, vt vniuntur in vno organo, contra vero voluntas vult vnū linguæ organum propter duo opera diuersa, propter locutionem nimirum, & gustum. Itaq; discrimen hinc oriri existimat inter intellectum, & voluntatē, quod principium plurium conclusionum in intellectu dēt esse vnum: principium autem operandi, quod est finis in voluntate, non debet esse vnum, sed pluri possunt esse eiusdem operis. *Solutio ex Caietano.*

Hæc tamen interpretatio Caietani primum, quod attinet ad mentē Doctoris sancti mihi non probatur, nam quamuis S. Tho. in hoc art. concedat, plura non ordinata inter se posse cadere simul sub intētionem, tamen nunquam dixit plura per modum plurium simul cadere posse sub intentionem: aliud enim est, plura non ordinata, aliud vero, plura per modum plurium. Plura enim non ordinata apud Sanctum Thomam in hoc artic. idem est, quod plura, quorum vnum non referatur ad alterum, sicut ad finem vlteriorem: plura vero per modum plurium sunt, quorū vnum non tantum non referatur ad alterum, sicut ad finem, sed neque cum eo in aliquo medio aut ratione communi conuenit, sub qua appetatur, & quidem S. Th. in corpore concedit posse cadere sub intentionem plura, quorum vnum non referatur ad alterum: at vero in solut. 2. & 3. plane fatetur, hæc plura, in qua potest simul ferri intentio, cōuenire in vna cōmuni ratione, sub qua appetuntur, non pluribus, sed eodem actu intentionis, sicut in ea solut. 2. perspicue docet, contendens illa plura sub vna communi ratione posse esse vnum terminum eiusdē intentionis. Et sane, si concederet S. Doctor, posse esse simul in voluntate plures actus intentionis terminatos ad plures fines per modum plurium, aut rationes, quibus probat locis allegatis, no posse esse in intellectu plures actus nullius essent momenti, aut contra seipsum docuisset concedens, in voluntate posse esse, simul plures actus intentionis, & negans in intellectu. Mens igitur S. Tho. est, posse quidem voluntatem in plura simul intentione ferri, etiamsi vnum illorum ad aliud, vt ad finem non referatur, ita tamen, vt hæc duo per modum vnius vniantur in aliqua ratione communi, aut etiam in vno communi medio: velut si quis fera- 13 *S. Thom.*

tur in plura sub aliqua communi ratione commodi.

13 Deinde Caiet. non assignat rationem sufficientem, ob quam intellectus intelligat duo illa in vno organo linguæ vnita, gustum videlicet, & loquelam voluntas autem eã non velit vt vnita, & per modum vnius, tum quia volũtas prosequitur obiectum intellectu cognitum, tum etiam, quia illi duo fines videntur vniti in vno medio, ac proinde appeti per modum vnius. Si vero dicat, intentionem illam ferri in duos illos fines separati, priusquã feratur in vnum mediũ in quo vniuntur, & per quod comparari debent, Fateor quidẽ ita esse, verũ, si hoc sufficit, vt plures fines per modum plurium cadant sub plures intentiones voluntatis, eadem ratione plures fines per modũ plurium intelligi debent, & voluntati proponi per modum plurium, & per plures intellectiones, antequam proponatur vnum medium cõmune ad illos. Obseruandum tamen est, cum inquit S. Tho. posse plura ordinata cadere simul sub eundem actum intentionis, intelligendum esse de eodem actu intentionis eo sensu, quo diximus esse eundem actũ intentionem finis, & electionem medij, non autem alio modo, de quo satis dictum est disp. 33. c. 2. nam ea, quæ appetuntur simul ordinata, sunt medium & finis: hæc autem non eodem actu directe appetuntur, sed eo modo, quo ibidem explicatum est.

Secunda solutio Caietani non est sufficiens.

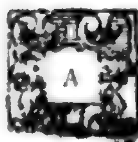
15 Cæterum, si de re ipsa contendamus, ego non dubito, posse in voluntate esse plures intentiones simul, & plures fines per modum pluriũ sub easdem plures intentiones cadere posse, non dico tantũ plures fines non ordinatos inter se, sed etiam plures fines per modum plurium, & nõ sub aliqua cõmuni ratione. Quã sententiam sequitur Ricard. in 2. d. 38. ar. 3. q. 3. & Ægidius eadem d. q. 2. Potest. n. quis simul plura delectabilia gustus, & tactus desiderare vnumquodq; illorũ secundum se, vt experimento compertum est: potest etiam quis simul appetere dulce ratione suæ dulcedinis, & ratione sanitatis. Parum aũt refert, id quod est vtile ad sanitatem, habere in se dulcedinẽ, vt dicamus hos duos fines, nempe dulcedinem, & sanitatem, cum appetuntur simul, appeti per modum vnius, quod in vna re, quæ habet rationem medij, videantur vniri. Nam, cum in eadem re materiali appareant duę rationes finis mouentes voluntatem, non dicuntur appeti per modum vnius, quia vniantur in vna rẽ materiali, sed per modum plurium, & diuersis actibus: actus. n. non distinguũtur ex rebus volitis, sed ex rationibus, sub quibus res appetuntur. Ad lo tamen sententiam S. Tho. qua docet in hoc art. nõ posse plures fines per modum plurium cadere sub plures intentiones, intelligendam esse eodem modo, quo similem sententiam de intellectione plurium per modum plurium explicuimus 1. p. disp. 219. nempe, posse quidem intellectum intelligere plura per modum plurium, non tñ ita perfecte, ac si per modum vnius, aut vnum solum cognosceret: atque eodem modo posse voluntatem appetere plura per modum plurium, non tamen tan-
16 to conatu, & perfectione, quanta appeteret, si ea per modum vnius, aut vnum tantum appeteret, sicut optime notarunt Ricardus, & Ægidius locis citatis.

Voluntatẽ posse plura per modum plurium intendere.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum voluntas finis sit idem actus cum voluntate eius, quod est ad finem.

Sup. q. 8. a. 3. Et 2. d. 38. ar. 4. & 3. d. 14. ar. 1. q. 4. cor. Et ver. q. 22. art. 14.



AD quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit vnus, & idem motus intentio finis, & voluntas eius, quod est ad finem. Dicit enim August. in 10. de Trinit. quod voluntas videndi fenestram finem habet fenestræ visionem, & altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes. sed hoc pertinet ad intentionem quod velim videre transeuntes per fenestram. hoc autem ad voluntatem eius, quod est ad finem, quod velim videre fenestram: ergo alius est motus voluntatis intentio, & alius voluntas eius, quod est ad finem. c. 7. ad fi. et lib. 11. c. 6. & 4. to. 3.

Præterea, Actus distinguuntur secundum obiecta, sed finis, & id, quod est ad finem, sunt diuersa obiecta, ergo alius motus voluntatis est intentio finis, & voluntas eius, quod est ad finem.

Præterea. Voluntas eius, quod est ad finem, dicitur electio, sed non est idem electio & intentio, ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate eius, quod est ad finem.

Sed contra est, quod id, quod est ad finem se habet ad finem, vt medium ad terminum: sed idem motus est, qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus, ergo & in rebus voluntarijs idem motus est intentio finis, & voluntas eius quod est ad finem.

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis in finem, & in id, quod est ad finẽ, potest considerari dupliciter. Vno modo secundum, quod voluntas vtrumque fertur absolute, & secundum se: & sic sunt simpliciter duo motus uoluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari secundum, quod uoluntas fertur in id, quod est ad finem propter finem, & sic unus & idem subiecto motus uoluntatis est tendens ad finem, & in id, quod est ad finem. Cum enim dico, Volo medicinam propter sanitatẽ non designo, nisi unum motum uoluntatis: cuius ratio est, quia finis ratio est uolendi ea quæ sunt ad finem, idem autem actus cadit super obiectum, & super rationem obiecti, sicut eadem uisio est coloris & luminis (ut supra dictũ est) & est simile de intellectu, quia si absolute principium, & conclusionem consideret, diuersa est consideratio utriusque, in hoc autem, quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum. q. 8. art. 3. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. loquitur de uisione fenestræ, & uisione transeuntium per fenestram, secundum quod uoluntas in utrunque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quod finis inquantum est res quædam, est aliud uoluntatis obiectũ quam id, quod est ad finem: sed inquantum est ratio volendi id, quod est ad finem, est unum & idem obiectũ.

Ad tertium dicendum, quod motus, qui est unus subiecto, potest ratione differre secundum principiũ & finem: ut ascensio & descensio, sicut dicitur in 3. Physi. sic igitur inquantum motus uolũtatis fertur in id, quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio: motus autem uoluntatis, qui fertur in finem secundum quod acquiritur per ea, quæ sunt ad finem, uocatur intentio. Cuius signum est, quod intentio finis esse põt, etiam nondum determinatis his, quæ sunt ad finem, quorum est electio. tex. 21. to. 2.

Eandem

Eandem omnino continet doctrinam hic articulus cum doctrina, quam continet 3. art. q. 8. quæ ibidē sufficienter a nobis examinata est, & collata cum doctrina huius articuli.

ARTICVLVS V.

Vtrum intentio conueniat brutis animalibus.

a. 2. q. 110 c. 1. cor. & 2. d. 38. ar. 2. co. & ad 2.



D quintum sic proceditur. Videtur, quod bruto animalia intendant finem. Natura enim in his, quæ cognitione carent, magis distat a rationali natura quam natura sensitiua, quæ est in animalibus brutis. sed natura intendit finem etiam in his, quæ cognitione carent, vt probatur in 2. Physi. ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

lib. 2. tex. 77. & seq.

Præterea, Sicut intentio est finis, ita & fruitio: sed fruitio conuenit brutis animalibus, vt dictum est, ergo & intentio.

q. 11. ar. 2. *Præterea. Eius est intendere finem, cuius est agere propter finem, cum intendere nihil sit, nisi in aliud tendere: sed bruta animalia agunt propter finem, mouetur enim animal, vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid huiusmodi: ergo bruta animalia intendunt finem.*

Sed contra. Intentio finis importat ordinationem alicuius in finem quod est rationis: cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur, quod non intendant finem.

art. 1. huiusque, *Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, intendere est in aliud tendere, quod quidem est & mouentis, & moti: secundum quidē igitur, quod dicitur intendere finem id, quod mouetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante, & hoc modo etiam bruta animalia intendunt finē, inquantum mouentur ab instinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finē est mouentis, prout scilicet ordinat motum alicuius, vel sui, vel alterius in finem, quod est rationis tantum. Vnde per hunc modum bruta non intendunt finem, quod est proprie & principaliter intendere, vt dictum est.*

in sol. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod intendere est eius, quod mouetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non importat ordinationem alicuius in aliquid sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

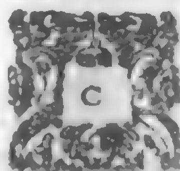
Ad tertium dicendum, quod bruta animalia mouentur ad finem, non quasi considerantia, quod per motum suum possint consequi finem, naturali instinctu mouentur ad finem, quasi ab alio mota, sicut & cætera, quæ mouentur naturaliter.

Notatio circa Articulum.

CConclusio est, *Brutis animalibus propriæ non conuenit intentione in finem moueri.* Conclusio hęc ex doctrina dit, ut. 3. sufficiēter intelligi, & explicari potest: ibi enim ostensum est, bruta quidem appetere bonum sub ratione boni, sed non moueri a fine sub ratione finis. Nam quamuis finis moueat voluntatem ratione bonitatis, tamē quia bonitas dupliciter appeti potest, primum absolute, & secundum se, deinde cū ordine ad media, & completa ratio finis non conuenit bono absolute considerato, sed relate ad media, & bruta non possint hoc modo bonum apprehendere, quia non possunt comparare finem cum mediis; ideo nec mouentur a fine sub ratione finis, nec habent intentionem finis: hæc enim non fertur in bonum absolute, sed in bonum relate ad media.

QVÆSTIO XIII.

De electione eorum, quæ sunt ad finem, in sex articulos diuisa.



Onsequenter considerandum est de actibus voluntatis, qui sunt in comparatione ad ea, quæ sunt ad finem, & sunt tres, eligere, consentire, & vti: electionem autem præcedit consilium.

Primo ergo considerandū est de electione.
Secundo de consilio.
Tertio, de consensu.
Quarto, de vsu.
Circa electionem quæruntur sex.

Ab hac quæstione incipit S. Doctor disputare de actibus humanis, quatenus versantur circa media: in hac quidem quæstione de electione, quam dicit esse tantum mediorum, quæ sunt ad finem: in sequenti vero de consilio, quia consilium, & consultatio est actus intellectus, ex quo nascitur electio. In quæstione vero 15. de consensu, & in q. 16. de vsu.

ARTCVLVS PRIMVS.

Vtrum electio sit actus voluntatis vel rationis.



D primū sic proceditur. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis: electio. n. collationem quandam importat, qua vnum alteri præfertur, sed cōferre est rationis, ergo electio est rōnis. 1. q. 83. ar. 3. cor. Et 2. d. 24. q. 1. artic. 2. Et ver. q. 22. art. 15. & 3. Ethi. lec. 6. & c. 2. lib. 6. lect. 2. fin. c. 3. to. 5.

Præterea. Eiusdem est syllogizare, & concludere, syllogizare autem in operabilibus est rationis, cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, vt dicitur in 7. Ethic. videtur, quod sit actus rationis.

Præterea, Ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitiuam: est autem quædam ignorantia electionis, vt dicitur in 3. Ethic. ergo videtur, quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem. c. 1. to. 5.

Sed contra est, quod philosophus dicit in 3. Ethic. quod electio est desiderium eorum, quæ sunt in nobis, desiderium autem est actus voluntatis, ergo & electio. c. 3. prope fi. to. 5.

Respondeo dicendum, quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, siue ad intellectum, & aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in 6. Ethic. quod lib. 6. c. 2. to. 5.

electio est appetitus intellectus, vel appetitus intellectiuus: quandocunque autem duo concurrunt ad aliquid vnum constituendum, vnum eorum est vt formale respectu alterius: vnde Greg. Nyssen. dicit, quod electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum: sicut enim dicimus animal ex anima, & corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed vtrunque ita & electionem. Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus, qui est essentialiter vnius potentiæ, vel habitus, recipit formam: & speciem a superiori potentia vel habitu, secundum, quod ordinatur inferius a superiori: si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero charitatis. Manifestum est autem, quod ratio quodammodo voluntatem præcedit, & ordinat actum eius, inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiua appetitiuæ suum obiectum repræsentat. Sic igitur ille actus, quo voluntas tendit in aliquid, quod proponitur vt bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis: in huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem, qui imponitur a superiori potentia, & ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum, quod eligitur: vnde manifeste actus est appetitiuæ potentiæ. lib. 5. c. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod electio importat collationem quandam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus ad rationem pertinet, & dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio, & ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur, quid sit eligendum.

Conclusio. Conclusio est, *Electio est actus elicitus a voluntate, habens tamen ordinem ad rationem.*

De Doctrina articuli.

DISPVT. XXXXI.

Status controuersiæ. cap. 1.
Electionem esse actum elicitum a voluntate cum ordine ad rationem, probabilior opinio fuit. cap. 2.
Oppositiones contra præcitatam sententiam. cap. 3.

Status controuersiæ.

CAPVT I.

1 Electio quo modo vsurpitur circa finem. ANtequam in hac disputatione, & sequentibus de electione disseramus, præmittendum in primis est, non eodem modo Scholasticos, & Aristotelem de electione fuisse locutos: Arist. enim 6. Ethic. cap. 9. 12. & 13. voluntatem finis, quam nos vocamus communiter intentionem, appellauit propositum, & eandem 3. Ethic. cap. 2. vocauerat voluntatem: sumit autem Arist. finem circa quem dicit versari propositum, non pro ratione boni contracta in materia singulari, sed vt abstracta a bono in materia, nempe pro honestate temperantiæ secundum se, & cuiuscunque alterius virtutis. Docet enim Arist. eadem c. 12. propositum rectum fieri a virtute, rectam vero electionem a prudentia: quare putat prius esse bonum propositum profectum ex solo bono affectu virtutis, quam prudentiam: & hac ratione q. 14. art. 2. dicemus prius esse voluntatem finis, quam consultationem quæ est actus prudentiæ, quia consultatio non est de fine, vt ibidem ostendemus: constat autem prudentiam versari circa finem virtutis contractum in singulari materia præscribendo modum debitum secundum virtutis regulam, ergo propositum illud versatur solum circa virtutem abstracte consideratam, affectus enim huius non requirit prudentiam: & hoc sensu intelligendus est S. Tho. cum ait 2.2. q. 47. art. 6. alijs virtutibus non præstitui finem a prudentia. Nam si intelligeret de fine contracto in materia singulari, vt de fine temperantiæ in hoc cibo, & potu, non recte dixisset, finem non præstitui a prudentia: mediocritatem enim materiæ propriæ assignat prudentia omnibus virtutibus: intelligit igitur de fine a materia singulari abstracto. Et ita idem S. Doctor in hac 1.2. q. 66. art. 3. ad 3. plane concedit, prudentiam non solum assignare media, quæ sunt ad finem, sed etiam ipsum finem in propria materia. S. Thom. S. Thom.

2 Electio, & voluntatẽ mediorum & materia in qua bonitas finis ponenda est, comprehendit. Scot. Cum vero dicit Aristot. electionem rectam fieri a prudentia, eamque distinguit a recto proposito, per electionem non intelligit solum voluntatem mediorum, in quibus non est bonitas finis primarie, & tanquam in propria materia, sed etiam intelligit voluntatem materiæ finis, in qua honestas, aut bonitas finis primarie ponenda est, vt eam consequamur: quam quidem doctrinam expresse etiam tradit Scot. in 3. dist. 36. q. vnica §. *licet istud videatur.* explicemus id exemplo: Habeat aliquis propositum, & voluntatem honestatis temperantiæ, hanc autem consequi quidem debet, sicut in propria materia in abstinentia, in cibo, & potu moderato: videt tamen quorundam hominum consortium sibi esse occasionem immoderate bibendi, & comedendi, & ideo eorum familiaritatem, & conuentum declinat: certe in tali opere declinandi hos homines non est honestas temperantiæ, tanquam in propria materia primarie, familiaritas enim solum est materia vtilis, non temperantiæ, est tamen in tali opere eos fugiendi honestas temperantiæ, tanquam in medio quodam vtili ad seruandam, & consequendam honestatem temperantiæ: at vero in ipsa mediocritate cibi, & potus, sicut in propria materia. Aristot. igitur vocat electionem, quam dicit fieri ex consultatione prudentiæ, tum voluntatem circa ordinata ad finem, sicut dixit 3. Ethic. cap. 2. electionem esse eorum, quæ sunt ad finem, vbi assignat pro exemplo media ordinata ad sanitatem, tum etiam vocat electionem voluntatem circa materiam singularem propriam virtutis, in qua primarie reperitur honestas virtutis, vt voluntatem bibendi, & comedendi in hac mensura, quia ita per consultationem prudentiæ iudicatum est. Scholastici vero per electionem intelligunt solum voluntatem eorum mediorum, quæ iudicantur vtilia ad talem finem, etiamsi non sint propria materia virtutis, nec in eis reperiatur primarie bonitas, & honestas eius, sed secundarie, tanquam in re vtili ad talem finem. 3 Arist.

Porro autem materiam propriam virtutis, vt comedere, & bibere cum mediocritate non esse medium vtile ad finem temperantiæ, nec appetitur vt medium, sed potius vt finis, patet quia appetitur ratione honestatis temperantiæ, quam in se habet primarie, non ratione vtilitatis ad comparandam honestatem temperantiæ.

Nihilomi-

Nihilominus prædicta materia recte dicitur esse ad finem, vt ita verum sit in vniuersum, quod ait Arist. electionem esse eorum, quæ sunt ad finem: dicitur autē prædicta materia esse ad finem, licet non dicatur vtilis ad finem, sicut dicuntur media, quia hæc materia singularis præscripta per rationē conducit ad consequendum finem, quem quis abstracte sibi primum proposuit, eo quod contineat in se honestatem illius: qua ratione recte dici potest esse ad finem. In q. vero præsenti S. Tho. sicut & reliqui Scholastici suis locis, disputat tantum de electione, prout est voluntas circa media, quo etiam modo, & nos disseremus: nihilominus fere omnia, quæ in decursu præsentis, & sequentium disputationum tractabimus, de electione, quæ est volūtas circa singularem materiam finis intelligi etiam possunt, vt suis locis notabimus.

4 *In quo consistat... Scholastici.*

Controuersia vero proposita nō rerum, sed vocum est: omnes enim fatentur, in voluntate esse affectum circa vnum medium e multis ortum ex intentione finis, quo pacto Scholastici de electione loquuntur: fatentur etiam, esse affectum circa materiam singularē ipsius finis ortum ex voluntate priori, circa finē consideratum abstracte a materia. Nemo præterea negat, hunc affectum vno, aut alio modo semper oriri ex cōsultatione quadam intellectus, vel circa media, vel circa materiam finis assignandam: verum autem iudiciū consultationis, an potius affectus ipse mereatur nomen electionis, quæstionem habere videtur, quam sequentibus capitibus examinabimus.

Electionem esse actum elicitum a voluntate cum ordine ad rationem, probabilior opinio fert.

CAPVT II.



Communis sententia dicit electionem esse actum elicitum voluntatis. *S. Thom. Conrad. Alex. Alber. Aegid. Ricard. Bonauent. Durand. Capreol. Eustratius & Burid. Arist.*

Communis sententia Scholasticorum est, neque hactenus legi qui oppositum sentiret, electionem esse actum elicitum voluntatis, connotātamē hoc nomine ordinem ad intellectum consultantem de re, de qua est electio. Ita docet S. Tho. Conrad. & recentiores Thomistæ in hac art. Alex. 1. p. q. 30. m. 1. Albertus in 2. d. 24. art. 7. Aegid. in 2. d. 24. 2. p. distinctionis dub. 6. Ricard. eadem dist. art. 1. q. 3. Bonauent. in 2. d. 40. 2. parte distinctionis q. 1. Duran. in primum d. 41. q. 1. Capreolus in 1. d. 1. q. 2. art. 1. conclus. 3. & art. 3. ad argumenta contra 3. conclusionem, Eustratius in 6. Ethic. cap. 2. & Burid. in 3. Ethicorum, quæstione 13. Merito autem pro hac sententia refertur Arist. nam 3. Ethicorum capite 2. postquam dixit electionem non esse idem cum eo, quod sponte fit, quia multa sponte fiunt, vt in pueris, & brutis non ex electione, nec esse idem cum volūtate, hoc est, cum affectu, qui dicitur voluntas, quia hæc est impossibilium, electio vero nō, nec esse opinionem, id quod multis ipse confirmat,
5 subiungit, *Quid igitur, aut quale quid est electio, cum nihil sit eorum, quæ diximus, videtur itaque sponte quidem a nobis fieri, attamen non omne, quod sponte agimus, est eligibile, sed id, cuius consultatio antecessit, electio namque cū ratione est, atque mente.* Sentit igitur, id esse eligibile, quod consultatione deducimus, & ipsam consultationem priorē esse, nihil autem postea sequitur, nisi affectus eius, quod consultatione iudicatum est: atque ob eam causam electionem dicit esse cum ratione, & mēte: & c. 3. eiusdem libri ait, *Et ipsa electio deliberatiua appetitio rerum erit earum, quæ in nostra sunt potestate.*

Confirmatur testimonio Damasceni.

Adde etiam Damas. 2. de fide c. 22. vbi inter multa alia, quæ ex Arist. desumpsit, postquam de facultatibus cognoscentibus, & varijs operationibus earū disseruit, postea disputat de voluntate, & de actionibus eius, & primo loco constituit affectum circa finem, quem vocat voluntatem, secundo inquit esse consultationem, tertio iudicium, quarto ait affici voluntatem. Subdit tandem, *Iam vero post affectionem existit electio; nihil enim aliud electio est, quam e duabus rebus propositis alterius præ altera susceptio.* Cum dicit electionem esse post affectionem, plane indicat electionem ad voluntatem, sicut etiam ipsam affectionem pertinere. 6
Clarius tamen, cum dicit esse susceptionem alterius rei præ altera, nam quousque volūtas affectu suo vnā præ alia velit, nondum dicimur vnā præ alia suscipere, quantumuis intellectu nostro vnam alteri præferamus. Nonnulli recentiores censent, hoc testimonium parui esse momenti, quatenus dicit, electionem esse post affectionem, eo quod afferat Damasc. etiam γνώμην Gnomen, esse affectionem, cum tamen γνώμη Latine sit sententia, quæ est actus intellectus. Verum quis dubitet affectionem solum conuenire voluntati, non intellectui? γνώμη autem eo loco a Damasceno non sumitur pro sententia, quæ est actus intellectus, & dicitur iudicium, sed pro consensione, de qua dicemus quæst. 13.

Ratione vero confirmari potest hæc sententia, quia communis modus sentiendi, & concipiendi apud homines est, vt ille tunc dicatur aliquid eligere, cū affectu suo ex duobus propositis per consultationē vnū prosequitur: alioquin, si electio nō esset directe actus, & affectus voluntatis, sed intellectus, & solum connotaret affectum volūtatis tunc diceretur eligere, quoties proponeret ex duobus vnū, vt melius, & vt amandum præ alio, quod nemo concedit. Cum igitur nullus dicatur eligere, donec iudicatum per rationem voluntate sua amplectitur, efficitur vt ipse affectus volūtatis sit substantialiter ipsa electio cum ordine ad rationem, quam consequitur. Exemplum autem satis familiare rem hāc declarat: nam quamuis Episcopus committat examinatoribus iudicium de eligendis, ipse tamē solus sequens eorum iudicium tunc demum dicitur eligere, quando voluntate sua illum præfert, qui iudicio examinatorum sibi propositus erat tanquam dignior. *Rōne deinde ostenditur.* 7

Oppositiones contra prædictam sententiam.

CAPVT III.



Contra communem sententiam, quam defendemus, opponi possunt aliqua, quę indigent explicatione. Primum contra eam videntur esse Arist. & Grego. Nyssenus. Arist. quidem 6. Ethi. c. 2. sub finem vbi habet hæc verba, *Quapropter electio vel intellectus est appetitiuus, vel appetitus intellectiuus.* Sumit autē Arist. intellectum, & appetitionem non pro facultatibus, sed pro actionibus earum, ac si diceret, electio est vel intelligentia appetens, vel appetitio intelligens; ergo ex sententia Aristotelis vtrumque in ratione electionis, non alterum tantum includitur. Gregor. autem Nyssen. lib. 5. philosophiæ, cap. 4. postquam ex doctrina Arist. ostenderat, electionem non esse opinionem, nec quamcunque voluntatem, subiungit, *Ergo cum quid non sit electio diximus, quid tandem sit explicemus: est itaque mixtum quid ex consilio & iudicio, & appetitu, neque vero appetitus est secundum seipsam: neque consilium solum, sed ex his, quæ compositum.* Hæc Nyssen. qui plane docere videtur vtrūque ad rationem electionis simul & æque pertinere, & ratio id videtur ostendere: nam electio idem videtur esse, quod selectio, selectum autem dicitur, quod per intellectum, & voluntatem alijs præfertur. *Prima obiectio. Arist. Nyssen.* 8

Respondeo tamen primum, Aristotelem eo loco nihil definire voluisse: sed vnum, aut alterum proposuisse, neque enim eo modo loquendi significauit, vtrumque videlicet actū intellectus, & voluntatis directe, & eodem modo ad electionem pertinere, sed electionem esse vnum e duobus, aut appetitionem cum ordine ad intellectionem, aut intellectionem cum ordine ad *Solutio authoris.*

ſine ad appetitionem: nam vtrumque æque ad electionem pertinere, hoc eſt, directe, & ſubſtantialiter, nemo dixerit. Et hac eadem ratione exiſtimo, dixiſſe Nyſſen. electionem eſſe mixtum quid, & compoſitum, quia ſaltem alterum directe, alterum non directe in ſuo cõceptu includit: noluit autẽ eo loco Ariſt. *Ariſtot.* aliquid determinate definire id enim ſua tũc nihil intereat, & 3. Ethic. cap. 2. quid eſſet electio definite docuerat.

Alia ſolut. Deinde reſpondet Euſtratius in c. 2. lib. 6. Ethic. parũ referre in definitione electionis poni intellectum pro genere, & appetitum pro differentia, aut contra, quia vtroque modo conſueuerunt accidentia definiri, nẽpe poſito materiali pro genere, & formali pro differentia, vel contra, dicimus enim, ſimus eſt naſus curuus, & ſimitas eſt naſi curuitas. In electione autem ſecundum ſententiam S. Thom. veluti materiale eſt affectus voluntatis, & veluti formale eſt intellectio, vt ſtatim explicabitur. Mihi tamen magis placet prior reſponſio.

9 *Obiectio ſecunda.* Præterea contra præcedentem ſententiam obijcere poſſumus hanc rationem. Cum omnis actus voluntatis habeat ordinem ad intellectũ, quia voluntas ferri non poteſt niſi in præcognitum, non definiretur actus electionis cum ordine ad intellectum peculiari aliqua ratione, niſi tanquam proprius actus ad ipſum intellectum pertineret, aut neceſſe eſt, vt explicemus, qua de cauſa hic potius actus voluntatis, quam quicumque alius cum ordine ad intellectum definiatur. Recentiores nonnulli Thomiſtæ hanc reddunt rationem, ſicut motus aquæ deorſum non tribuitur cœlo, licet cęlum tanquam cauſa vniuerſalis ad illum concurrat, quia aqua ſuapte natura fertur in locum ſuum deorſum, motus tamen fluxus, & refluxus maris tribuitur lunæ, quia hic motus conuenit aquæ ex influxu corporis ſuperioris, ita etiam motus voluntatis in finem non tribuitur intellectui, quia voluntas ſuapte natura fertur in finẽ: in media autem non fertur natura ſua, ſed determinatur ad hæc potius, quam ad illa media ex conſultatione intellectus. Quam rationem putant fuiſſe Capr. in 1. *Capreol.* d. 1. q. 2. art. 3. ad argumenta contra 3. concluſionem. Addũt præterea prædicti Thomiſtæ actum electionis præcipue ad rationem pertinere, quia formaliter eſt actus intellectus, materialiter autem, & ſecundum ſubſtantiam eſt actus voluntatis.

Reijcitur. Horum tamen ſententia mihi non probatur, tum in reddenda ratione eius, quod inquirebamus, nempe quare electio peculiari modo definiatur per ordinem ad rationem, tum etiam in eo, quod de formali, & materiali huius actus electionis docet. Primum, quod attinet ad rationem eius, quod quæritur, mihi nõ placet, quia intellectus non determinat quoad exercitiũ voluntatem ad electionem, ſicut neque ad intentionem, ſed tantum quoad obiecti propoſitionem, quod eſt quoad ſpecificationem: hoc autem modo non ſolum determinatur ad electionem ab intellectu, ſed etiã ad intentionem. Adde etiam, quod tam circa finem, quam circa media non mouetur ſemper voluntas naturaliter, ſed libere.

10 Deinde, quod aſſerunt de formali, & materiali huius actus, mihi etiam non probatur, Abſurdum quippe eſt formale intrinſecum huius actus eſſe in vna potentia, nempe intellectu, materiale autẽ, ſeu ſubſtantiale illius eſſe in altera, nempe in voluntate. Quodſi per formale intelligant terminũ extrinſecum ordinis, qui conuenit huic actui tãquam ratio formalis, perperam dixerunt electionem præcipue ad intellectum pertinere, ſiquidem non ſolum id, quod materiale, & ſubſtantiale eſt in hoc actu, ſed etiam ratio formalis intrinſeca, nempe ordo rationem eſt in ipſa voluntate, & ab ea efficienter procedit, vt recte *Capreol.* notauit Capreolus loco citato: id autem, quod extrinſecum eſt, & vt tale reſpicitur ab electione ſolum eſt in intellectu. Quod vero ait Sanct. Thom. in hoc art. electionem ſubſtantialiter, & materialiter eſſe actum voluntatis, formaliter vero intellectus, ita eſt intelligendum, quia ordo ille, qui eſt ad intellectum dirigentem, pertinet ad rationem formalem electionis.

Capreolus vero loco allegato aliam reddit rationem, etiamſi vtatur exemplo illo motus aquæ deorſum, & fluxus, atque refluxus in mari, quod ſumpſit ex Sancto Thoma, quæſtione 22. de veritate articulo 3. qui eo etiam vtitur, vt reddat rationem, ob quam ſola electio, nulla aũt alia operatio voluntatis, definiatur cum ordine ad intellectum. *Solutio Capreoli. S. Thom.* Ratio vero eſt, quia electio conuenit voluntati, non abſolute, ſed reſpectu plurium cum ordine, nempe reſpectu mediorum, & finis. Idem dicunt de intentione, quæ eſt ad finem cum reſpectu ad media: ceteri vero actus ei competunt abſolute ſine tali ordine, & quia hic ordo 11 obiectorum præſcribitur a ratione, merito hic actus peculiari ratione definiuntur per ordinem ad rationem: quæ ſane ratio, ſi recte explicetur, optima eſt. Ideirco huius rei gratia notãdum eſt, quamuis intellectus in *Notandũ.* omni actu ſuo generali quodam modo dicatur ratio, tamen peculiari modo dicitur ratio, cum conſultat, & ratiocinatur, atque vnum confert cum alio, dicetur ergo electio definiri cum ordine ad rationem, cum tamẽ hoc communiter de alijs actibus nõ dicatur, quia omnis electio in nobis ratiocinatione conſultationis ſemper dirigitur. Hac de cauſa Ariſt. definiens electionẽ *Ariſt.* 3. Ethic. c. 2. dicit eſſe appetitum præconſiliati, & 6. Ethic. c. 2. eſſe aut intellectum appetitiuum, aut appetitum intellectiuum, per intellectum, & intellectiuũ intelligens actum conſultandi. In Græco enim dicitur, διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, nomen autẽ Nοῦς latine ſignificat idem, quod mens rationalis, διανοητικὴ vero idem, quod deliberans, ἀπὸ τοῦ διανόεω, quod ſignificat deliberationẽ. Hac de cauſa Damaſ. 2. de fide, c. 22. vſurpans preſſe nomẽ electionis, prout in nobis ſignificatur cum ordine ad intellectum, non quocunque modo, ſed conſultantẽ, & per diſcurſum deliberantem, aperte negat in Deo, *Negat Damaſcen. in Deo et Chriſto electionem.* & in humanitate Chriſti eſſe electionem, eiuque ſola voluntatem concedit: quia cum ipſis non ſit ignoratio, non poteſt eſſe conſultatio, quæ ex ignoratione procedit: attendit enim Damaſ. id, ad quod ſignificandũ hoc nomen primarie impoſitum eſt. Ceterum, cum multa nomina impoſita primum ad ſignificandas res creatas cum imperfectione, deinde extenſa fuerint ſine metaphora ad ſignificandas res diuinas ſine imperfectione, vt quæſt. 1. artic. 9. & 1. par. diſp. 22. cap. 6: oſtendimus, ideo negare non debemus electionẽ pro- 12
prie Deo, & Chriſti humanitati conuenire, hoc eſt, voluntatem vnius præ alio tanquam medij nulla pręcedente deliberatione per diſcurſum, vt in nobis præcedit. Adde, quod ad rationem diſcurſus non eſt neceſſe, vt procedat ex ignotis ad nota, vt 1. p. diſp. 22. dictum eſt: nihilominus, cum dicimus in Deo eſſe electionem vnius præ alio, non eodem modo eam concedimus Deo, ſicut nobis, vt diſp. 43. videbimus. In Angelis quoque etiam ſine diſcurſu fateri debemus electionem, in electione tamen vnius præ alio comparate eodem modo ſe habent, ſicut nos, ſecluſa deliberatione per diſcurſum, vt eadem diſputatione dicetur. Et de hac re nonnihil etiam notabimus, quęſtione 14. articulo quarto, cum oſtendemus, an conſultatio ſemper præcedere debeat electionem.

De intentione idem dicendum ac de electione. Porro id, quod diximus de electione, eodem modo dicendum eſt de intentione, quia etiam cum ordine aliquo ad finem appetitur finis, in quo ordine licet non ſit conſultatio, ſed tantum ordo ad media confuſe, nihilominus videtur eſſe actus proprius rationis conferentis vnum alio: an vero idem ſentiendum ſit de vſu, & conſenſu dicemus quæſtione 15. & 16. magis tamen peculiari ratione electio definitur cum ordine ad rationem, quam intentio: quia electio fit ex actu conſultationis, quæ peculiari modo dicitur ratio, intentionem autem non præcedit cõſultatio, tametſi præcedat collatio aliqua rationis. Ceterum, cum Ariſtoteles non loquatur de intentione, ſicut Scholaſtici, ſed

sed circa finem secundum se solum constituat propositum, & voluntatem, deinde circa finem in materia singulari dicat esse electionem, vt initio notauimus, ideo nunquam propositum, aut voluntatem definit per ordinem ad rationem, sed solam electionẽ, quam etiam putat esse circa finem contractum in materia singulari.

ARTICVLVS II.

Vtrum electio conueniat brutis animalibus.

2.d.25.ar. 2. ad 6. & 7. & 5. Metap. lec. 15.



AD secundum sic proceditur. Videtur, quod electio brutis animalibus conueniat: electio enim est appetitus aliquorum propter finem: vt dicitur, in 3. Ethicorum: sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem, agunt enim propter finem, & ex appetitu, ergo in brutis animalibus est electio. cap. 3 circa fi. tomo 5.

Præterea. Ipsum nomen electionis significare videtur, quod aliquid præ alijs accipiatur, sed bruta animalia accipiunt aliquid præ alijs, sicut manifeste apparet, quod ouis vnam herbam comedit, aliam refutat: ergo in brutis animalibus est electio.

c. 12. in medium to. 5. *Præterea. Vt dicitur in 6. Ethicorum. Ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea, quæ sunt ad finem, sed prudentia conuenit brutis animalibus, vnde dicitur in principio Metaph. quod prudentia sunt sine disciplina, quæcunque sonos audire non potentia sunt: vt apes. & hoc etiam sensui manifestum videtur, apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animaliũ, vt apum, & aranearum, & canum, canis enim insequens ceruum, si ad triuium venerit, odoratu quidem explorat, an ceruus primam, vel secundam viam transiuerit, quodsi inuenerit non transisse, tam securus per tertiam viam incedit, vt explorando, quasi vtens syllogismo diuisiuo, quo concludi posset ceruum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures: ergo videtur quod electio brutis animalibus conueniat.* c. 1. nõ procul à prin. tom. 3.

Lib. 5. c. 4. cir. princ. *Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod pueri, & irrationabilia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia: ergo in brutis animalibus non est electio.*

Respondeo dicendum, quod cum electio sit præacceptio vnius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium, quæ eligi possunt: & ideo in his quę sunt penitus determinata ad vnum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitiuum, & voluntatem, quia vt ex prædictis patet, appetitus sensitiuus est determinatus ad vnum particulare secundum ordinem naturæ: voluntas autem est quidem secundum naturæ ordinem determinata ad vnum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum, & ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitiui, qui solus est in brutis animalibus, & propter hoc brutis animalibus electio non conuenit. Q. 1. ar. 2. ad 3. & q. 6. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis appetitus alicuius propter finem vocatur electio: sed cum quadam discretione vnius ab altero: quæ locum habere non potest nisi vbi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum, quod brutum animal accipit vnum præ alio: quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum: vnde statim quando per sensum, vel per imaginationem repræsentatur sibi aliquid ad quod naturaliter inclinatur, eius appetitus absque electione mouetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis mouetur sursum, & non deorsum.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur in tertio Physicorum. Motus est actus mobilis à mouente: & ideo virtus mouentis apparet in motu mobilis: & propter hoc in omnibus quæ mouentur à ratione, apparet ordo rationis mouentis: licet ipsa quæ à ratione mouentur, rationem non habeant: sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigẽtem, & idem apparet in motibus horologiorum, & omnium ingeniorum humanorum, quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam: ita comparantur omnia naturalia ad artem diuinam: & ideo ordo apparet in his quæ mouentur secundum naturam: sicut & in his quæ mouentur secundum artem, vt dicitur in 3. Physicor. & ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, vtpote à summa arte ordinatos, & propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia, vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio, vel electio, quod ex hoc apparet quod omnia quæ sunt vnius naturæ, similiter operantur. Tex. 11 & sequẽtibus vsque ad 19. præcipua tomo 2. Tex. 49. tomo 2.

Notationes circa Articulum.

Conclusio. S. Thom. CONclusio est, *Brutis non conuenit electio*. Eam vero probat Sanctus Thomas hac ratione. Bruta sunt natura sua ad vnam partem determinata, qui autẽ eligit, debet esse indifferens, & non determinatus, ergo brutis non conuenit: eligere. Nota tamen Caietanus multa, vt hanc rationem Doctoris Sancti defendat. 14 Defenditur à Caiet. Videri enim posset alicui bruta non esse determinata, cum in varia ferantur, modo in hunc, modo in illũ locum. Notat igitur, bruta quidẽ non esse ad vnum genus obiecti determinata, quia in varia ferũtur, sed ad vnam partem exercitij, ita. n. res proponuntur brutis, vt non possint se continere, cum ad ea mouentur, nec possint se ad illa mouere, quando non mouentur: electio autem postulat indifferẽtiam quoad exercitium. Adde etiam, quod electio postulat collationem vnius medij cum alio, vt inferius ostendemus, & collationem medij cum fine: bruta autem, cum careant ratione, conferre vnum cum alio non possunt.

15 Præterea duobus obiectis propositis, non est liberum brutis in vnum, aut aliud libere ferri, quod videtur esse necessarium ad electionem. In hoc articulo aliqui

aliqui disputant, an pueri, & amentes habeant libertatem, de qua fusius disputat Victoria in relectione de puero veniente ad vsum rationis. Hæc tamen disputatio ad alium locum pertinet. Obiter autem notandum est, quamuis concedamus in pueris, & amentibus aliquod genus libertatis, & consultationis in aliquo genere rerum, in eis tamen non esse sufficientem libertatem ad peccatum, quia non est in eis sufficiens scientia, & notitia peccati. An vero bruta moueri possent, si duo appetibilia æque proponerentur, dicemus disputatione 43. cap. 2.

ARTICVLVS III.

Vtrum electio sit solum eorum, quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis.

Inf. a. 4. & 6. cor. & 3. q. 18. ar. 4. co. & lib. 4. cont. c. 95. fin. Et opusc. 2. c. 1. 7. Et 3. Ethic. le. lect. 1. Et 1. Peri lect. 1. fin cap. 12. post med. tom. 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem: dicit enim Philosophus in 6. Ethicorum quod electionem rectam facit virtus, quæcunque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiæ, illud autem cuius gratia fit aliquid, est finis, ergo electio est finis.

Præterea. Electio importat præceptionem vnius respectu alterius: sed, sicut eorum quæ sint ad finem, vnum potest præaccipi alteri, ita etiam diuersorum finium: ego electio potest esse finis, sicut, & illorum, quæ sunt ad finem.

cap. 2. to. 5. *Sed contra est, quod Philosophus dicit in 3. Ethicorum, quod voluntas est finis, electio autem eorum, quæ sunt ad finem.*

Respondeo dicendum, quod sicut iam dictum est, electio consequitur sententiam vel iudicium, quod ar. 1. ad 2. *est sicut conclusio syllogismi operatiui: vnde illud cadit sub electione, quod se habet vt conclusio in syllogismo operabilium: finis autem in operabilibus se habet vt principium, & non vt conclusio vt Phi-* tex. 89. to. 5 *los. dicit in 2. Physicorum: vnde finis inquantum est huiusmodi, non cadit sub electione: sed sicut in speculatiuis nihil prohibet id, quod est vnius demonstrationis, vel scientiæ, principium, esse conclusionem alterius demonstrationis, vel scientiæ, primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis vel scientiæ ita etiam contingit id quod est in vna operatione vt finis, ordinari ad aliquid vt ad finem: & hoc modo sub electione cadit, sicut in operatione medici sanitas se habet vt finis, vnde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium: sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ: vnde apud eum qui habet curam de animæ salute, potest sub electione cadere esse sanum, vel esse infirmum: nam Apostolus dicit 2. ad Corint. 12. Cum autem infirmor, tunc fortior sum, & potens: sed vltimus finis nullo modo sub electione cadit.*

Ad primum ergo dicendum, quod fines proprij virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad vltimum finem, & hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra habitum est, vltimus finis est vnus tantum: vnde vbicunque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad vltimum finem.

Notatio circa doctrinam Articuli.

Conclusio est, *Finis, vt finis est, hoc est, vt non refertur ad alium finem, non est electio.* Reddit rationem Sanctus Doctor, quia finis vt finis non est consultatio, sed consultatio tantum potest esse finis, vt in alium finem refertur. Nonnulli Thomistæ censent hanc conclusionem solum esse veram de vltimo fine abstracte considerato, vt de beatitudine secundum se, at de quocunque fine singulari, imo de ipso vltimo fine considerato in materia sua singulari, vt in visione Dei, posse esse electionem, & consultationem. Cæterum mens Sancti Thomæ, & veritas ipsa in hac difficultate satis manifesta est, existimat enim de fine, quatenus finis est, nec esse vllam electionem, nec consultationem. Dicit autem, finis vt finis est, nam potest eadem res habere rationem finis, quatenus honesta, aut delectabilis secundũ se, & potest habere rõnem vtilis, quatenus ad aliud honestum, aut delectabile cõparandum cõducere põt, vt patet in exemplo allato a S. Th. Nã sanitas corporis est finis medici corporalis, quem petit gratia ipsius, & ita apud medicum corporalem non cadit sub consultationem fieri sanum. At vero apud medicum spiritualem cadere potest sub consultationem, an expediat sanari corporaliter propter salutem animę. Ex sententia igitur Sancti Thomæ electio, & consultatio potest esse de re illa, non quatenus habet rationem finis, & ob suam bonitatem propter se appetibilis est, sed quatenus habet rationem medij, & ob suam vtilitatem appetitur propter aliud.

Conclusio S. Tho. | Sententia contrariorum. | 15 | Mens S. Th. & veritas.

Cæterum, quia supra disp. 1. cap. 4. diximus, Arist. 6. Ethic. cap. 12. & Sanctum Thomam 2. 2. quæst. 47. art. 6. alio modo fuisse loquutos de electione, & consultatione prudentiæ, quam communiter Scholastici loquuntur, ideo doctrinam huius articuli iuxta mentem ipsius Aristotelis, & Sancti Thomæ eo loco alio modo etiam non inutili intelligere possemus. Nempe vt electio, & consultatio non sit vllo modo de aliquo fine considerato secundum se, hoc est, abstracto a materia: hic enim etiam in virtutibus non præstituitur a prudentia, vt diximus ibidem ex doctrina Aristot. & eiusdem Sancti Thomæ, ac proinde de illo nõ est consultatio, quia hæc est opus prudentiæ: quod si illius hoc modo non est vlla consultatio, nec illius sub hac ratione erit electio: quare vero finis vt abstracti a materia non sit consultatio, dicemus disp. 45. Si vero loquamur de fine contracto in sua propria materia, vt eodem loco dicebamus, de illo aliquo modo erit electio, quia etiam de illo est consultatio: nam prudentia consultat de materia cuiuscunque finis virtutis, & honesti, vt constituat mediocritatem, ergo de fine illo contracto in illa materia erit electio. Nam de quocunque est consultatio per intellectum, est electio per voluntatem, est enim electio appetitio præconsiliari. Porro autem materiam propriam virtutis secundum debitum modum illius non esse medium vtile ad finem, nec ratione vtilitatis appeti, sed esse ipsum finem honestum, & ratione honestatis appeti, ostẽdimus disp. 41. cap. illo 1. quare finis sic considerati erit electio eo modo, quo Arist. illam concessit, sed non erit electio tanquam medij relati ad finem: quo pacto electio quoque esse potest ex sententia etiam Aristotelis, vt ibidem

Arist. S. Thom. | Alia interpretatio. | 16

ibidem diximus. Ceterum ipsius finis vltimi, etiam contracti in materia singulari, nempe visionis Dei, quam credimus esse nostram beatitudinem, existimo non esse electionem adhuc in sensu Aristotelis, quia prudentia non consultat, vtrum sit bonum videre Deum, an non, sicut consultat in assignanda materia cuiuscunque virtutis, sed fides sola docet, hoc esse summum nostrum bonum absque vlla consultatione, id quod clarius constabit dis. illa 45.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur.



Infra arti. eo. *Q.3. art.2* *AD quartum sic proceditur. Videtur, quod electio non sit solum respectu humanorum actuum, electio enim est eorum, quæ sunt ad finem: sed ea quæ sunt ad finem, nō solum sunt actus, sed etiam organa, vt dicitur in 2. Physic. ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.*

Præterea, Actio a contemplatione distinguitur: sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout scilicet vna opinio alteri præeligitur: ergo electio non est solum humanorum actuum.

Præterea. Eliguntur homines ad aliqua officia, vel secularia, vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga nos agunt: ergo electio non solum est humanorum actuum.

Cap.2. *Sed contra est, quod Philosophus dicit in 3. Ethicorum, quod nullus eligit nisi ea quæ existimat fieri per ipsum.*

Respondeo dicendum, quod sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem. finis autem vel est actio, vel res aliqua: & cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interueniat, vel inquantum homo facit rem illam, quæ est finis sicut medicus facit sanitatem, quæ est finis eius: vnde, & facere sanitatem dicitur finis medici: vel inquantum homo aliquo modo vtitur vel fruitur re quæ est finis: sicut auaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ. Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem: quia necesse est vt id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interueniente aliqua actione, per quam facit id, quod est ad finem vel vtitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod organa ordinātur ad finem, inquantum homo utitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum, quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni, vel illi, actio vero exterior est, quę contra contemplationem diuiditur.

Ad tertium dicendum, quod homo, qui eligit episcopum, uel principem ciuitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem: alioquin si nulla esset eius actio ad constitutionem Episcopi, uel Principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendū est, quod quandocunque dicitur aliqua res præeligi alteri, adiungitur ibi aliqua operatio eligentis.

Notatio circa articulum.

CONclusio est, *Electio tantum est nostrarum actionum, aut si est ad cuius alterius rei, debet esse talis rei, quæ aliquo modo subsit nostræ actioni.* Circa hunc articulum obseruandum est primum, rem supposito distinctam a nobis non posse cadere sub nostram electionem, nisi prout coniungendam nobis media aliqua nostra operatione, sicut etiam ostendimus disp. 15. delectationem esse nō posse de re huiusmodi, nisi prout est coniuncta nobis operatione, vel quasi operatione. Est autem discrimen inter delectationem, & electionem, quod cum delectatio sit de re iam habita, nō est necesse, vt coniungatur nobis res supposito distincta, media aliqua operatione, quæ sit vere operatio; sed potest coniungi quasi operatione, vt pecunia media possessione, quæ non est operatio, sed significatur vt operatio: tamen electio, quæ est de quærendo medio aliquo ad finem, non potest esse nisi de operatione, quæ sit vere physica operatio ad consecutionem rei, vt eam possideamus. Verum est, posse aliquando contingere consultationem, an conueniat manere in possessione pecuniæ ob aliquem finem, & tunc erit electio de re supposito distincta absque media nostra operatione, quæ sit vere operatio: hoc tamen contingit, quia consultatio est, an expediat erogare pecuniam, quod fieri debet media physica operatione, an potius illa retinenda sit: de sola tamen possessione, nisi opponatur ei aliqua operatio, nunquam erit consultatio. 17 *Conclusio.* *Primū obseruandum.*

Deinde obseruandum est comparari a Sancto Thoma electionem, & intentionem in eo, vt neutra esse possit de re supposito distincta, nisi media nostra operatione: hoc tamen ita intelligendum est, vt intentio solum necessario postulet nostram operationem, quoties ferimur in aliquid, sicut in finem proprium per nostram operationem proxime consequendum: nam interdum accidere potest, vt finis nostræ intentionis efficacis sit operatio alterius, quam nos Physice non attingamus, vt cum desideramus amicum nostrum a iudice liberari, & in id nostra intentione ferimur, tunc enim nulla nostra operatione proxime finem consequimur. *Secūdo obseruādum.* 18

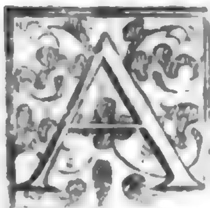
Postremo obseruandum est, non solam intentionem versari posse circa opus, quod per alterum faciendum est, vt cum desideramus amicum a iudice liberari, sed etiam electionē, quia aliquando eligimus preces alterius coram iudice, vt impetret pro nobis libertatem amici. Est tamen discrimen: nam quoties eligimus opus alterius, per talem electionem necessario deuenire debemus ad aliquam nostram actionem, quam eligimus vt primum medium ordine executionis: vt enim consequamur operam alterius, qua vsuri sumus tanquam medio, debemus nos etiam cum illo loqui, & ipsum deprecari, vt pro nobis intercedat: at vero intētio solum est circa opus alterius, vt in exēplo posito constat. Ex quo intelligitur discrimē, quod Aristoteles tertio Ethicorum, cap. 2. inter voluntatē, quam nos communiter dicimus intentionem, & electionem constituit his verbis, *Et voluntas quidem est circa ea quoque, quæ per ipsum, qui vult, nequaquam agerentur: volumus enim histrionem aliquem vincere, vel certantem: at eligit talia nemo, sed ea, quæ per se ipsum existimat fore posse.* Non enim contendit Aristoteles, nullam electionem esse posse eius, quod per alterum faciendum est: namque in exemplo posito satis constat talem electionem esse posse; sed docere vult omnem electionem ad opus nostrum tādem reduci, quia cum eligimus preces alterius, tandem deuenimus ad nostram operationem, qua preces illas nobis comparamus, vt explicatum est: intentio autem, aut voluntas versari possunt circa opus alterius sine vlla alia intentione circa opus nostrum, a quo pendeat. *Tertio obseruādum.* *Arist.*

ARTI-

ARTICVLVS V.

Vtrum electio sit solum possibilium.

Art. q. 22. art. 13. ad 12. Et 3. Ethic. lo. 5.



Ad quintum sic proceditur. Videtur quod electio non sit solum possibilium: electio enim est actus voluntatis, vt dictum est: sed voluntas est possibilium, & impossibiliũ, vt dicitur in 3. Ethicorum, ergo & electio.

Cap. 2. parum ante med.

Præterea. Electio est eorum, quæ per nos aguntur, sicut dictum est: nihil ergo refert quantum ad electionem, vt eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti: sed frequenter ea quæ eligimus perficere non possumus, & sic sunt impossibilia nobis: ergo electio est impossibilium.

Art. 4. huius quæst.

Præterea. Nihil homo tentat agere nisi eligendo. Sed beatus Benedictus dicit, quod si Prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum est: ergo electio potest esse impossibilium.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 3. Ethicorum, quod electio non est impossibilium.

Cap. 2. parũ ante medium lo. 5.

Respondeo dicendum, quod (sicut dictum est) electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones: ea autem quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia: vnde necesse est dicere, quod electio non sit nisi possibilium. Similiter etiam ratio eligendi aliquid est, vt ex hoc possimus consequi finem: vel ex hoc quod ducit ad finem: per id autem, quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem: cuius signum est, quia cum in consiliando perueniunt homines ad id quod est in eis impossibile, discedunt quasi non valentes vlterius procedere. Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis præcedentis: sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem, quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili: vnde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem fuerit possibile: ad id autem quod est impossibile nullus mouetur: vnde nullus tenderet in finem nisi per hoc quod apparet, id quod est ad finem esse possibile: vnde id quod est impossibile, sub electionem non cadit.

Art. 4.

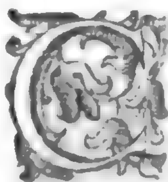
Ad primum ergo dicendum, quod voluntas media est inter intellectum, & exteriorem operationem: nam intellectus proponit voluntati suum obiectum, & ipsa voluntas causat exteriorem actionem: sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid, vt bonum in vniuersali. Sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei: nam motus voluntatis est ab anima ad rem, & ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc, quod est aliquid bonum alicui ad agendum: hoc autem est possibile, & ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti: sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundũ quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile: electio autem nominat actum voluntatis iam determinatum ad id quod est huic agendum, & ideo nullo modo est nisi possibilium.

Ad secundum dicendum, quod cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo iudicandum est de obiecto voluntatis, secũdum quod cadit sub apprehensionem: & ideo sicut quandoque voluntas est alicuius quod apprehenditur vt bonũ, & tamen non est vere bonum: ita quandoque est electio eius quod apprehenditur, vt possibile eligenti: quod tamen non est ei possibile.

Ad tertium dicendũ, quod hoc ideo dicitur quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo iudicio diffinire: sed in vnoquoque iudicio superioris stare.

Conclusio est, *Electio est tantum rerum possibilium.* *Conclusio.*

Notatio circa articulum.



Irca ordinem, quem seruat S. Thom: in his duobus articulis, occurrit primum difficultas, quare in art. 5. quærat, vtrum electio sit possibilium, an etiam impossibiliũ, quandoquidem in arti. 4. iam definierat electionem tantum esse nostrarum actionũ, aut eorum, quæ aliquo modo subsunt nostris actionibus: sic enim manifeste etiam sequitur, esse possibilium, & frustra postea id inquiritur. Quemadmodum si quis definisset Petrum esse hominem, frustra postea inquireret, an esset animal: contra vero, si prius definisset S. Thom. electionem esse possibilium, recte inquireret deinde, vtrum esset omniũ possibilium, an eorum solum, quæ sunt in potestate eligentis. Quem ordinem inquirendi seruauit Aristo. 3. Ethicorum, cap. 2. ostendens primum electionem tantum esse possibilium: deinde esse eorum tantum possibiliũ, quæ sunt in potestate eligentis. Ego sane non dubito, conuenientius processisse Aristot. nihilominus ordo, quem seruauit S. Thom. posset hac ratione defendi, vt in artic. 4. definiat electionem esse nostrarum operationũ, quia si est aliquando rerum, quæ supposito à nobis distinguuntur, vt pecuniæ, vini, & id genus aliarum; certum est, non posse esse electionem earum, nisi media actione nostra nobis coniungantur, sicut neq; delectatio de tali re esse potest, nisi coniuncta fit nobis media operatione, vel quasi operatione, vt possessione. Verum, quia posset aliquis rem supposito distinctam apprehendere, vt coniungendam sibi media aliqua sua operatione, quæ appareret impossibilis, ideo in art. 6. docet, non solum debere esse electionẽ de re supposito à nobis distincta media operatione, sed etiã operationem debere apprehendi, vt possibilem.

Obiectio circa ordinem S. Thom.

Aristot.

Solutio.

An voluntas possit esse impossibilium.

DISPVT. XXXXII.

Quid sentiat Caietanus, cap. 1.
Tres aliæ sententiæ, cap. 2.
Notationes pro veriori opinione, cap. 3.

Verior

Verior sententia. cap. 4.
Argumenta contra veriorem sententiam. cap. 5.

Quid sentiat Caietanus.

CAPVT I.

1 *Status quaestionis.*



Praesens difficultas est de impossibili, quod non tantum reuera impossibile est, verum etiam impossibile esse iudicatur, an illius possit esse aliqua voluntas. Nam si aliquid, quod reuera est impossibile, iudicaretur, aut existimaretur possibile, posset quidē illius non modo esse voluntas aliqua, sed etiam electio ex se efficax, hoc est, quae ex se tenderet ad consequendum id, quod possibile iudicaretur. Data opera dixi, si existimaretur, aut iudicaretur possibile, non tamen dixi, si apprehenderetur vt possibile, quia nullum est impossibile, quod non concipiatur, & cogitetur per species, & instar rei possibilis, etiamsi vere iudicetur esse impossibile, tunc autem, vt inferius ostendemus non potest esse illius electio, sed solum voluntas.

Caietani sententia. In proposita vero difficultate prima sententia sit Caietani, qui 1. par. quaest. 64. artic. 3. duo docet: alterum est, impossibile, quod vocat ipse per accidens, appeti posse per se voluntate aliqua. Appellat autē impossibile per accidens, quod ex natura rei absolute, & in omni euentu non est impossibile: redditur tamē in aliquo euentu impossibile, vt hominem non peccasse, est impossibile non absolute, & in omni euentu, sed postquam iam peccauit: similiter etiam vita hominis postquam mortuus est, impossibilis est naturaliter, quae tamen simpliciter impossibilis non est. Quocirca vt ait Caietanus potest aliquis per se, hoc est, directe aliquo affectu velle se non peccasse, aut velle vitam filij mortui, quia haec sunt impossibilia per accidens. Alterum, quod Caietanus docet, est, in impossibile, quod non in casu, sed ex natura rei est impossibile, non posse ferri voluntatē per se affectu prosequutionis, bene tamen per accidens: est autem impossibile ex natura rei, iuxta mentē Caietani id, quod in omni euentu, & quocūque modo impossibile est, vt creaturam esse Deum, vel creaturam Deo aequalē esse, vel Deum non esse in rerum natura. Docet igitur Caietanus hoc impossibile appeti non posse, nisi cōiungatur alteri amabili, quod est possibile, & hoc est, quod dicit hoc genus impossibilis appeti non posse per se, sed per accidens. Quocirca (inquit) damnati desiderare possunt hoc modo, hoc est, per accidens, Deum non esse, cum enim desiderant liberos se esse a poena, per accidens desiderant Deum non esse: at directe, & per se certe non possunt desiderare, aut aliquo modo velle Deum non esse. Ex hac vero doctrina colligit contra Scotum, non potuisse angelum appetere vllo modo, hoc est, nec per se, nec per accidens aequalitatē cum Deo secundū essentiam. Primum quidem non directe, & per se, quia tale genus impossibilis est eorum, quae sunt impossibilia absolute, & ex natura rei, in impossibile autem hoc modo non potest voluntas creata directe ferri affectu prosecutionis: deinde, neque per accidens, quia tale impossibile nō potest coniungi alicui rei amabili per se, ac proinde nec per accidens potest appeti: quod enim per accidens appetitur, coniungitur alicui, quod per se amabile est: an vero electio possit esse impossibilium saltem per accidens, non definit Caietanus.

2

Probat ratione. Probat vero hanc sententiam in vniuersum hac ratione. De ratione obiecti voluntatis nō solum est bonum, sed etiam ad hoc vt appetatur, debet cognosci vt bonum, ergo debet habere ordinem ad existentiā, aut saltem cum tali ordine cognosci, bonum enim esse, aut intelligi nequit sine ordine ad existentiam, aut inexistentiam: qua de causa nullus appetit sapientiā abstracte, & secundum se, sed appetit eam sibi inesse: tum etiam, quia omnis affectus amoris, aut est amicitiae, aut concupiscentiae: amor amicitiae versatur circa personam, cui desideramus bonum: haec autem cum amatur, aut est, aut existimatur esse. Amor vero concupiscentiae versatur circa bonum concupitum personae, vt ei insit, omnis igitur affectus voluntatis, qui est prosequutionis, tendit ad bonum, quod habet ordinem ad existentiam, aut existimatur talem ordinem habere. Ex quo deinde infert Caiet. in prima apprehensione intellectus nunquam proponi aliquid volūtati vt amabile, quia tunc nihil apprehenditur cum ordine ad esse, aut non esse, & ita non apprehenditur vt bonum, cum igitur impossibile cognitum vt impossibile non possit cogitari cum ordine ad esse, efficitur non posse vt bonū voluntati proponi, ac proinde neque affectu prosecutionis appeti. Haec ratio probat ex mente Caiet. impossibile, quod simpliciter ex natura rei impossibile est, non posse expresse, & directe appeti: at vero de impossibili quod solum in casu, & ex suppositione, non absolute, & ex natura rei, impossibile est, nihil contendit Caiet. hoc argumento probare. Sententiam Caieta. omnino sequitur Conr. in hunc articulum in solut. 1. 3

Confirmatur. Verum haec opinio ex ipsiusmet fundamento confutari potest. Primum quidē, quia si, vt aliquis amet, aut appetat rem aliquam, oportet cognoscere, & apprehendere illam cum ordine ad esse possibile, sequitur, non tantū in impossibile per se, & ex natura rei, sed etiam in impossibile per accidens voluntatem directe ferri non posse affectu prosequutionis, quando iam illud impossibile est, & vt tale iudicatur. Vt quando homo videt se peccasse, non poterit velle se non peccasse, id quod manifestae experientiae aduersatur: homo enim, qui peccauit, postquam peccauit, & videt iam esse impossibile se nō peccasse, affectu aliquo prosequutionis vult se non peccasse, & mater vult aliquo huiusmodi affectu vitam filij post mortem eius, etiamsi videat naturaliter eam esse impossibilē. Porro autem ex fundamento Caiet. id, quod diximus, eodem modo colligi de impossibili per accidens, sicut de impossibili per se, patet, quia sicut id quod est impossibile per se, absolute, & ex natura rei non habet ordinem ad esse, & ita non potest in tale impossibile voluntas affectu prosecutionis directe vnquam ferri, eodem modo impossibile per accidens, postquam factum est impossibile, non potest habere ordinem ad esse, ergo postquam sic redditum est impossibile, non potest in illud ferri voluntas affectu prosequutionis. Deinde, quod asserit Caiet. impossibile simpliciter, & ex natura rei posse appeti per accidens, non minus refelli potest. Nam quamuis damnati appetant Deū non esse, quod est impossibile ex natura rei, & absolute, ex eo, quod appetunt se liberari a pœna, tamen illud impossibile etiam appetunt expresse, & directe: volunt enim damnati tam expresse Deum non esse, quam suam ipsorum libertatem, & tamē sciunt illud impossibile non habere vllum ordinem ad esse, cum plane videant esse impossibile. Postremo opinio Caiet. vniuersè aduersatur Aristot. 3. Ethic. c. 2. Gregor. Nyss. 5. philosophiae, c. 4. & Damasc. 2. de fide, c. 22. qui, vt inferius videbimus, absolute absque vlla exceptione dicunt voluntatem posse esse impossibilium. Rationes vero Caietani inferius diluemus. 4 *Arist. Nyssen. Damasc.*

Tres aliae sententiae.

CAPVT II.

Secunda sententia Ferrariensis. Secunda opinio in hac controuersia est Ferrar. 3. contra gent. cap. 109. §. *Pro horum solutione*, vbi docet, nullam appetitionem etiam inefficacem ex pleno consensu sufficiente ad peccatum mortale posse versari circa impossibile, quod simpliciter impossibile est, posse tamen hoc genus impossibilis appeti aliqua 5

peti aliqua

... ri aliqua voluntate, & affectu non deliberato: cæterum circa impossibile, quod per accidens est impossibile, versari posse affectum ex pleno consensu sufficienti ad mortale, non quidem affectum efficacem, sed inefficacem cuiusdam complacentiæ. Hanc vero sententiam probat hac ratione, voluntas nihil potest appetere, nisi videatur conueniens ipsi volenti, aut alteri, nihil autem videri potest huiusmodi, si existimetur impossibile, quia hoc ipso, quod quis iudicet sibi, aut alteri quidquam esse impossibile, iudicat etiam sibi, aut alteri non posse conuenire, ergo voluntas non potest appetere affectu deliberato impossibile, quod ex natura rei impossibile est. Hæc opinio cum sententia Caietani conuenire videtur, nisi quod Conrad. concedit voluntatem, & affectum aliquem non deliberatum circa impossibile simpliciter, Caiet. autem nullum concedit.

Probatur ratione.

Impugnatur. Ceterum ex suo ipsius fundamento impugnari potest: præsens enim controuersia, & varietas opinionum circa eam (vt initio admonuimus) procedit in eo casu, quo impossibile iudicatur, & existimatur impossibile: in hoc autem, si ratio Fer. alicuius momenti est, probat etiam contra ipsum non posse esse affectum, & voluntatem non deliberatam circa tale genus impossibilis, quod iudicatur impossibile. Defectus enim deliberationis requisitæ ad peccatum non est in eo, vt impossibile iudicetur possibile (nam si vt tale iudicaretur, posset esse efficax voluntas illius, & non tantum simplex complacentia) sed defectus deliberationis in eo consistit, vt ratio non attendat, nec vllo modo dubitet de malitia sufficiente ad peccatum,
6 vt infra disp. 101. cap. 5. explicabimus. Hic autem defectus non erit sufficiens, vt circa impossibile simpliciter versetur affectus, si circa tale impossibile cum plena deliberatione versari non potest: ideo enim inquit Fer. non posse versari affectum deliberatum circa hoc genus impossibilis, quia non potest cum deliberatione apprehendi, vt conueniens ipsi operanti, vel alteri, sed neque potest apprehendi ante deliberationẽ perfectam, aut imperfectam, vt conueniens ipsi operanti, aut alteri: quia defectus deliberationis non facit, vt iudicetur possibile, quod impossibile est. Quod autem apparet impossibile, vt supponitur in casu præsentis controuersiæ iuxta mentem Ferrar. non potest apprehendi vt conueniens ipsi operanti, aut alteri, ergo nec post deliberationem, nec ante ferri potest voluntas in tale impossibile. Quod vero docet Ferrar. de impossibili per accidens, putans esse discrimen inter illud, & impossibile per se, iam supra cõtra Caietanum impugnatum est: quare si concedit Ferrariensis affectum deliberatum sufficientem ad peccatum mortale circa impossibile per accidens, concedere etiam debet circa impossibile per se. Adde, quod negare non potest, damnatos in inferno, & prauos homines in hac vita aliquando velle expresse Deum non esse, deliberato affectu sufficiente ad peccatum mortale.

Tertia sententia Capr. & Soti. Tertia sententia est Capreoli in 2. dist. 4 quæstione 1. artic. 3. ad argumenta contra secundam conclusionem, & Soti in 4. d. 17. q. 2. artic. 1. in solutione 2. & d. 14. q. 1. art. 1. sub finem articuli, qui docent primum, impossibilium cuiuscunque generis etiam, quæ cognoscuntur esse impossibilia, posse esse voluntatem non absolutam, sed sub conditione, quam conditionatam, seu velleitatem vocant, quia non explicatur per verbum *volo*, sed per verbum *vellem*, ex quo deinde inferunt voluntatem non ferri in impossibile sub ratione impossibilis, sed sub ratione possibilis, quia fertur in impossibile sub ea conditione, si possibile esset.
S. Thom. Quæ sane videtur fuisse sñia S. Tho. in hoc art. 5. ad 1. q. 16. de malo art. 3. ad 9. vbi concedit voluntatem non
7 completam, sed conditionatam, quæ dicitur velleitas, esse impossibiliũ, & de hac voluntate Doctores huius sententiæ interpretantur Arist. Nyssen. & Damascenum, cum dicunt, voluntatem esse impossibilium, non tamen electionem.

Nõ placet. Hæc sententia mihi in eo non probatur, quod contra Caietanum nulla facta distinctione de vtroque genere impossibilis eo sẽ modo philosophatur: id quod satis a nobis superius improbatum est. Quod tamen docet, impossibilium non esse absolutam volũtatem, sed voluntatem solum, quam vocant ipsi conditionatam, mihi non placet, idque inferius capite 3. fusius impugnabo. An vero voluntas affectu absoluto ferri possit in impossibile apprehensum sub ea conditione, si esset possibile, & bonum, vt prædicta opinio docere videtur, sequenti capite dicemus.

Quarta sententia est Scoti in 2. d. 6. q. 1. §. *Respondeo*, Gabrielis quæst. vnica art. 3. dub. 2. Maioris quæstione vnica, qui nõ solum docent, impossibilium esse voluntatem, sed etiam electionem, ex qua doctrina inferunt Angelum potuisse non solo velle, verũ etiam eligere æqualitatem cum Deo secundum essentiam, & hoc modo peccare. Quam opinionem vt explicent, notant, tam voluntatem, quam electionem dupliciter vsurpari. Nam voluntas, inquit Scotus, quædam est simplex, quædam sub conditione, aut, alio modo (ait ipse) altera est voluntas efficax, altera est voluntas complacentiæ: alio enim modo ægrotus appetit sanitatem, quam putat sibi esse possibilem, ex voluntate enim sanitatis hoc modo efficaciter mouetur ad electionem mediorum: alio autem modo eam appetit, quando existimat sibi esse impossibilem, tunc enim cessat ab omni electione mediorum. Prius genus voluntatis nequit esse, (inquit ille) circa impossibile, quod existimatur esse impossibile: posterius autem genus voluntatis esse potest circa impossibile, quod existimatur esse impossibile. Electio quoque ex sententia Scoti bifariam capitur primum pro actu quocunque voluntatis, qui sequitur plenam intellectus considerationem sufficientem ad peccatum, qui cunque enim peccat, hoc ipso dicitur ex electione peccare. Deinde capitur electio, prout a nobis articulo 1. huius quæstionis definita est, pro voluntate mediorum ex consultatione procedens. Inquit igitur Scotus, electionem priori modo posse esse circa impossibile, quia appetitu impossibilis potest homo, aut etiam Angelus peccare electionem vero posteriori modo non posse versari circa impossibile, quia electio hoc modo tendit efficaciter ad rem exequendam, & cognita re aliqua, vt impossibili, cessat omnis circa ipsam consultatio, & electio. Iuxta hanc doctrinam explicat Scotus mentem Aristotelis 3. Ethicor. capite 2. cum inquit, electionem non esse impossibilium, vt loquatur de electione posteriori modo, non priori: quid tamen in hac sententia reprehensione dignum sit, sequenti capite videbimus.

Scot. Gab. Maior.

Notatio pro hac sententia.

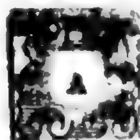
Arist.

Quinta opinio Hieron. ab Angesto. Mitto opinionem Hieronymi ab Angesto capit. 3. moralium, qui asserit, voluntatem versari posse circa obiectum aliquod abstractum a possibili, & impossibili: hoc enim videtur absurdum, cum nihil possit ab intellectu apprehendi, nisi aut tanquam possibile, aut impossibile, & de quacunque re apprehensa si iudicium habemus, debemus iudicare aut esse possibilem, aut impossibilem, quemadmodum enim concipi non potest aliquid tanquam ens, neque tanquam non ens, ita concipi non potest neque tanquam possibile, neque tanquam impossibile: eodem namque modo comparantur ens, & non ens inter se, sicut possibile, & impossibile.

Explodit tur.

Notationes pro veriori opinione.

CAPVT III.



Prima notatio, nullum actum voluntatis præsentem posse esse cõditionatũ. AT veriorem sententiam in hac controuersia proferamus, quædam nobis præmittenda sunt. Primum quidem, nullum actum voluntatis elicitum præsentem posse esse sub conditione, aut conditionatum, sed omnem huiusmodi actum esse absolutum, hoc est, nullum esse actum præsentem voluntatis,

tatis, qui explicari possit per verbum *vellem*, quod nõ significat absolute velle, neque significat actum, qui sit in voluntate præsens, sed actum, qui esset, si aliqua conditio subsisteret, sed omnem actum voluntatis præsentem explicari per verbum *volo* præsentis indicatiui. Atque hoc notauerim contra tertiam opinionẽ, quæ videtur admittere circa impossibile aliquod genus actus conditionati, quem explicat per verbum *vellem*.

10 *Probatur ratione.* Hæc notatio probatur ex facultatibus cognoscentibus: nam quemadmodum nullus est actus in visu in præsenti, quem explicemus per verbum viderẽ, & sit conditionatus, nec in intellectu est actus præsens, quem explicemus per verbum *Intelligerem*, sed omne actum præsentem in visu explicamus per verbum *video*, & in intellectu per verbum *intelligo*, verba autem *viderem*, & *intelligerem*, significant actum, quem haberem, sed nondũ habeo; eadẽ ratione de voluntate, & facultatibus appetentibus philosophandum est.

Secũda notatio nullũ esse actum voluntatis qui feratur in bonũ & malũ sub conditione, si esset bonum aut malum. Deinde notandum est, non solum oẽm actum volũtatis præsentem esse absolutum in se, & explicari per verbum indicatiui sine conditione, sed etiam nullum esse actum, qui feratur in obiectum bonum, aut malũ apprehensum tantum sub hac conditione, si esset bonum, aut si esset malum. Hoc dixerim propter aliquos recentiores, qui cum cõcedant nullum esse actum voluntatis præsentem, qui non sit absolutus in se, dicunt tñ posse esse aliquem actum voluntatis, qui feratur in obiectum sub ea conditione apprehensum, si esset bonum, aut si esset malum, quamuis actus ipse in se explicetur per verbum absolutum præsentis indicatiui modi, quod tñ aperte falsum esse sic ostẽditur.

11 *Probatur ratione.* Quemadmodum obiectum visus est color, aut lumen, & obiectum intellectus in assensu est verum, & in dissensu falsum, ita ẽt voluntatis in prosequendo est bonum, & in fugiendo malum: ergo quemadmodum actus videndi, quem quis quouis tempore re ipsa elicit, non fertur in colorem, qui esset sub aliqua conditione, nec intellectus assentitur vero, quod esset verum sub conditione, actu autem non est verum; ita eodem modo voluntas appetere, aut prosequi nequit, quod actu nõ est bonum, neque apprehenditur vt bonum actu, esset tñ bonum, aut apprehenderetur vt bonum, si aliqua conditio subsisteret: quod enim tale esset posita conditione, nondum est, nec futurum est tale, nisi posita conditione, ergo nondum apprehendi potest vt tale, quale requiritur, vt moueat affectum: quare dicere nõ possumus, voluntas vult hoc, aut appetit hoc, si esset bonum, sed appeteret, aut vellet hoc, si esset bonum: per verbum autem *appeteret* non denotatur actus, qui actu præsens sit in voluntate, sed qui alias esset, si talis adesset conditio.

Obiectio. Sed objœceret aliquis hoc modo, Intellectus fertur actu absoluto assensus in hanc propositionem, *Si homo curreret, moueretur*, ergo fertur in aliquod intelligibile sub conditione, poterit igitur voluntas ferri in obiectum, etiam sub conditione, si esset bonum: huic argumento inferius respondebimus.

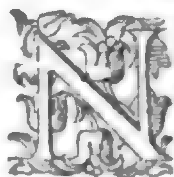
Postremo obseruandum est, duplicem esse affectum voluntatis: vnus est, qui tendit in rem non tantum secundum se, sed prout ad quirendã, & executioni mãdandam, & hic affectus dicitur efficax voluntas, eo qđ feratur in rem efficiendam, & effectu ipso consequendam:

12 quod siquis interdum opere non exequatur id, quod desiderat, satis est, ad id conari ex parte sua, vt dicatur efficaciter id desiderare. Alter affectus voluntatis est cuiusdam solum complacentię de re cogitata secundum se, & hic dicitur inefficax voluntas, neque enim oĩa, quæ nobis secundum se considerata placet, opere ipso exequi desideramus, & contendimus: dicitur etiam hæc voluntas solius cõplacentiæ simplex affectus, quia fertur in rem simpliciter, hoc est, secundum se, non in executione consideratam.

Scotus. Vtriusque meminit Scotus loco allegato, quamuis hunc simplicem affectum appellet etiam voluntatem efficacem sub conditione, non quidem sicut Doctores tertiæ sententiæ dixerunt, sed alia ratione inferius a nobis explicanda.

Verior sententia.

CAPVT IIII.



Ostra igitur sententia est, primũ quidem, impossibilium cuiusque generis, etiamsi existimentur esse impossibilia, posse esse aliquam voluntatem: deinde, hanc voluntatem esse semper absolutam, inefficacem tamen, & simplicis solum complacentiæ, & ferri in obiectum, non sub conditione, si esset possibile, sed in obiectum absolute consideratum: postremo, impossibilium cuiuscunque generis non posse esse electionem, aut vllam voluntatem efficacem. *Proponitur integra sententia auctoris.*

13 *Probatur ratione primo.* Prima pars huius sententiæ probatur primo, quia circa impossibile, quod per accidens est impossibile, vt non peccasse, postquam peccatum est, versatur voluntas, & affectus complacentiæ, teste etiam ipso Caietano, & Ferrariensi, id quod experimento compertum est: nam quotidie experimur post commissum peccatum nos delectari considerantes nosmetipsos, ac si non peccassemus: nullum autem esse discrimen inter impossibile per accidens, & impossibile per se, supra satis demonstrauimus.

Secundo. Ceterum de impossibili simpliciter, & ex natura rei eadem pars nostræ sententiæ probatur secundo, quia frequenter etiam experimur nos delectari de eo, quod nobis est impossibile simpliciter, vt nos in Angelos, aut in aues conuerti, quæ sane res cogitata aliquando nostrum animum in delectatione detinet ob aliquam commoditatem in ea consideratam. Tertio damnati desiderant Deum non esse, imo etiam praui homines aliquo affectu in tale impossibile feruntur, vt experientia constat, ergo impossibilium etiam, quæ ex natura rei, & simpliciter impossibilia sunt, potest esse voluntas.

Refellitur solutio Caiet. Quod aũt Caietanus rñdet, tale desideriũ, & affectũ damnatorum ferri per accidens in illud impossibile, falsum est: nã quamuis damnati appetant Deum non esse ratione alicuius boni coniuncti, quod in eo, quod est Deũ non esse, sibi apprehendunt, tamen ob hanc rationem non sunt dicendi dæmones velle solum per accidens Deũ non esse, sicut di quis velle per accidẽs homicidiũ, quod coniunctum erat cum iactu sagittæ, qñ illã emisit sine expressa intẽtione occidendi. Vt n. diximus disp. 31. c. 3. illud dr voluntas per se velle, qþ explicite & expresse vult, ẽtsi illud velit ratione alicuius bonitatis coniũctæ, q̃ est ratio, vt appetatur: qua de causa cum quis desiderat mortẽ inimici, quia in ea considerat sibi aliquid commodi & bonitatis, non dr per accidens, & implicite solũ, sed per se, & expresse velle mortẽ inimici, id qþ in omni re ẽt possibili, quã appetimus & desideramus, contingit. Porro autem talem affectum circa impossibile etiã ex natura rei posse esse deliberatum, & peccatum mortale, superiori cap. contra Ferrarien. satis superq; probatum manet.

14 *Secunda pars dicit voluntatẽ impossibilium esse absolutã, inefficacem tamen.* Secunda pars eiusdem opinionis probatur, nempe voluntatem impossibilium esse quidem absolutam, inefficacem tamen, & simplicis solum complacentiæ, & eam ferri in obiectum absolute consideratum. Primum quidem eam debere esse absolutam in se, & explicari debere per verbum, *volo, placet*, aut *desidero*, quæ sunt præsentis temporis, & indicatiui, non autem per verbum *vellem*, aperte constat ex prima notatione adducta cap. præcedenti. *Probatur ex dictis.* Deinde, hanc voluntatem ferri in obiectum absolute consideratum, & non sub conditione, plane etiam colligitur ex secunda notatione. Ex doctoribus uero Scholasticis nonnulli sunt, qui docuerunt, hanc voluntatem impossibilium esse absolutam, inefficacem tamen, ita expresse notarunt Adrianus in 4. quæst. prima de pœnitentia post tractatum de restitutione, §. *Sed dubium videtur*, & §. *Pro hu-*

ius clariori, & Alex. 4. p. q. 54. membro 2. art. 2. §. 3. in dubio quodam post solutionem argumentorum, cum ait, eum, quem pœnitet peccatorum, non tantũ posse dicere, vellem me non peccasse, sed ẽt volo me nõ peccasse, quo significauit Alex. voluntatẽ absolutam circa illud impossibile, quod per accidẽs impossibile est: eandem aũt rationem esse de impossibili, quod simpliciter, & ex natura sua impossibile est, ostendimus supra contra Caietanum. Accedit ẽt Ioannes Medina Cod. de pœnitẽtia tract. 1. q. 1. §. *Ad rationes autẽ*, vbi plane concedit, posse circa impossibile quodcũq; esse affectũ absolutũ, in eo tñ fallitur, quod ait, posse ẽt circa tale impossibile esse affectũ, quẽ vocat cõditionatũ.

15

Rõ Adriani nõ placet.

Ratio tñ, qua probat Adrianus circa impossibile, non posse esse affectũ conditionatũ, mihi nõ placet, ea aũt est huiusmodi. Si aliqua esset voluntas conditionata circa impossibile, ea esset sub hac cõditione, si tale obiectũ esset possibile. cum aũt apparet illud esse impossibile, iã non põt conditio subsistere, ergo nulla volũtas conditionata circa impossibile versari põt. Doctores aũt, qui vñr circa impossibile cõcedere cõditionatã voluntatẽ, sic explicat Adrianus, vt loquantur de impossibili, quãdiu non putatur esse falsa conditio. Fallitur tñ, nã Doctores superius allegati, qui dicũt circa impossibile solũ posse esse voluntatẽ, inefficacem tñ, & conditionatam, plane loquuntur de impossibili, quod cognoscitur esse impossibile: cum. n. putatur esse possibile, affirmãt non solum conditionata, & inefficaci, sed etiã efficaci voluntate appeti posse. Præterea licet obiectũ iudicetur impossibile, põt apponi cõditio illa, *Si esset possibile*, nec falsa debet iudicari conditio illa, cum nihil ponat in re. Ratio igitur precipua, ob quam non potest esse affectus conditionatus, nec ferri in obiectũ sub conditione, est, quã superius assignauimus.

16

Pro explicatione huius partis primũ notandum.

Cęterũ pro explicatione huius partis tria notanda sunt. Primũ est, hanc voluntatem absolutam impossibilium melius explicari per verbũ *placet*, aut *delectat* quam per verbum *volo*: nam verbum *volo* magis vr denotare efficacem affectum, *placet* autem, & *delectat* significant simplicem affectum voluntatis. Secundo notandum est hunc affectum simplicis complacẽtiæ, quem diximus formaliter, & in se esse absolutum, virtute dici posse conditionatum: qua de causa fortassis a Doctoribus tertiæ sententiæ hoc modo appellatus est, nam, vt optime notauit Scotus in 3. dist. 15 q. 1. §. *Tertio videndum*, voluntas simplicis complacentiæ virtute continet in se voluntatem efficacem faciendi id, quod delectat, cum autem obiectum est impossibile, & impossibile esse iudicatur, illa voluntas efficax dicitur virtute contineri in simplici affectu, sub cõditione tñ, hoc est, affectus ille talis est, vt nisi obstaret impossibilitas rei desideratæ, efficeret in nobis affectum efficacem illius: hæc autem efficax voluntas non est actu, sed esset, nisi obiectum appareret impossibile.

Secunda notatio.

Tertia notatio.

Tertio obserua, dupliciter contingere posse huiusmodi simplicem affectum: primum circa rem secundũ se, nulla facta inquisitione, aut cõsultatione de ipsa prout in executione. Deinde adhibita consultatione, ex qua homo hẽt talẽ affectũ, vt ad exequendũ procederet, nisi haberet impedimentũ, & solo illo impedimẽto, quod apparet, detinetur ab opere. Hoc autem posterius genus simplicis affectus virtute continere dicitur efficacem voluntatem sub cõditione: &, quod attinet ad bonitatem, & malitiam, æquiualet efficaci affectui, vt ostendemus infra disp. 111. capite 3.

17

Tertia pars dicit impossibilium non posse esse electionem aut efficacem voluntatem.

Tertia pars huius sententiæ, nẽpe impossibiliũ non esse electionẽ, aut efficacẽ voluntatẽ, probatur. Et primũ quidẽ de volũtate efficaci in vniuersum cõstat ex iis, quæ supra diximus: deinde de electione patet ex Aristotele, Nysseno, & Damasceno, quos c. 1. memorauimus. Nã, cũ concedant voluntatẽ esse impossibilium, negant electionẽ circa impossibilia versari posse. Nomine. n. electionis intelligunt ipsi, sicuti & ceteri philosophi cõiter, nõ quẽlibet affectũ deliberatũ capacẽ malitiæ, sed affectũ efficacẽ, aut circa media ex intẽtione finis, aut ẽt efficacẽ circa materiã singularẽ, quã tõ finis cõtrahitur, vt disp. 41. c. 1. explicatũ est. Scotus igitur abutit nomine electionis, cũ vocat electionẽ quẽlibet actũ deliberatũ capacẽ malitiæ, schola. n. Aristotelis hoc pacto nõ vtitur nomine electionis. Cæterũ cõtra Ferrariẽsẽ recte docet, posse circa impossibile cu iusq; generis esse affectũ simplicis cõplacẽtiæ: ex deliberatione sufficiẽte ad peccatũ mortale, id quod 1. p. disp. 234. c. 2. satis, superque confirmatum a nobis est.

Illatio pro doctrina Arist.

Ex dictis sequitur, verã esse sententiã Aristotelis 3. Ethi c. 2. impossibiliũ nõ esse electionẽ, esse tñ volũtatẽ: distinguit. n. electionẽ a volũtate, hoc est, á simplici affectu alicuius rei hoc modo: *At vero neq; voluntas est* (scilicet *electio*) *tametsi finitima hac esse apparent, electio nãq; nõ est eorũ, quæ fieri nequeũt, quod siquis eligere dixerit ea, amẽs esse videbitur: volũtas aũt est* (supple *impossibiliũ*) *vt immortalitatis.* Putauit. n. immortalitatẽ secũdũ corpus esse impossibilẽ non minus, quã hominẽ esse asinum, Quã sane doctrinã ex Aristotele sumpserunt Nyssenus 5. lib. philosophiæ c. 4. & Damasc. 2. de fide c. 22. vsurpant. n. electionẽ pro voluntate efficaci aut mediorum, quæ sunt ad finẽ, aut ipsius finis contracti in singulari materia, vt disp. 41 c. 1. expositũ est, quam ex ipsorũ sentẽtia præcedit cõsultatio: cũq; ois cõsultatio cesset, quoties res, quæ in consultationem venit, apparet impossibilis, necesse est, vt etiam electio cesset: dicunt tamen, voluntatem esse posse impossibilium, quia voluntas latius patet, quam electio, & capitur interdum pro simplici tantum affectu. 18

Argumenta contra veriorem sententiam.

CAPVT V.

SVpersunt tandẽ nobis quædã argumenta diluẽda, ex quorũ solutione ea, quæ diximus, magis ac magis perspicua fient. Primũ argumẽtum est. Ex nostra doctrina sequitur, potuisse Angelũ appetere æqualitatẽ cũ Deo secundũ essentiam, & hoc immoderato affectu peccare, etiamsi ęqualitas hęc impossibilis sit: hoc aũt vr falsum. Rñdeo, potuisse quidẽ Angelũ tali affectũ peccare, tametsi incertũ sit, an eo appetitu peccauerit: Hoc autem non esse falsum, sed optima ratione firmatum, ostendimus 1. p. d. illa 234. c. 2. cuius opinionis, quam sequitur Scotus, præcipuum fundamentum est doctrina præsentis disputationis, quam hactenus de appetitu rei impossibilis exposuimus. *Primũ argumentũ.*

Scdm argm fit. Deus actu hẽt hanc voluntatẽ, si reprobi perseuerare vellent in gratia, eos perducere in beatitudinem. Similiter, si homo in puris naturalibus creatus nõ peccaret, ego ipsum nõ punirẽ, & similes alios actus, hi aũt actus, licet in se nõ sint absoluti, tñ nõ pñt ferri in obiectum absolute, sed sub conditione tñ consideratũ, nẽpe, si ita esset, aut si ita esset possibile. Preterea, sicut intellectus assentit propositioni vere, quæ non est absolute vera, sed ex suppositione impossibili, ita volũtas potest ferri in rẽ, quæ ex cõditione tñ, & suppositione, nõ aũt absolute sit possibilis. Rñdeo, primũ quidẽ in Deo esse volũtatẽ, & affectũ beandi ẽt reprobos, si ipsi vellet in gra perseuerare, hũc tñ affectũ nõ ferri in obiectũ sub cõditione cõsideratũ, sed in obiectum absolute sumptũ, ita vt Deus consideret perseuerantiã scdm se in quouis homine, & illa placeat ad vitã æternã. Ex hac aũt cõplacẽtia simplici recte inferimus fore, vt Deus vellet quẽuis hominẽ beare, ẽt reprobũ, si ille in gratia perseueraret, quia perseuerãtia scdm se ad hunc finẽ beatitudinis ipsi placet: eodẽ modo placet Deo neminẽ scdm se, hoc est, absq; peccato cõsideratũ punire, ex qua simplici cõplacẽtia rei scdm se recte infertur volũtas sub cõditione implicita, qua Deus vellet nõ punire hominẽ, si ille nõ peccaret. Deinde dico, intellectũ nunquã assẽtiri actu alicui propositioni, quæ ipsi non appareat actu vera: quod autẽ appareat actu vera aliqua propositio sub conditione, non satis est, vt dicamus intellectum nostrum ferri assensu suo in aliquod verum, quod sub conditione esset 19 *Secundum argumẽtũ.* *Diluitur cõfirmatio.*

set verum, & actu non est verum? fertur enim in propositionem sub conditione quidem rem aliquã enunciantem, sed actu veram: nam in ipsa propositione cõditionali est actu veritas in connexione illa conditionalis consequentiæ, & non tantum esset veritas sub cõditione aliqua, & nisi esset actu veritas in illa enũtiatione sub conditione, non esset actu assensus illius. In hanc igitur veritatem præsentem, quæ reperitur in connexione propositionis enunciantis sub conditione rem aliqua, fertur absolute intellectus assensu suo: at in bonitatem sub conditione ferri non potest volũtas, quia bonitas sub conditione ea est, quæ nondum adest, sed adesset, si talis, aut talis conditio poneretur. In obiecto autem sub conditione illa apprehenso, si esset possibile, aut si talẽ, aut tale esset, non est actu bonitas, sed esset bonitas, si conditio in re poneretur: cũ igitur in obiecto sub cõditione, hoc est, in propositione sub conditione enunciata sit actu veritas, & non sit actu bonitas, nullum est argumentum ductum ab assensu intellectus circa propositionem enuntiantem rem sub conditione ad affectum circa eandem.

20 *In propositione sub conditione enunciata est actu veritas obiecti eius, non autẽ bonitas actu.*

Tertium argumentũ.

Tertium argumentum. Impossibile nihil est non solum secundum existentiam, sed etiam secũdum essentiam, quod autem hoc modo est nihil, & non ens, bonum esse non potest, quare si apprehẽdatur vt impossibile, apprehendetur vt non ens, ac proinde vt nõ bonum, cumq; impossibile cognitum impossibile apprehendatur vt impossibile, efficitur, vt apprehẽdatur vt nihil, & non ens, ac proinde vt non bonum. voluntas autem ferri non potest affectu prosecutionis nisi in bonum: ergo ferri non potest in impossibile cognitum vt impossibile. Si autem dicas, voluntatem ferri in impossibile cognitum vt possibile, tollitur id, quod in hac controuersia supponitur, ea enim procedit de impossibili cognito ut impossibili: nam, si cognoscatur ut possibile, non tantum potest uoluntas in illud ferri simplici affectu, sed etiam efficaci electione.

21

Solutio.

Respondeo, aliud esse impossibile cognosci ad modum possibilis, ad modum entis, & boni, aliud autem cognosci esse possibile, ens, & bonum: prius enim cõtingit in intellectu absque ulla enuntiatione, qua affirmetur illud esse ens, aut possibile, aut bonũ: uelut cum disputamus de chimæra, eam necessario apprehẽdimus ad modũ entis cuiusdam, ut eam definiamus, & de illa disputemus, sed non enuntiamus de ea bonũ, aut ens. Posteriori autem modo cognoscimus impossibile affirmãdo de eo bonum, aut ens. Præterea in priori modo non est falsitas, sicut nõ est falsitas in eo q; Deum apprehẽdimus ad modum corporis, quia nõ affirmamus, nec iudicamus ipsum esse corporatũ. In posteriori uero modo est falsitas, quia affirmamus impossibile esse possibile, aut esse bonum, aut ens, quod sane falsum est. Cũ igitur dicimus, in impossibile cognitum ut impossibile posse uoluntatem ferri affectu tantum simplici prosequutionis loquimur de cognitione posteriori modo per affirmationem, nam si per affirmationẽ impossibile cognosceretur esse possibile, non solũ uolũtas in illud ferri posset affectu simplici prosecutionis, sed etiã electione efficaci. Nihilominus, ut affectu illo simplici feratur uolũtas in impossibile, necesse est apprehẽdi id, quod impossibile est, per modum possibilis, & boni priore illo genere apprehẽsionis, cũ quo etiã recte cõstare potest iudiciũ affirmationis de impossibili, quo iudicetur impossibile. Id enim, quod iudicatur impossibile, apprehẽdi potest simplici apprehensione ut ens possibile, & bonum, iudiciũ aũt affirmationis, quo iudicatur aliquid impossibile, non impedit simplicem affectũ circa idem simul apprehẽsum instar possibilis, ut probatũ est, quamuis impediat electionẽ, & affectum efficacẽ, qui non põt tendere ad opus, nisi credatur id esse possibile. Porro simplicẽ apprehensionẽ sine iudicio enũtiationis satis esse, ut feratur uoluntas in rẽ cogitatã, ostendemus disp. 44. c. 2. Ad argumentum igitur propositum dicimus. volũtatem ferri posse in impossibile sine ordine ad existẽtiã,

Aliud esse cognosci impossibile ad modũ possibilis aliud esse possibile.

22

Iudicium impossibilitatis rei nõ tollit affectum simplicẽ circa illam rem.

& absq; eo, quod iudicetur esse possibile, non tamen absq; eo, quod apprehenditur ad modũ entis possibilis, & boni, ex quo non tollitur supposito, ex qua præsens cõtrouersia procedit, nempe an impossibile, etsi iudicetur impossibile, appeti possit.

23 Ex dictis sequitur primum, nullum affectum complacentiæ in Deo esse circa impossibile, quod simpliciter, & ex natura rei impossibile est, tum quia Deus huiusmodi impossibile nõ potest intelligere esse possibile, quia falleretur: tũ etiam, quia non potest ad modum entis possibilis, & boni illud apprehendere: hic enim modus apprehẽdi rem ficto quodam conceptu non potest Deo conuenire: quo autem Deus cognoscat non entia, diximus 1. p. disp. 61. c. 2. An vero Angelus hoc modo ficto possit impossibilia apprehendere, & ea appetere, diximus etiã 1. p. disp. illa. 234. c. 2. Concedere tamen debemus in Deo affectum simplicis complacentiæ circa impossibile, quod non est simpliciter impossibile, sed per accidens, vt Petrum non peccasse, postquam peccauit, non quia voluntas Dei feratur in hoc impossibile sub conditione ex parte obiecti, si possibile esset. sic enim ferri posset in impossibile simpliciter sub eadem conditione, quod tamen nemo concedit, neque enim Deus habet voluntatem complacentiæ chimæræ, si possibilis esset; sed quia res impossibilis, quæ non est ex natura sua impossibilis, potest considerari secundum se, & non quatenus præterito tempore facta est impossibilis, & sic placere potest: hoc aũt modo placet Deo non peccasse Petrum, hoc est, Petrus consideratus sine peccato. vel Petrus, quatenus sine peccato est, Deo placet. Ceterum, quia considerari à Deo vllo modo nõ potest ad modũ possibilis impossibile, quod ex natura rei impossibile est, ideo circa illud non potest vllus affectus simplicis cõplacentiæ in Deo esse. Ex qua doctrina desumimus argumentum contra recentiores, qui propter prius argumentũ adductum in hoc capite putarunt in Deo esse voluntatẽ simplicis cõplacentiæ circa impossibile sub conditione apprehensum, cuius rei ipsi solum afferũt exempla de impossibili, quod per accidens impossibile est: si aũt conditio apprehensa ex parte obiecti sufficeret, vt in Deo esset actus circa impossibile, quod per accidens impossibile est, sufficeret etiam circa impossibile, quod simpliciter, & ex natura rei impossibile est, quod nullus concedit.

Illatio prima est: nul lũ affectũ complacẽtiæ esse in Deo circa impossibile ex natura rei.

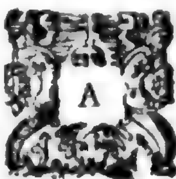
24

Deinde ex dictis colligitur, voluntatem, quam habet Deus de nostra gloria, & salute, & qua vult oẽs homines saluos fieri, non esse dicendam conditionatã in se, sed vere esse absolutam, nec ferri in obiectum, scilicet in nostram salutem, & gloriam apprehensam sub conditione, sed absolute, hoc est, ferri in nostrã salutem, & gloriam secundum se in nobis consideratã, vt late ex hac doctrina explicuimus 1. p. disp. 83. ca. 4. eam vero esse voluntatem, quam vocant beneplaciti, & non tantum voluntatem signi, ibidem etiam cap. 1. satis, superque monstrauimus.

Secunda illatio.

ARTICVLVS VI.

Vtrum homo ex necessitate eligat.



AD sextũ sic proceditur, videtur quod homo ex necessitate eligat: sic. n. se hẽt finis ad eligibilia, ut principia ad ea q̃ ex principijs consequũtur, vt patet in 3. Ethi. sed ex principijs ex necessitate deducuntur conclusiones: ergo ex fine de necessitate mouetur aliquis ad eligẽdũ.

1. q. 115. ar. 4. to Et 2. 2 q. 104 ar. 1. conc. Et ver. q. 22. ar. 6. et q. 2. ar. 1. Et m. 2 q. 6 & 1 periher. le. 14. fi. ar. 1. huius quæst.

Præterea (sicut dictũ est) electio consequitur iudiciũ rationis de agendis. sed ratio ex necessitate iudicat de aliquib. propter necessitatẽ præmissarũ: ergo videtur quod etiã electio ex necessitate sequatur.

Præterea, Si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis mouetur homo ad vnum quam ad aliud, sicut famelicus, si habet cibum æqualiter appetibilem in diuersis partibus, & secundum æqualem distantiam non magis mouetur ad vnum, quam ad alterum, vt Plato dixit, assignans rationem quietis terræ in medio, sicut dicitur in 3. de cælo. Sed multo minus potest eligi quòd accipitur vt minus, quam quòd accipitur vt æquale, ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ vnum maius appareat impossibile est aliquod aliorum eligere, ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius: ergo omnis electio est ex necessitate.

Hoc habet in 2. de cælo te. 75. & 90. ex sent. Anaximã.

Sed contra est, quod electio est actus potentiæ rationalis, quæ se habet ad opposita secundum Philosophum.

9. Meth. tex. 3. 10. 3.

Respondeo dicendum, quod homo non ex necessitate eligit, & hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere, vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest: potest enim homo velle, & non velle, agere, & non agere: potest etiam velle, hoc, aut illud, cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur: quicquid enim ratio potest apprehendere vt bonum, in hoc voluntas tendere potest: potest autem ratio apprehendere vt bonum non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle, & non agere: & rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, & defectum alicuius boni, quod habet rationem mali, & secundum hoc potest vnumquodque huiusmodi bonorum apprehendere, vt eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus, & ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser: electio autem cum non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem (vt iam dictum est) non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum: & ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

Aristot. 3. huius 9.

Ad primum ergo dicendum, quod non semper ex principijs ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera, & similiter, non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum, ea quæ sint ad finem, quia non omne quod est ad finem, tale est, quod sine eo finis haberi non possit, aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum, quod sententia, siue iudicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quæ a nobis fieri possunt, in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principijs necessarijs absoluta necessitate, sed necessarijs solum ex conditione, vt si currit, mouetur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet si aliqua duo æqualia proponantur secundum vnam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, & magis flectatur voluntas in ipsum, quam in aliud.

Explicatio doctrinæ Articuli.

Conclusio articuli est. *Tam quoad exercitium, quam quoad specificationem homo eligit libere media:* hoc est, ita eligit, vt possit eligere, & non eligere, quæ est libertas quoad exercitium, & possit eligere hoc, aut illud medium, quæ est libertas quoad specificationem. Non sentit S. Tho. posse voluntatem ita eligere quodcunque medium sub ratione boni, vt possit etiam eligere oppositum sub ratione mali, & refutare bonum sub ratione boni; sed docet, in quocunque medio posse apparere aliquam rationem boni, ob quam eligatur refutato opposito sub ratione mali. Conclusio.

An voluntas ex duobus medijs æqualiter propositis possit alterum, vel ex inæqualiter propositis possit minus eligere.

DISPVTAT. XLIII.

Voluntatem posse eligere æquale medium, aut minus ex propositis senserunt Henricus, & alij. c. 1.
Æquale medium, aut minus comparate non posse eligi probabilior opinio fert. cap. 2.
Dissoluuntur argumenta prioris sententiæ. cap. 3.
Supposito efficaci proposito, seu intentione finis homo ex necessitate eligit vnicum medium. cap. 4.

Voluntatem posse eligere æquale medium, aut minus ex propositis senserunt Henricus, & alij.

CAPVT I.



CVm certum sit inter Catholicos, voluntatem in electione mediorum liberam esse, inter eos tamen non satis conuenit, an ex duob. saltẽ medijs æqualiter propositis permanente eodem iudicio, & propositione possit eligere sibi alterũ, vel si proponantur media vt inæqualia, possit eligere id, quod vt minus ei proponitur. In qua quidem controuersia fuit sententia Henrici, quodlib. 1. q. 16. Ricardi in 2. d. 38. articul. 2. quæstione quarta in corpore, & ad 3. Maioris eadem dist. q. 1. Marsilij in 2. q. 16. artic. 4. & Commentatoris 6. ethic. c. 11. posse voluntatem eligere æquale, aut minus vtile medium, æquali, aut vtiliori relicto. Hæc sententia probatur primum auctoritate, deinde ratione: authoritate quidem, primũ ex Aug. lib. 12. de ciuitate, cap. 6. vbi, vt ostendat, quanta sit nostræ voluntatis libertas, inquit, si æqualiter proponatur eadem mulieris pulchritudo duobus æque animo, & corpore affectis, nec maiori vnus dæmonis tẽtatione, quam alius vrgeatur, deniq; æqualiter omnia se habeant, posse vnum consentire, alium vero dissentire, & hanc differentiam in solam libertatem consentientis, & non consentientis referre videtur, ergo pari ratione eadem hominis volũtas, quæ ex se indifferens, & libera est, tantę libertatis erit, vt possit è duobus medijs ad eundẽ finem ęqualiter propositis vnũ, aut alterum eligere. Pręterea cõfirmatur ex Bernardo in opusculo de grã, & libero arbitrio nõ longe a principio, vbi sic ait, *Porro voluntas est motus rationalis, & sensui præsidens, & appetitui: habet sane quocunque se voluerit, semper rationem*

Primo sententia.

Probatur authoritate. Aug.

2 Bernard.

tionem comitem, & quodammodo pedissequam: non quod semper ex ratione, sed quod nunquam absque ratione moueatur, ita, vt multa faciat per ipsam, & contra ipsam, hoc est, quasi per eius ministerium contra eius iudicium, & consilium: & paulo inferius subiungit, *Est vero ratio data voluntati, vt instruat illam non destruat, destrueret autem, si necessitatem ei vllam imponeret, quo minus pro arbitrio sese volueret, siue in malum consentiens appetitui, aut nequam spiritui, vt sit animalis, non percipiens, vel certe etiam persequens ea, quæ sunt spiritus Dei, siue ad bonum gratiam sequens, & fiat spiritualis, quæ omnia iudicans ipsa minime iudicatur, si inquam horum quodlibet prohibente ratione voluntas non posset, voluntas iam non esset.* Si igitur ex sententia Bernardi tanta est libertas voluntatis, vt contra ipsam rationem aliquid prosequi possit, nec vllam ab ea necessitatem patiatur, efficitur posse voluntatem è duobus medijs æque propositis alterum eligere æquale, vel etiam minus, & alterum æquale, vel etiam maius refutare, alioqui necessitatem aliquam contra suã libertatem a ratione proponente pati posset, neque contra rationem vllo modo valeret operari.

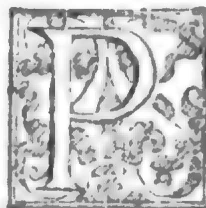
Deinde probatur rat. Primo. Deinde efficacibus rationibus prædicta sententia suaderi potest. Prima ratio est: Deus potest è duobus æqualiter propositis eligere id, quod æquale est,
3 aut ex duobus inæqualiter propositis eligere, quod minus bonum est, altero refutato: quis hoc dubitet? potuit enim meliorem facere mundum, quam fecit, & minus bonum: ergo, & humana voluntas similiter: cumque Deus possit id, quod æquale, aut minus est, eligere absque noua iudicij inquisitione, efficitur voluntatem quoque humanam id etiam posse permanente eodem iudicio, & apprehensione: aut ostendant nobis in hoc aduersarij discrimen humanæ, & diuinæ voluntatis. Quare August. lib. primo de Genesi contra Manichęos cap. 2. in solam Dei voluntatem tanquam in supremam, & propriam causam reuocat, cur Deus crearit cœlum, & terram, non autem in iudicium, quo Deo apparuerit, melius esse facere cœlum, & terram, quam non facere.

Secundo. Secunda ratio: Si ex duobus medijs æqualibus, & æquale propositis voluntas eligere non potest alterum, sequitur ex propositione rationis imponi nostrę voluntati necessitatem, siquidem nullum medium tunc eligere potest. Idem sequitur, si voluntati proponantur duo media, & vnum vt maius, & alterum vt minus: sic enim eadem necessitas ipsi imponitur, si non possit eligere nisi, quod melius est. Quodsi dicatur, ex tali propositione non imponi voluntati necessitatem eligendi, quia potest mouere intellectum, vt denuo inquirat, & alio modo eligenda proponat, huic responso obstat ratio, quia vt voluntas moueat intellectum ad denuo iudicandum, & proponendum, debet præcedere aliud iudicium, quo iudicet intellectus, bonum est denuo inquirere alia media, aut de propositis iterum alio modo iudicare: sic autem redit eadem difficultas de hoc iudicio, an possit voluntas sequi eam partem, quæ minus, aut æquale iudicatur, aut saltem fiet processus in infinitum, ac proinde nunquam homo incipiet libere operari. His rationibus probari videtur, posse voluntatem perseuerante eodem iudicio, & propositione eligere tam medium illud, quod minus esse iudicatur relicto maiori, quam illud, quod vt æquale proponitur, altero æquali refutato.

Tertia tamen ratio, quæ pro hac sententia afferri solet de medio minus vtili, & proposito vt tali, specialiter ipsam confirmat, quæ est huiusmodi. Si aliquid obstaret, quo minus eligeretur medium, quod vt minus vtile proponitur, permanente tali iudicio, ac propositione, illud esset, quia minus vt minus subit aliquam rationem mali, malum autem sub expressa ratione mali eligi nõ potest: minus autem bonum non esse formaliter malum patet ex doctrina August. lib. de natura boni cap. 13. vbi ostendit, omnia tam parua, quam magna a Deo esse: & cap. 14. inquit. *Sed in omnibus his, quæ parua sunt, contrarijs nominibus appellantur, sicut in hominis forma, quia maior est, pulchritudo in eius comparatione, & simiæ: simiæ pulchritudo deformitas dicitur, & fallit imprudentes tanquam illud sit bonum, & hoc malum.* Quibus verbis plane docet, minus bonum, quod comparatione maioris boni videtur malum, & aliquando nomine mali appellatur, reuera non esse malum, ergo nihil obstat, quo minus voluntas eligat medium minus vtile comparatione etiam facta cum medio magis vtili.

Æquale medium, aut minus comparate non posse eligi, probabilior opinio fert.

CAPVT II.

Robabilius mihi multo videtur, ex duobus medijs non posse eligi illud, quod vt ęquale cum alio aut etiam, vt minus vtile, quam aliud, propositum est. Quam sententiam sequuti sunt Gregor. in 1. d. 40. & 41. q. 1. art. 2. ad primum. Conradus in hoc art. & recentiores Thomistæ nonnulli, quam auctoritate, & ratione confirmare operosum non erit. Et primum quidem eam Thomistæ non immerito colligunt ex S. Thoma, quia in hoc articulo inquit, totam rationem libertatis quoad specificationem in electione, de qua modo est controuersia, prouenire ab intellectu veluti a radice, eo quod intellectus possit in quocunque medio proposito inuenire rationem boni, vt eligatur, & mali, vt relinquatur, ergo sentit, non quocunque modo posse medium aliquod a voluntate eligente repudiari, nisi ostensa in eo aliqua ratione mali: si autem voluntas ęque posset vnum e duobus eligere, & aliud rejcere, non esset necessarium inueniri ab intellectu rationem mali in aliquo medio, vt repudiaretur. Et in 3. argumento objcit S. Thom. casum, in quo duo media vt æqualiter vtilia, & bona proponantur, vt ostendat in eo casu voluntatem non posse ad electionem procedere, respondet, nihil tunc obstare, quo minus voluntas eligat, quia tunc potest intellectus rursus de medijs consultare, & in altero maiorem vtilitatem inuenire: si autem liberum esset voluntati perseuerante illo iudicio, & propositione duorum mediorum æqualium, alterum eligere, frustra ita responderet S. Thomas, quia facilius multo dicere poterat, in eo casu etiam posse voluntatem ad electionem alterius medij sine nouo iudicio procedere. Quod vero ait Caietan. Doctorem Sanctum solum voluisse satisfacere argumento proposito, ex quo ipse Caietanus sentire videtur, etiam in eo casu posse fieri electionem ęqualis medij, parum habet momenti: nam si sensisset S. Thom. posse in eo casu fieri electionem æqualis boni, etiamsi primum eo modo argumento respondisset, addidisset deinde id, quod multo facilius erat, nempe etiam in eo casu posse voluntatem ad electionem procedere: ex quibus etiam locis multo maiori ratione colligitur, nõ posse nostram voluntatem eligere medium, quod vt minus comparatione alterius propositum ipsi est.

5 *Secunda sententia quæ dicit æquale medium vel minus vtile nõ posse eligi eligitur.*

Probatur authoritate S. Thomæ.

Præterea eadem sententia confirmari solet ex Aristotele 2. de Cœlo cap. 13. tex. 95. vbi refert, fuisse sententiam quorundam philosophorum, capillum ex omni parte æqualem, & æqualiter per omnem partem distentum non posse vlla vi rumpi, quia non est maior ratio, cur quam per vnam partem, quam per aliã rumpatur: per oẽm autem partem simul rumpi nõ potest. De famelico, & sitiente similiter dicebant, si apponeretur illi cib. & potus in ęquali distãtia non se determinaturũ potius ad cibũ, quam ad potum. Intelligebant aũt, si vtrunque ęqualiter repręsentaretur, & proponeretur appetitui, & appetitus ad vtrũq; æqualiter esset dispositus, ex quo idẽ videtur dicendum de volũtate.

Hanc vero sententiam Aristot. non impugnat, ideoque eam probare videtur. Verum cum in voluntate libertas sit, quæ non est in appetitu, & capillo, posset quis respondere aliam, longeque diuersam esse rationem de voluntate, quam de appetitu, & de capillo.

7 *Probatur ex Aristot. efficaciter.* Quare probari deinde potest ex eodem Arist. 3. de anima cap 11. tex. 58. vbi ex propria sententia ita scribit, *At deliberatiua ijs inest tantum, quibus ratio inest: nam, hoc agat, an hoc, rationis iam opus, atque officium est, atque necesse est vno quodam metiri: maius enim persequitur.* Ac si dicat, in deliberatione, qua inquiritur, vtrum hoc potius, an illud agendum sit, esse debet vna regula, quæ metiatur, & expendat singula, quæ proponuntur, quod autem hac regula iudicatum est maius, prosequitur, & eligit voluntas, ergo non æquale, nec minus. Cum igitur in electione voluntas sequatur rationem consultatiuæ ponderantem singula, quæ proponuntur, non poterit amplecti id, quod minus, aut æquale iudicatum est. Neque obstat, quod Arist. infra dicat, voluntatem aliquando trahi ab appetitu relicta regula rectæ rationis, hoc n. tantum docere voluit, volūtatem non semper duci a ratione recta, quia aliquādo sequitur rationem iuxta inclinationem appetitus: ex hoc tamen nō tollitur, quo minus deliberatio rationis, quando mouet, & proponit media secundum appetitum, semper moueat ad id, quod melius est, & nūquam ad minus vtile, aut æquale. Tandem 3. & hic cap. 3. idem Arist. sic definit eligibile, *Quod enim cæteris ex consultatione prætulimus, id eligibile est:* & quamuis alia translatio habeat, *Quod enim ex consilio præiudicatum est, eligibile est:* ita, vt particula *præ* in verbo *præiudicio* videatur significare antecessionem temporis, aut causæ, quę præcedit consultatio electionem, tamen reuera eam non denotat, sed præstantiam: vt sensus sit, quod consilio prælatum est cæteris tanquam melius, hoc est eligibile. Nam vox græca προαιρετόν est a verbo προκρίνω, quod significat antepono, præfero, in primis censeo, in quo sensu eo vsus est Damasc. lib. 3. de fide c. 24. Quocirca mihi non probatur interpretatio S. Thomæ in illum locum, qui existimat illud *præiudicatum est*, antecessionem durationis, non dignitatis significare.

8 *Probatur ex Dama.* Deinde eadem opinio ex Damasc. probatur: nam 2. de fide c. 22. post medium definiens consilium, quod præcedit electionem inquit, *deliberat enim quispiam rem aliquam aggredi debeat, necne: mox id, quod melius, conducibiliusque futurum sit, expendit, & iudicium dicitur, postea afficitur ad id quod consilium censuit, comprobat, & amplectitur, & tunc γνώμη, hoc est, sententia vocatur. Etenim, si ita iudicet, vt tamen ad id, quod iudicatum est, minime afficiatur, hoc est, minime illud amplexetur, sententiæ nomen id minime obtinebit: iam vero post affectionem* (nempe quam vocauerat γνώμην seu sententiam) *existit electio*. Quod si electio non semper sequeretur iudicium de meliori, nō diceret Damascenus absolute iudicium esse de meliori, & post iudicium esse affectionem, hoc est, consensum amplectentem id, quod iudicatum est, & post affectionem esse electionem: constat enim de eodem, in quod voluntas consensit post iudicium, esse postea electionem. Demum Eustratius in cap. 2. lib. 6. Ethicor. in illa verba, *quare moralis, &c.* ait: *electio siquidem, cum vis appetitiua sit, appetitus etiam est, consultatiuus vero, quia præcedente consultatione operatione sua fungitur, ac melius peiori anteponitur.* Cum igitur electio sit opus appetitus consultatiui, sequitur, id quod melius est, peiori ab electione anteponi. In quem sensum Gregor. Nyssenus lib. 5. philosophiæ cap. 4. prope finem dixit, *quia vero non omnia, quæ opinamur, nobis placent, nec in opus deducere cupimus, tunc electio, & eligibile fit id, quod ex consilio præiudicatum est, cum assumpserit appetitum.* Verbum enim *præiudicatum* sine dubio denotat, vt supra admonuimus, id quod consultatione, & sententia antepositum alteri est.

Cæterum, vt prædictam sententiam ratione confirmemus, quædam obseruatione digna præmittenda sunt. Primo quidem hic non esse controuersiam de voluntate, quando ei proponuntur duo fines contrarij, vt delectabile ex vna parte, & honestum ex alia, vel duo fines honesti, vel duo denique delectabiles: nam inter eos non est electio neque, consultatio, sed voluntas, aut propositum quod scholastici intentionem vocant: consultatio enim, seu electio aut est de medijs vtilibus ad aliquem finem, aut de ipsa materia singulari, qua finis, qui secundum se volitus est, contrahi debet, vt disputat. 41. cap. 1. explicuimus. Quæstio igitur proposita est de medijs ad aliquem finem, an supposita intentione finis, & propositis duobus medijs possit voluntas eligere id, quod æquale alteri, aut minus vtile iudicatum est. 9 *Primū obseruandū.*

De finibus autem iuxta doctrinam traditam prima parte disputatione 98. capit. 7. & quam trademus in hac 1. 2. disputatione 128. capit. 5. dicendum est illum finem ad se trahere voluntatem, non qui per iudicium iudicatus est melior, hoc enim non requiritur, sed qui simplici propositione, aut enuntiatione proponitur efficacius, neque enim cum quis mouetur a delectabili, intellectus semper iudicat id esse melius, quam honestum, sed si iudicat, & enuntiat aliquando, satis est enuntiare illud esse delectabilius, quam sit oppositum, quod est honestum, in quo non est deceptio, quia intelligitur de delectabili sensui, vt disputatione illa explicabitur. Sufficit autem ad hoc, vt voluntas prosequatur potius delectabile, & relinquat honestum, efficacius illud ab intellectu proponi, in quo est quidem defectus, licet non error, vt eo loco videbimus. 10

Secundo notandum est, controuersiam propositam non tantum esse de electione mediorum, quæ distinguuntur ab ipso fine, vt descissione venæ, aut potione ad sanitatem, in quibus est sola bonitas vtilitatis ad finem, sed etiam de materijs singularibus, quibus contrahitur finis, & in quibus reperitur bonitas ipsius finis, vt de cibo, & potu in hac, vel illa proportione ad finem temperantiæ: vt enim diximus disputatione 41. capit. primo consultatio, & electio non solum est de medijs priori modo, sed etiam de materia singulari finis: quare sicut consultatione possunt proponi duo media, sic etiam duæ materiæ sub eodem fine in consultationem venire. *Secūdo obseruandū.*

Tertio notandum est, electionem proprie non esse alicuius medij, quod iudicatur vnicum ad aliquem finem, sed debere esse vnius medij vtilis ad finem comparati, & collati cum alio medio. Quocirca medium, quod eligitur, sub duplici respectu eligitur, & quatenus vtile est ad finem, & quatenus confertur cum alio medio, qua ratione dicitur electio esse eius, quod præiudicatum, vel præconsiliatum est, ita vt particula *præ* denotet non ordinem iudicij præcedentis voluntatem, sed ordinem iudicij præferentis vnum medium alteri. Quod vero aliqui recentiores conantur defendere electionem, cum vnicum tantum est medium, abutuntur plane nomine electionis, si presse, & proprie loqui velint, vt ex definitionibus superius allatis constat, & docet Sanct. Thom. quæst. 15. artic. 3. ad 5. 11 *Tertio obseruandū.*

Obijciet aliquis id, quod inquit Aristot. 3. Ethicor. cap. 3. his verbis, *atque si per plura posse fieri videtur, per quod illorum facillime, optimeque fiet, perquirunt: sin per vnum, quonam modo per illud fiet:* vbi consultationem, ac proinde electionem referre videtur ad vnum medium, per quod fiat id, quod vt finis proponitur. *Obiectio.*

Respondeo, Aristotelem loqui de consultatione, quando est vnicum medium, hoc est, vnica res assumenda vt medium, illa tamen diuerso modo seruire potest, & tunc dicit esse consultationem de vnico medio, quomodo per illud fiet id, quod proponitur, alioquin, si vnica res esset medium, & vnico tantum modo seruire posset ad finem, non esset consultatio circa illud, ac proinde nec electio. *Solutio.*

Ex his

Ex his notationibus prædicta sententia ratione manifeste confirmatur.

12 *Probatur iam ratione primũ efficaciter.*

Primum, quia electio non potest esse, nisi ex iudicio consultationis, iudicium autẽ consultationis nõ potest esse de minori, aut æquali bono, ergo nec electio de minori, aut æquali bono poterit esse. Porro autem electionem non posse esse, nisi ex iudicio, constat ex definitione ipsius: est.n. secundum Arist. Niss. & Damasc. appetitus eius, quod præiudicatũ est, & sicut sine consultatione eligere nemo potest, ita etiam, neque sine iudicio, iudicium autem consultationis nunquam esse de æquali, aut de minori, patet, quia intellectus ex consultatione solum colligit, & iudicat id, quod melius est, neq. enim inter æqualia per consultationem concludit hoc esse sequẽdum, nec inter inæqualia id, quod minus est, cũ videt esse minus. Dices, saltem cum videt intellectus vtrumq; medium esse æquale, post consultationem feret sententiam, & iudicium de vtroq; tanquam de vtili, vt, quod voluerit voluntas, eligat, & tunc, sicut non deest iudicium, non deerit electio. Huic tamen responso obstat manifesta ratio: nam consultatio de medijs non est solum ad inuestigandum, an vtilia sint: hoc.n. inuestigari potest, quando est vnicum tantum medium, de quo non est proprie consultatio, quia non est collatio cũ alio, sed consultatio etiam ad hoc tendit, vt duo, aut plura media inter se, & cum fine cõferat, & de vno iudicet esse præ altero eligendum, eo quod duo simul eligẽda non sunt, ergo quousque videat alterum præstare, non feret sententiam, & iudicium. Demum voluntatem non posse eligere contra iudicium rationis, ex ipsa definitione electionis patet: est enim electio voluntas eius quod præiudicatum est: id autem, quod minus vtile est, non est præiudicatum, ergo contra iudicium rationis non potest voluntas minus vtile eligere.

13 *Secũda ratio efficax.*

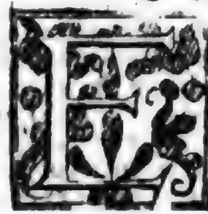
Præterea eadem sententia monstratur, quia minus vtile, etiamsi absolute, & secundum se bonum, & vtile sit, tamẽ comparatione facta cum magis vtili, sub hac ratione malum quoddam formaliter est: cumq; consultatio de medijs cõparate inter ipsa procedat, & iudicium de altero comparate etiam fiat, & sub hac collatione voluntati eligendum proponatur, si eligeretur id, quod minus est, formaliter vt malum eligeretur, & præterretur maius. Hæc posterior ratio solum probat, non posse eligi mediũ, quod minus est, electione, quæ fit comparate, de æquali autem nõ probat, sed de vtroque prior ratio procedit. Et quidem, qui semel fateretur, non posse esse electionem medij minus vtilis, facile etiam concederet, non posse eligi medium alteri æquale. Vtraq; vero ratio non modo probat de medijs quæ a fine distinguuntur, sed etiam de materia singulari, in qua bonitas finis inuenitur, vt quoties in consultationem venerit duplex materia, ea solũ eligatur, quæ melior iudicata fuerit, si homo velit in proposito finis permanere. Eadem deniq; opinio ex solutionibus argumentorũ oppositæ magis ac magis cõfirmabitur.

14 *Ratio aliorum ad id probãdum friuola.*

Hæ sunt rationes efficaces huius sententiæ. Recentiores tamen nonnulli, qui eam sequuntur, hoc modo eam probant, vt voluntas eligat alterum medium ex duobus, indiget imperio rationis, quod explicari solet hoc modo, *Elige hoc*: cum autem adest tale imperiũ in alteram partem, etiamsi illa sit medij secundum se minus vtilis, iam per imperiũ efficitur pars illa melior, & præstantior, & ita, cum fertur voluntas in illã, non fertur in minus bonum, sed in maius. Hæc tamẽ ratio friuola satis est. Primum, quia imperium non præcedit electionem, sed potius sequitur illam, vt q. 17. ar. 3. videbimus: quodsi imperium aliquando præcedit aliqua electionem, hoc tantum est per reflexionẽ quandam, & sic ante electionẽ illam, quam præcedit imperium: est alia electio, nempe futuræ electionis, vt cum quis eligit se eligere, & ita redit eadẽ difficultas, an voluntas moueri possit in partem minus vtilem. Præterea licet præcedere imperium electionem, ob id non redderetur magis vtile medium, & ita eligeretur minus vtile comparate, quod est falsum, vt probatum est.

Dissoluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT III.



Ex eisdem fundamentis, quibus nostra opinio confirmata est, facile quoque poterunt dissolui argumenta prioris sententiæ.

15 *Soluitur testimoniũ August.*

Ad primum sumptum ex auctoritate August. de duobus hominibus eãdem pulchritudinem mulieris spectantibus, &c. Respondeo, etiã si fieri posset, vt vnus eorum consentiret, alter non consentiret, quod verum ita sit, an non 1. p. disp. 98. c. 7. tractatum a nobis est; inde tamen nullum in præsenti quæstione sumi potest argumentum. Primũ quidem, quia casus ille non est de duob. medijs æqualiter propositis, sed de eodẽ fine æqualiter duobus hominibus proposito. Diximus autem præcedenti cap. aliam esse rationem duorum finium, qui vt æquales proponerentur, & duorum mediorum eodẽ modo propositorum: nam ex finibus non appetitur vnus comparate cum alio, sed absolute. Præterea nostra sententia intelligitur de duobus medijs eidem homini propositis ad eundem finem, & inter se collatis, vt alterum eorum comparate eligi non possit, nisi melius iudicetur. Aug. autẽ loquitur de eodem fine duobus hominibus eodem modo proposito, quo casu ille, qui sequitur talẽ finem non sequitur eum comparate cum æquali alio, aut meliori, & ita Aug. loquitur de libertate quoad exercitiũ in eodem homine, & reducit eam in voluntatem, quæ in eo consistit, vt possit homo eundem finem sequi, & nõ sequi: at vero præsens difficultas est de duobus medijs eidem homini æqualiter propositis, & de libertate quoad specificationem, quæ in eo posita est, vt possit hoc medium, vel illud eligere. Quare primum argumentum friuolum est.

16 *Ad authoritatẽ Bernardi Respondetur.*

Ad secundum sumptum ex auctoritate Bernardi dico ipsum eo loco solum docere voluisse, voluntatem aliquando operari contra rationem rectam quæ rectũ proponit, & nunquam sine illa operari, quia voluntas semper habet sibi comitem rationem, etiamsi peccet homo: semper enim adest rectæ conscientiæ iudicium retrahens a peccato, & ad virtutem inuitans: hoc autẽ prouenit ex eo, quod efficacius ei proponitur id, quod delectabile est, & cõtra rectam rationem. Cæterum Bernard. non loquitur de consultatione mediorum, nec docet id, quod recta, aut præuia ratione proponitur vt vtilius medium, aliquando a voluntate repudiari eodem perseuerante iudicio de quo nostra est controuersia.

Solutio primæ rationis ex aliorum sñia.

Ad primam vero rationem eiusdem sententiæ respondent nonnulli, potuisse quidem Deũ facere mundum meliorem, quam fecit, & eodem modo res singulas meliores, tamen ex suppositione, quod mundũ decreuit facere, fecisse eũ, qui summe decebat bonitatem suam, & sapientiam, & hoc modo putant primæ rationi fieri satis. Ego tamen non satis intelligo hanc solutionem: nam si, vt 1. p. disp. 107. c. 1. ostendimus potuit Deus facere alium mundum, & meliorẽ ac perfectiorem, quam hunc, quem fecit, sequitur, cum ab æterno per electionem decreuit hunc facere, nõ decreuisse id, quod melius erat, ex quo videtur sequi, hominem eodem modo ex duobus medijs posse etiam relicto meliori minus vtile eligere.

Nõ placet.

Porro autem Deum fecisse id, quod summe decebat suam bonitatem faciendo id, quod decreuerat, facta semel suppositione, quod hunc mũdum facere decreuerat, nihil aliud est, quam facta suppositione, non potuisse alium mundum efficere: quod sane non tollit difficultatem argumẽti propositi. Quare ego respondeo, diuersam esse rationem Dei, & hominis in electione: nam quamuis Deus dicatur eligere creaturas, quas facere decreuit (quia omnis creata bonitas comparatur cũ diuina tanquam medium cum fine) sicut homo eligit medium vtile ad aliquem finẽ, & quamuis Deus eligat vnã creaturã reiecta alia, quã nõ vult producere: tñ homo semper eligit

17 *Vera solutio auctoris.*

e duobus medijs per cõsultationem propositis vnum comparate cum alio, hoc est, quia prælatum est alteri per iudicium consultationis, vt patet ex definitione: at vero Deus non eligit vnam creaturam comparate cum alia, quam eligit, sed quamlibet absolute. Fateor quidem, Deum cognoscere vnam creaturam relate ad aliam, ad quam refertur, sed dico, Deum non eligere vnam creaturã comparate cum alia, quia iudicium diuinum non proponit vnam creaturam vt potius eligendam, quam aliam, sed simpliciter proponit bonitatem cuiusque. Hoc autem discrimen nascitur ex eo, quod Deus absque vlla indigentia eligit, nos autem semper ex indigentia eligimus, & ita cum ad consultationem procedimus, ad hoc tendimus, vt melius inueniamus: & ideo perseuerante eodem iudicio, quo aliquid vt melius iudicatum est, ita homo eligit melius, vt non possit minus eligere. Deus autem inuariato iudicio quia idẽ in ipso semper est, potest minus, & maius eligere: quare cum eligit id, quod melius est, non ideo potius eligit melius, quia melius est, cum possit ex eodem iudicio etiam minus eligere: nos autẽ, cum eligimus potius id, quod melius est, quia melius est, non possumus ex eodem iudicio non eligere id, quod melius est: alioqui non diceremur potius eligere melius, quia melius est, sed quia volumus illud, sicut possemus velle aliud.

Deum non eligere unã creaturam comparate cum alia.

18 Idem, quod diximus de homine eligente, dicẽdum est de Angelo, si velit e duobus medijs propositis vnum præ alio eligere: nam quamuis in consultatione rerum naturalium non discurrat, discurrit tamen in consultatione rerum supernaturalium, & absq; discursu etiam potest media inter se conferre, & vnũ prę altero eligẽdum proponere. Quodsi Angelus, aut etiam homo eligant aliquod medium absolute, non comparate, solum quia vtile est, non quia alteri prælatũ, tunc sane possunt eligere id, quod minus est, sed de hoc non est controuersia.

De homine & Angelo eligente eadẽ est ratio.

Dissoluitur secunda ratio.

Secunda ratio, quæ contendit probare, tolli libertatem electionis ex consultationis iudicio, si non potest voluntas eligere id, quod proponitur, non minus, facile dissolui potest, quia secundum nostram sententiam aperte manet libertas. Primum quidem quoad exercitium, quia potest homo cessare a voluntate finis, & ita etiam ab intellectione cuiusque medij, supposita autem libera intentione, non posse voluntatem non eligere, vt in aliquo casu seq. cap. concedere debemus, non satis est, vt dicamus ex iudicio rationis tolli libertatem nostram, quoad exercitium: Deinde manet libertas quoad specificationem, quia potest voluntas nullum medium eligere ex ijs, quæ proposita sunt: ex quo fiet, vt rursus inquirat intellectus, aut de eisdẽ medijs nouas rationes vtilitatis, aut alia noua media, & ita saluatur libertas quoad specificationẽ, quæ in hoc consistit, vt hoc potius, quam illud eligatur. Ad hoc autem nõ requiritur nouum medium inquirere, sed hoc ipso, quod voluntas, quæ libera est, nullum medium eligit ex ijs, quæ proponuntur, & manet in proposito finis, naturaliter intellectus incipit inquirere. Nam quemadmodum hoc ipso, quod voluntas appetit finem, & in proposito illius manet absque alio iudicio, quod circa media præcedat, & dicat bonum esse mouere intellectum ad cõsultandum de medijs, stati in incipit intellectus consultare de illis, quousq; perueniat ad iudicium, & sententiam, & ad hoc intellectus excitatur a voluntate finis, ita etiam cum voluntas ex medijs propositis nullum eligit, & nihilominus perseuerat in proposito circa finem, naturaliter excitatur intellectus absque alio impulsu volũtatis, vt denuo de medijs consultet, nam vt infra videbimus q. 14. art. 6. intellectus nunquam desistit a consultatione, donec inueniat primum medium, quod placeat volũtati, & ab ea eligatur, ergo in nostra sententia non sola libertas quoad exercitium sed etiam quoad specificationem illæsa manet: quodsi nõ possit inueniri in medio minus vtili alia ratio maior, quam in alio, tunc perinde se habet voluntas circa illud mediũ, supposita intentione, sicut circa vnicũ medium, de quo dicemus infra: quomodo autem maneat libertas circa finem, etiamsi voluntas nunquam moueatur, nisi ab obiecto, quod efficacius proponitur, diximus 1. p. disp. 98. c. 7. & iterum dicemus in hac 1. 2. disp. 128. c. 5. Quomodo autem ex hoc non sequatur, posse Angelum cognoscere voluntatis affectum, etiamsi cognoscat propositionẽ medij magis vtilis ad finem, manifestum est, quia hoc etiam supposito iudicio, potest voluntas nullum eligere, & a voluntate ipsa finis, & mediorum cessare. Cæterum, quare non possit Angelus cognoscere determinationẽ affectus nostri, cum semper sequamur id, quod efficacius proponitur, ostendimus 1. p. disp. 210. cap. 3.

Quo in electione maneat libertas.

19 *Notandũ.*

Obijciunt tamen nonnulli, ex hac nostra doctrina sequi, libertatem voluntatis in eligendo prouenire ab intellectu, & non esse ipsi voluntati natiuam, & propriam. Respondeo, libertatem etiam aliquo modo pendere a ratione: nam nisi ratio posset obiecta indifferenter, & ad vtrumuis proponere, non esset in voluntate libertas. Quocirca communiter dici solet, libertatẽ formaliter esse in voluntate, radicaliter vero in intellectu. Denique S. Tho. in hoc art. plane docet, ideo hominem libere eligere media, quia ratio potest inuenire in vnoquoque aliquid boni, & aliquid mali.

Obiectio.

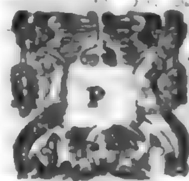
Solutio.

20 Ad tertiam rationem dico, medium minus vtile absolute, & in se esse quidem bonum, comparatũ tamen cum maiori esse malum, quia comparate habet defectum aliquem, & quia electio debet esse medij comparate, ideo nõ potest esse de minori, quia esset de malo, Aug. vero loco ibidem allegato solum contendit contra Manichæos nullam substantiam secundum se esse substantialiter malam, etiamsi comparatione melioris videatur mala, vt patet in exemplis allatis: dicebat enim Manichæus aliquas substantias secundum se esse malas substantialiter ex eo, quod nobis essent nociuæ. Cæterum negare non possumus, nec Aug. negauit, aliquas substantias esse nobis disconuenientes ratione effectus, & hac ratione nõ posse a nobis appeti. Quare cum medium quæratur a nobis vt conueniens ratione vtilitatis, si aliquod apprehendatur cõparatione alterius, vt minus bonum, & vtile, non poterit eligi a nobis comparate, eo quod sub hoc respectu habet rationem mali, hoc est, disconuenientis, vt probatum est.

Dissoluitur tertia rõ.

Supposito efficaci proposito, seu intentione finis, homo ex necessitate eligit vnicum medium.

CAPVT IIII.



21 Ostquam aliquis voluntate efficaci proposuit sibi finem aliquem consequendum, & plura media ipsi occurrunt, nemo dubitat esse ei liberum eligere, hoc, aut illud medium neq; necessariũ esse eligere vnum illorum, etiam perseuerante proposito, & intentione circa finem eo modo, quo superius explicatum est. Cæterum, si vnicum tantum esset medium, cõtrouersia aliqua inter Scholasticos est, an necessarium sit velle illud medium ad consequendum finem. Recentiores nonnulli affirmant, adhuc in eo casu non necessario eligi medium illud: voco autem electionem latiori significatione, nam presse, & proprie electio est inter plura media, vt supra diximus. Probãt autẽ primo, quia si electio sequeretur necessario, non esset meritũ nouum in ea præter meritum, quod fuit in proposito finis: verbi causa, si quis habeat intentionem placendi Deo, & ex hac voluntate seruet præceptum occurrens, quia videt sibi hoc esse vnicũ, & necessarium medium, nihil nouiter mereretur: & eodem modo arguere licet in malis operibus, quæ assumũtur vt media prauæ intentionis: hoc autem videtur absurdum. Secundo, experimento compertum est, ęgrotum efficacissime desiderare sanitatem, & tamen licet iudicet,

Status quæstionis.

Probãt rationes.

Secundo.

cet vnicum, & necessarium medium ad hūc finem abscissionem membri, non vult illam eligere permanente ad huc desiderio, & proposito sanitatis. Tertio, volūtas creata solum potest pati necessitatem a summo bono clare viso, ergo non potest necessario allici a medio vnico, quod nō est summum bonum. Pro hac sententia referri solent nominales, eam tamen apud eos inuenire non potui: imo OKam plane docet oppositum, vt inferius videbimus.

Tertio.

21 Mihi tamen semper placuit sententia eorum, qui asserunt, præmisso semel proposito seu intentione finis necessariam esse electionem vnic medij: sic docet OKam in 1.d.1.q.6. circa medium, idem omnino tradit S.Thom in hoc art. ad 1. & 2. si attente legatur, & Conr. in eisdem solutionibus, & recentiores homiltę communiter: colligitur etiam ex eodem S. Thoma supra q 10. art. 2. ad 3. & 1.p.q.82. art. 2. Ratione autem sic probatur. Quoties intellectus iudicat in obiecto esse omnem rationem boni, & in exercitio non potest apparere vlla ratio mali, necessario quoad exercitium fertur voluntas in obiectum, vt supra disp. 16.c.2. dictum est: supposita autem intentione, & voluntate efficaci finis, in medio vnico, & in electione illius non potest apparere ratio mali: ergo electio talis medij necessario sequitur intentionem. Porro autem non posse in vnico medio, & eius electione apparere aliquam rationem mali, patet, quia quamuis medium illud absolute consideratū alias sit difficile, & malum, & in desiderio illius medij absolute considerati possit apparere ratio mali, tamen nec in medio relato ad finem, nec in desiderio illius potest esse, aut apparere ratio mali, supposita voluntate, & intentione finis: namq; vnicum illud medium ad talem finem habet omnem rationem vtilis, cum sit vnicum: quamuis autem difficile sit, & aliunde malum, hæc tamē malitia non est medij, quatenus medium est: nec enim est malitia inutilitatis ad finem, quare omnis alia malitia perseuerante proposito finis superari necessario debet, aut cessandum est ab intentione.

Ocam.

Supposita intētione finis necessaria est vnus medij electio secūdū veriorē sententiam.

S.Thom. Conrad.

Ratione probatur efficaciter.

22 Porro, quæ sit efficax voluntas finis, de qua hactenus loquuti sumus, colligitur ex dictis disp. 42. cap. 3. Nonnulli affirmant, idem esse efficacem voluntatem, & absolutam, falluntur tamen, vt ibi diximus, quia omnis voluntas, etiam simplex, & inefficax, absoluta est, & in obiectum absolute cōsideratum fertur. Alij vero docent, efficacem voluntatem esse intensam, ineffcacem autem remissam. Quo pacto videtur loquutus Aug. lib. de grat., & libero arbitrio cap. 7. cum distinguit robustam voluntatem, & paruam. Cæterum hoc modo non satis explicatur, quæ sit efficax voluntas, potest enim esse aliqua voluntas admodū intensa circa impossibile iudicatū impossibile, & intensior multo, quā sit aliqua efficax circa possibile. Præterea Christus intense nolebat mori, cum tristabatur de morte, non tamen voluntate efficaci oppositum desiderabat, & in eo, qui proijcit merces in mare, idē omnino contigit, & tamen voluntas illa intensior circa impossibile efficax esse non potest, vt disp. illa cap. 4. ostensum est. Fateor quidem ex eo, quod interdum voluntas aliqua complacentiæ crescat in intensione, prout nimc, vt voluntas tandem eliciat efficacem effectum, & propositum, tamen ratio efficacis voluntatis non est formaliter posita in intensione. Augus. vero appellat robustam voluntatem efficacem, quæ est principium operis, nec vllo impedimento retardatur, quę quamuis ex eo, quod sit intensa, interdum sit efficax, & non retardetur, diuersum tamen omnino est esse intensam, & esse efficacem. Est igitur efficax voluntas illa, quæ fertur in rem prout in executione, nempe, quando non tantum placet res secundum se, sed etiam placet omnino illam exequi: inefficax vero illa est, quæ nō omnino tendit ad executionem, sed aut est sola cōplacentia rei secundum se abstractæ ab executione, aut si aliquo modo tendit ad rē prout in executione, quia etiam prout in executione explicet, retrahitur tamen ab executione per aliam cōtrariam cogitationem, & sic non omnino tendit ad rem in executione, nec effectum habet, non ratione impedimenti extrinseci, sed ex ipsa, quia cogitatione alia retardatur, & quamuis inefficax voluntas hoc modo æquiualeat efficaci, quæ reuera habet effectum, in hoc vt malitiam habeat ab opere exteriori deriuatā, vt disp. 111. c. 3. in fine diceremus, tamen quod ad præsens attinet institutum, talis voluntas dicenda est inefficax. Colligamus igitur, perseuerāte efficaci intentione, & proposito circa finem, necessario debere eligi vnicum medium, si vnicum tantū est, aut intentionem efficacem, quæ omnino ferebatur in executionem, & adeptionē finis, debere mutari in aliam inefficacē, quæ retardetur ob difficultatem medij, nec tendat oino ad executionē, & consequutionem finis.

Quæ dicatur efficax volūtas finis secūdū aliquos.

Efficax voluntas non est idē quod intensa voluntas.

23 *Volūtas efficax, & inefficax secūdum auctorem.*

Conclusio ratiocinationis.

Ex hac vero doctrina facile diluuntur argumenta prioris opinionis. Ad 1. dicimus, eum qui ex voluntate finis efficaci eligeret vnicum medium, habiturū nouum meritum bonum aut malum, si in medio esset bonitas, aut malitia propria distincta a bonitate, aut malitia finis, nec.n. ad hoc, vt sit nouum meritum in electione medij vnici, requiritur noua libertas post intentionē finis, sed sufficit eadem libertas, quæ supponitur in intentione finis, dummodo in ipso medio sit peculiaris ratio bonitatis, aut malitiæ, quia liberum solum est fundamentum necessarium boni, & mali moralis, nec ad multiplicandam malitiam, aut bonitatē, requiritur multiplicatio liberi, siquidē in eodem actu indiuiduo, & libero vnica libertate potest esse duplex ratio peccati. Quodsi in medio vnico ad finem non esset peculiaris ratio malitiæ, aut bonitatis, quæ sumitur ex peculiari ordine ad naturam rationalem, sed sola esset in eo ratio bonitatis, aut malitiæ ex ordine ad finem, non esset in electione illius peculiare meritum. 25

Solutio primæ rationis oppositæ sentent.

Ad secundum respondeo, eum, qui conuictus esset se non posse vllo alio medio consequi sanitatem, nisi abscissione mēbri, eo ipso quod nollet eligere illud medium, desstiturum necessario ab intentione efficaci sanitatis, & eam fore mutandam in desideriū, & voluntatem quandam inefficacem, quę difficultate medij retardaretur, vt non tenderet ad finē in executione omnino, sicut antea: quodsi aliquādo permaneret efficax volūtas, ideo esset quia maneret credulitas aliqua, seu opinio cum spe consequendi salutem alio medio. Tertij vero argumenti solutio ex ratione superius posita patet, quia in illo medio reperitur omnis ratio boni, & in exercitio eligendi illud, non simpliciter, sed supposita tali voluntate, & ita non mirum, si supposita ea, non possit non eligi: quod vero dicitur communiter, nullum bonum creatum, sed tantum summum, & increatum clare visum necessitatem imponere quoad exercitium voluntati, intelligendum est absolute, non ex suppositione alterius prioris voluntatis.

Soluitur secūda ratio.

Dissoluitur tertia ratio.

QVÆSTIO XIIII.

De consilio, quod electionem præcedit, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de consilio. Et circa hoc quæruntur sex.

ARTICVLVS I.

Vtrum consilium sit inquisitio.



AD primum sic proceditur. Videtur, quod consilium non sit inquisitio: dicit enim Damasc. quod consilium est appetitus, sed ad appetitum non pertinet inquirere, ergo consilium non est inquisitio.

2.2. q. 9. art. 5. cor. et 3. dis 35 q. 2. q 1 co. li. 2. ethic. cap. 22.

Præterea

Præterea, Inquirere intellectus discurrentis est, & sic Deo non conuenit: cuius cognitio non est discursiua, vt in primo habitum est, sed consilium Deo attribuitur dicitur enim ad Ephes. 1. quod operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, ergo consilium non est inquisitio.

1.p. q.14. art.7.

Præterea. Inquisitio est de rebus dubijs sed consilium datur de his quę sunt circa bona certa, secundum illud Apost. 1. ad Cor.7. De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do: ergo consilium non est inquisitio.

lib. 5. c.5. cir. prim.

Sed contra est, quod Greg. Nyssenus dicit, Omne quidem consilium quęstio est, non autem omnis quęstio consilium.

Respondeo dicendum, quod electio sicut dictum est, consequitur iudicium rationis de rebus agendis: in rebus autem agendis multa incertitudo inuenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubijs, & incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione præcedente, & ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis. & hęc inquisitio consilium vocatur: propter quod Philosophus dicit in 3. Ethic. quod electio est appetitus præconsiliati.

quæst.13.

Ad primum ergo dicendum, quod quando actus duarum potentiarum ad inuicem ordinantur, in vtroque est aliquid, quod est alterius potentiæ, & ideo vterque actus ab vtraque potentia denominari potest. Manifestum est autem, quod actus rationis dirigentis in his, quæ sunt ad finem, & actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se inuicem ordinantur, vnde, & in actu voluntatis, quæ est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo, & in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis sicut materia: quia consilium est de his quæ homo vult facere, & est sicut motiuum: quia ex hoc, quod homo vult finem, mouetur ad consiliandum de his, quæ sunt ad finem, & ideo Philosoph. dicit in 6. Ethic. quod electio est intellectus appetitiuus, vt ad electionem vtrumque concurrere ostendat, ita Damasc. dicit quod consilium est appetitus inquisitiuus, vt consilium aliquo modo pertinere ostendat, & ad voluntatem, circa quam, & ex qua fit inquisitio, & ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum, quod ea, quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui inuenitur in nobis sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus. Sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiæ vel iudicij, quæ in nobis prouenit ex inquisitione consilij, sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet: & ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur: & secundum hoc Damasc. dicit, quod Deus non consiliatur, ignorantis enim est consiliari.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum est, & spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium, vel carnalium hominum: & ideo de talibus consilia dantur.

Conclusio est, *Consilium est inquisitio quædam.* Circa literam articuli nihil est notandum præter ea, quæ sequenti disputatione dicemus.

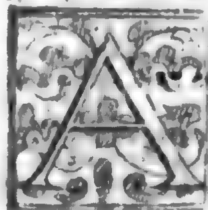
An necessarium sit iudicium compositionis circa obiectum, vt voluntas circa illud operetur.

DISPVTAT. XLIIII.

Necessarium esse iudicium compositionis, vt voluntas operetur, Recentiores varie existimant. cap.1.
Prior pars probabilioris sententiæ. cap.2.
Posterior pars probabilioris sententiæ. cap.3.
Dissoluuntur argumenta primæ sententiæ. cap.4.

Necessarium esse iudicium compositionis, vt voluntas operetur, Recentiores varie existimant.

CAPVT I.



Nequam controuersiam propositam examinemus, breuiter præmittendum est, quo pacto differant consilium, & iudicium. Primo igitur nota, inquisitionem se habere vt genus respectu consilij, nam inquisitio tam in speculatione posita est, quam ad praxim refertur: ac proinde esse potest eorum, quæ non sunt in nostra potestate. Consilium autem solum est practicum, & ita solum est eorum, quæ sunt in nostra potestate, sicut docet Arist. 3. Ethic. cap.3. & Gregor. Nyssen. 5. philosophiæ cap.5. vbi hoc modo distinguit consilium, & quæstionem. 1 *Discrimen inter inquisitionē, & consilium.*

Secundo notat Caietanus in hunc articulum, & tres sequentes, consilium esse inquisitionem cum iudicio conclusionis, vt ita cōstituat in integro syllogismo practico: colligit autem ex solutione 2. & 3. huius art. Verum oppositum expresse docet S. Thom. in corpore huius articuli, cum asserit, iudicium esse post consilium. Idem plane affirmat Damasc. 2. de fide cap.22. Nyssenus autem idem sentit lib.5. philosophiæ cap.4. circa finem, cum ait, consultationem esse in iis, quæ adhuc quæruntur, hoc est, de quibus adhuc non est lata sententia, & iudicium, sed clarissime Arist. 6. Ethic. cap.9. vt videbimus, infra disp.49. c.p.5. Et quidem si nomina græca, quibus vtuntur Arist. Damascenus, & Nyssenus, attendamus, diuersum est consilium a iudicio, nam quod latine reddimus consilium, græce dicitur βουλεύω, seu βουλή, hæc autem nomina non significant iudicium, & decretum, sed consultationem, & inquisitionem, quæ nondum ad iudicium peruenit, sed in inquisitione adhuc versatur, & de hac loquitur Arist. & alij cum ipso allegati. Iudicium autem, seu sententia idem est latinis, quod græcis γνώμη, quę nondum includitur in consultatione, sed cōsultatione elicitur. Cæterum nomen consilium non raro vsurpatur a latinis pro iudicio ipso elicito per consultationem: definitur enim a Cicerone secundo de Inuentione hoc modo, *Consilium est aliquid faciendi, non faciendi ve excogitata ratio.* *Caiet. Quid si cōsilium secundū Caiet. Non placet eius sententia.* 2 *Definitio consilij.*

Tertio

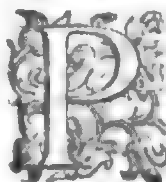
Consilium ad duas pertinere facultates. Tertio obseruandum est, consilium, seu consultationem ad duas facultates pertinere, sicut etiam pertinet electio, nempe ad intellectum, & voluntatem, ordine tamen contrario: nam electio substãtialiter pertinet ad volũtatem, cum sit actio eius elicita, sed connotat ordinem ad rationem consultantem, vt disp. 41. cap. 2. expositum est: consilium vero substantialiter pertinet ad intellectum, quia est actio ab eo elicita: habet tamen ordinem ad voluntatem, a qua mouetur intellectus, vt consultet. Hoc sensu dixit S. Thom. in corpore art. *voluntas prebet materiam consultationi*, quòd ita accipiendum est, non quia voluntas moueat ad singularem materiam in ijs, aut alijs medijs, sed quia ex intentione finis mouet ad inquirenda media in genere: voluntas enim per intentionem vult consequi finem, quem non nisi per media consequi potest.

3 *Prima sententia recẽtiorum.* His præmissis, in præsenti controuersia variant Recentiores. Quorundam sententia est, semper esse necessarium iudicium compositionis, & practici intellectus vt voluntas operetur, quòd explicatur his verbis *fac hoc, ama hoc*, quinimo affirmant, non modo nõ sufficere simplicem apprehensionem boni, aut mali extra enunciationem, verum etiam non satis esse iudicium enunciationis, quo solum affirmatur, aliquid esse bonum, aut malum, quodque explicatur his verbis, *bonum est sequi virtutem*, nisi adsit iudicium illud practicum per modum imperij, quòd supra diximus. Simplicem autem apprehensionem non sufficere, probant *Probatur primo auctoritate S. Thom.* primo ex S. Thom. supra quæst. 9. art. 1 ad 2. vbi docet ex sola apprehensione non moueri voluntatem, sicut nec sola imaginatione mouetur appetitus, nisi adsit æstimatio, ac si dicat, nisi adsit opinio facultatis, quam vocant æstimatiuam. Idem docet in 2. d. 2. q. 2. art. 1. Secundo probant ex Arist. 3. de anima cap. 3. text. 154. vbi ita loquitur, *Præterea, cum opinamur aliquid malum esse, atque terribile continuo perturbamur: similiter,*
4 *Deinde auctoritate. Aristot.* *& cum opinamur quidpiam esse tale, vt in illo sit confidendum: at cum imaginamur talia, perinde afficimur, atque si in pictura eadem spectaremus.* opinio autem non est in simplici apprehensione, sed in iudicio aliquo compositionis, & cap. 7. text. 30. loquens de motu ad *Secundo.* operandum, qui est a voluntate, ita scribit, *Atque, cum bonum, aut malum esse dicit affirmando, vel negando, tunc* *Ratio.* *fugit, aut prosequitur.* Quasi dicat, non fugit, aut prosequitur, antequam affirmatio sit, vel negatio: hæ autem non sunt in simplici apprehensione, sed in compositione, & c. 9. tex. 46. docet, voluntatem non moueri ab speculatiuo, aut contemplatiuo, sed a practico intellectu: in practico autem intellectu certe non est *Confirmatur tãdem ratione.* simplex apprehensio. Tertio eadem sententia ratione probatur hoc modo, si sola apprehensio sufficeret sine iudicio compositionis, & diuisionis, quacunque apprehensione possemus tristari, aut delectari, timere, & sperare, quod experimẽto constat esse falsum: nam sine opinione hæ operationes esse nequeunt. Imo vero possemus odio habere beatitudinẽ, quia possemus apprehendere hanc propositionem, *Beatitudo est mala*: hoc autem fieri nequit, signum igitur est, solam apprehensionem non sufficere, vt moueatur voluntas, sed requiri iudicium compositionis, quod quidẽ quia esse non potest de illa propositione, *Beatitudo est mala*, ideo non possumus odisse beatitudinem.

5 *Secũda sententia recẽtiorum.* Alij vero Recentiores affirmant, simplicem apprehensionem aliquando sufficere, aliquando vero requiri iudiciũ compositionis, seu diuisionis, & simplicem apprehensionem non sufficere, vt voluntas operetur: vt autem explicent hanc sententiam, distinguunt ex S. Thoma, & Caietano infra quæst. 30. artic. 3. duplex genus concupiscentiæ: quædam enim concupiscentiæ dicuntur naturales, quædam vero rationales, putant autem recentiores prædicti, *Concupiscẽtiarum aliæ naturales aliæ rationales.* concupiscentias naturales eas vocari a S. Thoma, & Caietano loco citato, & ab Aristotele 3. Rhetoric. cap 11. quæ in nobis oriuntur ex simplici apprehensione obiecti, eas vero rationales, quæ procedunt ex ratiocinatione, & deliberatione aut formali, aut quam vocant virtualem, quæ per modum habitus ex præteritis actibus manserit. Hac præmissa distinctione, dicunt ad actum voluntatis siue naturalem, siue liberum, in quo voluntas agit propter finem, requiri iudicium ex parte intellectus: ad actus vero, in quibus voluntas non se agit sed agitur, sufficere solam apprehensionem obiecti conuenientis sine iudicio compositionis. Porro agere se in *Agere se in finem quid sit in hac sñia.* finem, vel agere propter finem, dicunt nihil aliud esse, quam voluntatem ferri non tantum in finem conuenientem, sed etiam in ipsam conuenientiam finis, agi autem in finem nihil aliud esse, quam voluntatem ferri in finem conuenientẽ, & non in ipsam conuenientiam finis: nam ideo bruta aguntur in finem, & non se agunt in finem, nec propter finem operantur, quia licet cognoscant rem, quæ est finis, esse conueniẽtem, tamen non cognoscunt conuenientiam ipsam. Hinc inferunt voluntatem, qua quis se agit in finem, non posse esse sine iudicio, quia vt voluntas se moueat in finem, debet intellectus cognoscere non tantũ finem conuenientem, sed etiam conuenientiam finis: hęc autem sine iudicio cognosci non potest. Posse autem voluntatem moueri sine iudicio, quando tantum agitur in finem, cognito solum fine conuenienti, probãt, quia appetitus brutorum potest moueri, & appetere obiectum conueniens sine iudicio compositionis; ergo multo melius voluntas.

Prior pars probabilioris sententiæ.

CAPVT II.



6 *Proponitur integre sñia authoris.* Probabilius mihi semper visum est primum, posse quidem voluntatem nostram moueri in obiectum sola simplici cognitione apprehensum sine iudicio compositionis: loquor autem non de voluntate Angelica, hanc.n. planum est moueri non præcedente compositione, quia Angelus non componit, & sine compositione iudicat esse aliquid, vel non esse: sed loquor de voluntate nostra, quæ in hac vita nihil iudicat esse, aut non esse sine compositione in intellectu. Addo deinde, quamuis sufficiat simplex apprehensio boni, aut mali ad aliquod genus appetitus, ad aliquod tamen requiri iudicium compositionis. *Prima pars docet posse voluntatem nostram ferre in obiectum simpliciter apprehensum.* Priorem partem huius sententiæ aperte docent Scot. in 2. d. 6. q. 1. ad 1. 2. & 3. Gab q. 1. ar 3. dub. 2. Maior q. 1. in responsione cuiusdam argumenti, in fine quęst. Marsil. in 2. q. 16 ar. 1. Holcot in 2. q 3. & recentiores Thomistæ præcedenti cap. commemorati, qui sequuntur secundam sententiam, cum quibus in hac parte conuenimus. Porro autem Scotum hanc priorem partẽ nostræ sententiæ tradidisse, legenti ipsum manifestum erit: illum tamen nonnulli recentiores absque fundamento alio modo interpretantur, vt solum sentiat ad actum complacentiæ simplicis in voluntate sufficere simplicem apprehensionem obiecti, nec requiri iudicium compositionis, quo iudicetur obiectum possibile, aut impossibile, dicuntque ex hoc non negare Scotum necessarium esse iudiciũ compositionis, quo iudicetur, vtrum expediat complacere in tali obiecto sic apprehenso, an non. Cęterum cum hoc iudicium reflexum ex consultatione nullus hactenus, nec ipse Scot. dixerit esse necessarium, scilicet, vtrum expediat complacere in tali obiecto, nec ne, sed omnes plane doceant apprehensionem, aut iudicium de solo obiecto esse necessarium, vt volũtas illud amet, & Scotus aperte dicat, ex simplici obiecti apprehensione moueri posse voluntatem in obiectum: plane efficitur, Scotum hanc priorem partem nostrę sententiæ aperte tradidisse: eam vero docuit, vt defenderet potuisse dæmonem peccare appetitu æqualitatis Dei secundum essentiam sine errore in intellectu, quia potuit peccare sine

re sine iudicio compositionis, vt nos late sumus prosequuti 1.p.disp.234.cap.2.

7 *Probatur ratione.* Iam vero prædicta pars nostræ sententiæ probatur hac ratione, sola apprehensio boni conuenientis, aut disconuenientis, quæ fit per sensum, sufficit in nobis, & in brutis, vt appetitus amet, aut odio habeat id, quod proponitur, vt omnibus manifestum est, ergo sufficiet etiam sola simplex apprehẽsio obiecti per intellectum, vt voluntas illud amet, aut odio habeat: neque enim minus potẽs est obiectum intelligibile simpliciter apprehensum per intellectum, vt alliciat voluntatem, quam obiectum sensibile, vt per simplicem etiam apprehensionem attrahat appetitum. Porro intellectum hoc præstare sensui, quod possit de obiecto intelligibili iudicare in compositione, & diuisione, non obstat, quo minus ante tale iudicium per simplicem apprehensionem possit voluntas moueri in obiectum cognitum. Cæterum, cum dicimus solam simplicem obiecti propositionem sufficere, vt voluntas aliquid appetat, non intelligimus quodcunque genus obiecti sic apprehensi posse mouere voluntatem, sed illud tantum quod vt conueniens, aut disconueniens apprehenditur: quod genus apprehensionis in sensu ad æstimatiuam facultatem pertinere, communiter dicunt philosophi.

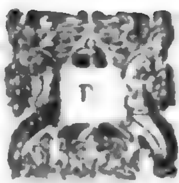
Impugnatur prima opinio in eo quod dicit imperiũ esse necessarium ad actum voluntatis. Deinde, quod dicebat prior opinio, necessarium esse in quouis actu dictamen illud per modum imperij, *fac hoc*, & non sufficere iudicium enunciationis absq; ea insinuatione, quæ dicitur imperium, aperte falsum est. Et primum experimento ipso confutari potest: quotidie enim experimur mille affectus delectationis, & tristitiæ absque eo, quod dicat intellectus, delectare, aut tristare. Deinde, quia cognitio solum requiritur ex parte obiecti, vt conditio, tam in voluntate, quam

8 in appetitu animali, sicut ostendimus disp.2.c.2. ergo semel repræsentato obiecto conueniente, aut disconueniente, non est necessarius alius actus compositionis, & iudicij, nedum imperij, quod explicatur per verba illa, *fac hoc*, siquidem in brutis videmus moueri appetitum repræsentato obiecto simplici apprehensione absque alio imperio. Postremo, quia dictamen illud *fac hoc*, habet rationem imperij, vt disput.49. ostendemus, & aduersarij fatentur, imperium autem non præcedit omnem actum voluntatis, imo non potest præcedere vllum actum præter vsum, nisi per reflexionem quandam, vt ostendemus q.17.art.3. Itaque electio, & intentio circa finem, & media priores sunt, quam imperium: quod si imperium præcedit vsum circa idem obiectum, circa quod fuit electio, parum refert: hic enim actus imperij, si aliquis est, solum ponitur post affectum deliberatum etiam circa media ad exequendum id, quod electum est, ergo circa omne obiectum potest præcedere electio, & intentio ante dictamen illud *fac hoc*, & hæc circa priorem partem nostræ sententiæ.

Posterior pars probabilioris sententiæ.

CAPVT III.

Secunda pars vera sententia dicit iudiciũ compositionis requiri ad actus aliquos voluntatis.



Posterior pars nostræ sententiæ erat, iudicium compositionis, aut diuisionis ad aliquos actus voluntatis requiri, tametsi ad omnes non sit necessarius, vt hactenus probatum est, in qua parte nobiscum conueniunt recẽtiores Thomistæ, qui secundam sententiam sequuti sunt: in assignandis tamen actibus, ad quos dicunt requiri huiusmodi iudicium, dissentiunt. Quocirca, prius quam explicemus, ad quos actus iudicium requiratur, quid in eorum sententia nobis non probetur, paucis ostendemus: atque imprimis existimo frustra ab eis adduci diuisionem illam S.Thom. & Caiet. concupiscentiæ, nempe concupiscentiæ naturalis, & rationalis. Hæc enim diuisio non ita assignatur a S.Thom. & Caiet. vt alia concupiscentia nascatur ex simplici apprehensione, alia vero ex iudicio compositionis, sed in vtroque genere reperiri potest concupiscentia, quæ oriri possit ex simplici apprehensione, & quæ procedere debeat ex iudicio compositionis, vt inferius patebit. Prædicta vero diuisio sumpta ex Arist. 3. Ethic.cap.11. & 1.Rhetor. cap.11. a S.Tho. & Caiet. sic intelligitur, vt illa concupiscentia dicatur animalis, quę fertur in id, quod est conueniens naturæ animalis, sicut est cibus, & potus: alia vero sit rationalis, quę fertur in id, quod apprehenditur tantum per rationem vt conueniens, cum tamen id non respiciat naturam animalẽ, quod est proprium hominis, qui excogitare potest varias res, vt cõuenientes, non quidem vitæ animali, vt animalis est, quæ in operibus tantum nutritionis, & sensus consistit, sed quæ sint conuenientes homini alia ratione, quatenus homo est, non solum secundum rectam rationem, sed absolute: in vnoquoque vero ex his duobus generibus interdum sufficit simplex apprehensio, interdum requiritur iudicium compositionis, vt inferius videbimus. 9 *Aristot.*

Cum vero dicunt, tunc solum requiri iudiciũ compositionis, quando homo se mouet in finem, quando vero agitur in finem non requiri, nec satis explicant, quid sit mouere se in finem, & agi in finem, nec sufficientem regulam nobis assignant. Primum quidem dicunt, agere se in finem nihil aliud esse, quam ferri in ipsum finem, & in ipsam conuenientiam finis: agi vero in finem esse ferri in finem conuenientem, non tamen in ipsam conuenientiam. Ego vero non satis intelligo, quo pacto possit affectus aliquis ferri in finem conuenientem, vt conueniẽs est, quin feratur in ipsam conuenientiam: cum enim conuenientia, quæ est bonitas, sit ratio formalis obiecti voluntatis, non potest non esse ratio volendi, & simul volita, sicut color simul est ratio videndi, & videtur: atqui mouere se in finem, vt communiter a philosophis, & Theologis definitur, non est ferri solum in aliquod bonum delectabile, aut honestum propter se, sed ex illa voluntate finis eligere etiam media ad illum finem per consultationem, quòd proprium homini est: nam quamuis bruta moueantur ad finem, quia appetunt delectabile, vt delectabile est, cuius bonitas est bonitas finis, tamen, quia non cognoscunt proportionem mediorum cum ipso, nec eligunt aliquod medium gratia ipsius, ideo non dicuntur seipsa mouere in finem. Tũ etiam, quod dicunt voluntatem ferri non posse in ipsam conuenientiam finis sine iudicio compositionis, falsum est. Nam, vt supra dicebam, nunquam voluntas, aut appetitus fertur in finem conuenientem, quin etiam feratur in ipsam conuenientiam, frequenter autem fertur in finem ex sola simplici apprehensione ipsius. Adde, quòd licet solius hominis esset ferri in ipsam conuenientiam finis, aut rei, quæ est finis, non ideo requireretur iudicium compositionis, siquidem ipsa conuenientia simplici apprehensione cognita non minus mouere posset, quam ipse finis conueniens. 10

Quocirca in hac re existimo, ita philosophandum, primo quidem, vt in omni electione medij ad finem semper debeat præcedere iudicium compositionis. Primum in electione vnius medij præ alio manifestum est esse iudicium hoc, quando consultatio præcessit, nam per consultationem necessario colligitur conclusio, in qua est iudicium compositionis, & diuisionis. Deinde, quando eligitur aliquod vnicum medium ad finem, vel vnum præ alio sine consultatione, quòd etiam accidere potest, vt dicemus art.4. quia tamẽ nullum medium eligitur nisi cum ordine ad finem, & collatum cum eo, & in tali collatione necessario est compositio, ideo electio etiam absque consultatione semper oritur ex iudicio compositionis: 11 *In omni electione medij præcedere debet iudiciũ compositionis.*

Secundo existimo, spem, & timorem, etiamsi versentur circa finem, hoc est, circa res propter se appetibiles, *Spem, & timorem non posse esse sine iudicio rationis.*

biles, aut quæ propter se odio habeantur, non posse esse sine iudicio compositionis, & diuisionis. Primum quidem probatur de spe, quæ vno modo differat a simplici desiderio, quia desiderium est de bono futuro sine opinione futuri, spes autem est cum opinione, & credulitate, quo fit, vt cessante opinione, & credulitate cesset affectus spei, etiam manente desiderio, vt in ijs, qui vltimo supplicio afficiendi sunt: opinio autem non est nobis sine iudicio compositionis, & diuisionis. Deinde idem probatur de timore quia timor est de futuro malo, quod creditur futurum, nã si quis apprehendat malum sine opinione, quod sit futurum, potest quidem ipsum odio habere, timere autem illud nequaquam potest, credulitas autem non est in nobis sine compositione. At dices, etiam belluæ timent, cum vident aliquem locum, in quo sibi antea aliquid mali
12 accidit. Respondeo hunc affectum non esse in ipsis proprie timorem futuri mali, siquidem ipsæ non apprehendunt futurum, sed illud, quod vident, ex memoria præterita apprehendunt vt malum præsens, & quadam displicentia fugiunt.

Alijs affectibus moueri potest volũtas ex simplici apprehẽsione.

Tertio censeo, alijs affectibus posse moueri voluntatem etiam in finem concupiscentia tam animali, quam rationali, prout a nobis vtraque superius explicata est, non præcedente iudicio compositionis, & diuisionis, non solum affectibus sine libertate insurgentibus sed etiam liberis, in quibus possit esse meritum bonum, & malum: qua ratione diximus 1. p. d. 234. cap. 2. potuisse Angelum peccare appetitu æqualitatis Dei secundum naturam ex sola simplici apprehensione absque vllo errore. Posse autem esse affectum liberum sine iudicio compositionis, patet, quia libertas non oritur ex discursu, nec ex iudicio compositionis, sed ex indifferentia, qua proponitur obiectum sub ratione boni, aut mali: hæc autem indifferentia accidere potest sine discursu, & compositionis iudicio, vt manifestum est, ex qua voluntas potest cohibere affectum, vt rursus inueniatur aliqua ratio boni, aut mali in obiecto.

Dissoluuntur argumenta primæ sententiæ.

CAPVT IIII.

Ad testimoniũ S. Tho. respõdetur.

Reliquum est, vt argumenta primæ sententiæ, quæ solum supersunt, diluamus. Ad primum testimonium, quod erat S. Tho. respondeo, eo loco eum non docere voluntatem moueri ex solo iudicio compositionis: nam de hoc ne verbum quidem habet, sed solum inquit, voluntatem moueri non posse apprehensione rei terribilis sine æstimatione aliqua disconuenientis, æstimatio autem non necessario postulat iudicium compositionis, siquidem in brutis etiam reperitur, quę non componunt, sed in eo consistit, vt res non tantum apprehendatur prout secundum se terribilis,
13 sed etiam prout disconueniens ipsi cogitanti: sic enim solum excitare potest aliquem affectum displicentiæ, & odij sine vlla compositione, sicut etiam in brutis, in quibus nulla est compositio.

Satis sit auctoritati Arist.

Ad secundum testimonium, quod erat Arist. 3. de anima c. 3. fatemur eum dixisse, necessariam esse opinionem, vt perturbemur imaginatione rei terribilis, id tamen non dixisse de quouis affectu displicentiæ, sed de affectu timoris, quo solemus perturbari, ad quem diximus requiri opinionem, & iudicium compositionis. Idem asseruit de actu confidentiæ, qui est spes, vt sine opinione esse non possit, id quod nos etiam ingenue fatemur. Cum vero non est opinio, dixit perinde nos habere comparatione rei terribilis, ac si eam depictam in tabula videremus: quod ita intelligendum est, non quia non possit sine compositione esse aliqua displicentia rei secundum se, siquidem, & bruta sine opinione compositionis fugiunt id, quod vt disconueniens apprehendunt, sed quia ea, quæ in tabella depicta videmus, quantumuis terribilia, nunquam timemus, sicut etiam nunquam res depictas speramus. Quis autem neget, sine opinione sæpius nos affectu complacentiæ detineri in rebus fictis, & sola apprehensione cogitatis, vt in dignitatibus, honoribus, &c. cum nulla prorsus est spes, aut opinio, & in malis similiter affectu displicentiæ immorari, tametsi absque vllo timore?

Ad aliam auctoritatem eiusdem Arist. respondetur.

Ad tertium: quod erat eiusdem Arist. ex 3. de anima cap. 7. Respondeo, verum esse, tunc voluntatem prosequi, aut fugere obiectum propositum, cum intellectus affirmat, aut negat, quod sane fit compositione, aut diuisione, ob id tamen non negare Aristotel. posse etiam aliter moueri, tum etiam dico, esse aliquos affectus voluntatis, qui necessario pendent ex affirmatione, & negatione intellectus, & de his posse etiam intelligi Aristotelem.

Ad tertiã auctoritatem respõdetur.

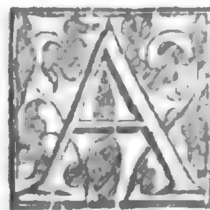
Ad quartum testimonium, quod erat eiusdem Arist. ex cap. 9. lib. 3. de anima, respondeo, eum non negasse 14
interdum moueri, & excitari in voluntate aliquem affectum ex cõtemplatione, & speculatione, hoc enim experimento compertum est: tum etiam, vt probauimus supra disp. 11. c. 1. visio clara Dei est operatio speculatiua intellectus, & tamen est principium delectationis de ipso Deo, & amoris amicitiæ erga ipsum: neque enim, vt voluntas delectetur de Deo in patria, aut ipsum amet, requiritur iudicium practicum, quo intellectus dicat bonum esse delectari, aut amare: quis enim non videat, satis esse ipsam bonitatem Dei in se visam, vt voluntas de ipsa delectetur, aut eam amet? solum igitur dixit Arist. voluntatem non moueri ad aggrediendum aliquod opus sine practico intellectu, quia hoc ipso, quod mouetur ad opus, intellectus de ipso opere cogitat, in quo iam practicus est, cum hoc tamen non negat, posse moueri voluntatem affectu efficaci ad opus externũ ex sola simplici apprehensione operis sine iudicio compositionis, & diuisionis, de quo solum est nobis nunc controuersia.

Dissoluitur ratio.

Postremo denique ratio adducta pro prima sententia nihil habet momenti, nam quamuis dicamus affectum voluntatis oriri posse ex simplici apprehensione, non proinde asserimus, ex quacunque simplici apprehensione nasci posse, sed ex ea solum, qua rem apprehendimus vt bonam, aut malam, conuenientem, aut discon
uenientem nobis. Porro quod subdebatur in argumento, posse apprehendi beatitudinem vt malam, & ita odio haberi, friuolum est. 15
Primum quidem, quia si posset vt mala apprehendi, quis dubitaret asserere, posse etiam odio haberi, ita vt, si requireretur dictamen illud imperij, posset etiam intellectus dicere, *odio habe beatitudinem?* nam circa malum tale dictamen esse non repugnaret. Deinde quis dicat per modum adhuc simplicis apprehensionis cogitari posse beatitudinem tanquam malum? nec enim minus repugnat, ipsam rationem boni apprehendi vt malum, quam ipsam rationem beatitudinis, de cuius ratione est cumulus omnis boni, vt malam apprehendi.

ARTICVLVS II.

Vtrum consilium sit de ijs, quæ sunt ad finem.



AD secundum sic proceditur. Videtur, quod consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine, quæcunque enim dubitationem habẽt, de his potest inquiri, sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, & non solum de his quæ sunt ad finem, cum igitur

2.2. q. 33. a. 1. ad 2. & q. 47. a. 1. ad 2. & 3. d. 35. q. 2. a. 4. q. 1. co. et 3. Ethic. cap. 8.

igitur

igitur inquisitio circa operabilia, sit consilium, videtur, quod consilium possit esse de fine.

Præterea. Materia consilij sunt operationes humanæ, sed quædam operationes humanæ sunt fines, vt dicitur in primo Ethi. ergo consilium potest esse de fine.

Sed contra est quod Gregor. Nyssen. dicit, quod non de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium.

Respondeo dicendum, quod finis in operabilibus habet rationem principij, eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem, ex fine sumuntur, principium autem non cadit sub quæstione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione: vnde cum consiliũ sit quæstio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem: tamen contingit id quod est finis, respectu quorũdam ordinari ad alium finem, sicut etiam id quòd est principium vnius demonstrationis est conclusio alterius: & ideo id quod accipitur vt finis in vna inquisitione, potest accipi vt ad finem in alia inquisitione, & sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod accipitur vt finis, est iam determinatum. vnde quandiu habetur vt dubium non habetur vt finis, & ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum quod de operationibus est consilium inquantum ordinantur ad aliquem finem, vnde si aliqua operatio humana sit finis, de ea inquantum huiusmodi non est consilium.

Conclusio. Conclusio est, *Consilium non est de fine, sed de ijs solũ, quæ sunt ad finem.*

De doctrina articuli.

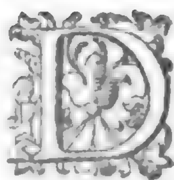
DISPVTAT. XLV.

Explicatio doctrinæ ex mente recentiorum quorundam. cap. 1.
Vera explicatio doctrinæ articuli, & Aristotelis. cap. 2.
Diluuntur difficultates in 1. cap. allatæ. cap. 3.

Explicatio doctrinæ ex mente recentiorum quorundam.

CAPVT I.

1 *Consilium esse de ijs, quæ sunt ad finem.*


Doctrina huius articuli est Aristot. 3. lib. Ethi. cap. 3. Nysseni 5. philosophiæ cap. 5. Damasc. lib. 2. de fide ca. 22. cum ait, *Ad finem spectat id, de quo consilium capitur:* quam sane doctrinam ex Scholasticis amplectuntur cum S. Thom. in hoc art. Conrad. & recentiores Thomistæ, Ricard. in 3. d. 38. art. 2. q. 1. & Durand. in 2. d. 25. q. 1. & quanquam ea verissima est, multas tamen difficultates habere videtur, quas hic paucis subijciam. Primo quidem apud ipsum S. Thom. ipse enim supra q. 6 art. 2. sic ait, *Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberãs de fine, & de his, quæ sunt ad finem moueri in finem, vel nõ moueri.* Concedit itaque S. Doct. deliberationem versari non circa ea solum, quæ sunt ad finem, sed etiam circa ipsum finem, deliberatio autem idem est, quòd consultatio, aut iudicium consultationis. *Obiectio ex verbis S. Thomæ.* Secundo est difficultas in re ipsa, quia possunt alicui proponi duo fines: vt autem vnum sequatur, & alium refutet, cum vtrumque sequi non possit, necessario debet prius cõsultare, & deliberare, præsertim, si aliquod dubiũ sit, vtrum illorum sequi oporteat: ergo de fine potest esse cõsultatio. *Secunda obiectio.* Tertio, quia prudentia, cuius proprium opus est consultare, non solum consultat de medijs virtutum, in quibus solum reperitur bonitas vtilitatis ad ipsam virtutem, sed etiam de materia ipsa propria virtutis, ac proinde de fine: bonitas enim virtutis in materia determinata est bonitas finis. *Tertia obiectio.* Porro autem consultationem etiam esse de materia propria virtutis, patet, quia prudentia non tantum inuestigat media ad seruandam temperantiam, verum etiam determinat per consultationem materiam conuenientem secundum mediocritatem temperantiæ.

2 *Sententia aliquorũ.* Nonnulli, vt prædictam difficultatem explicent, notant consultationem non esse inquisitionem solam, sed cum quadam collatione plurium inter se, & cum vno alio communi, ad quòd referantur: cumque duo fines inter se comparari possint, non tamen possint cõferri cum alio communi, ad quòd ordinem habeãt, quia finis non refertur ad aliud, ideo de finibus non posse esse consultationem. Horum tamen doctrina, & explicatio, quam prætenti adhibent difficultati, mihi non probatur, quoniam definitio, quam afferunt consultationis, ex ipsorum cerebro videtur conficta. Inquisitio enim, & consultatio teste Arist. 3. Ethi. c. 3. hoc solum differunt, quòd consultatio est de rebus, q̃ a nobis fiunt, & ita ad practicam pertinet intellectũ: at vero inquisitio etiam de alijs rebus esse potest, vt de lineis, & alijs figuris mathematicis verba Aristot. sunt, *Non autem omnis perquisitio consultatio est, Mathematicæ namque perquisitiones non sunt* (scilicet *consultationes*) *omnis autem consultatio est continuo perquisitio*: & nullam aliam differentiam inter eas Aristot. assignat. Inquisitio autem, etiamsi fiat inter aliqua, non debet necessario fieri cum ordine ad aliquid aliud commune, ad quod illa referantur, de quibus est inquisitio, ergo neque consultatio hoc modo fieri debet. Adde, quod prædicti Doctores hac sua explicatione idem omnino asserunt, atque si dicerent, de fine non est cõsultatio, cum asserant, non esse consultationem nisi de eo, quòd ordinatur ad finem: quare in hac sua ratione videntur petere (vt aiunt) principium. Quare nondum habemus causam, ob quam de duobus, aut pluribus finibus inter se nequeat esse consultatio.

Vera explicatio doctrinæ articuli, & Aristotelis.

CAPVT II.

Vera sententia dicit inquisitionẽ non esse de fine secundũ se.


Ego igitur existimo mentem Arist. & S. Thom. eam esse, vt consultatio, quæ est practica inquisitio, non sit de fine ipso secundum se abstracto à materia, sed aut de medijs vtilibus ad finem, in quibus non est formaliter bonitas finis, vt in propria materia, aut de varijs materijs pertinentibus ad finem secundum se volitum, eodem prorsus modo, quo disp. 41. cap. 1. diximus electionem non esse de fine secundum se abstracte considerato, sed aut de medijs, aut de materia, in

qua

qua bonitas finis contrahitur. Nam vt in artic.3.eiusdem quæstionis ex mente Arist.ostendimus, idem est eligibile,& id,quòd per consultationis iudicium alteri prælatum est, vt autem hoc explicemus, obseruandum est primum,ex mente Aristo. in eodem 3.Ethic. c.3.de non dubijs non esse consultationē,nec inquisitionem: nam harum vtraque circa materiam dubiam versatur, est enim ad inuestigandum id, quod ad huc incertum est. Quocirca Arist.3.Ethic. c.3.rectè dixit, *Atque circa exactas quidem scientias, & sufficientes non est consultatio,vt de literis: non enim ambigimus,quomodo literæ scribendæ sint:* & infra, *consultatio autem in his versatur, quæ plerunque quidem fieri possunt incerta tamen sunt, quoniam eueniunt modo, & in quibus est indeterminatio.*

De fine secundum se non posse esse dubitationem.

Deinde notandum est, de fine secundum se considerato, hoc est, de ratione boni appetibilis propter se considerati sine materia, nō posse esse dubitationem, aut saltem non posse esse practicam,sed speculatiuam tantum dubitationem, siue finis sit honestus, siue delectabilis tantum: hæc enim duplex ratio boni solum potest habere rationem finis: nam quamuis possimus dubitare, an hæc, aut illa res sit honesta,aut sit tātum delectabilis, quod tantum est cōsiderare has rationes finis contractas in materia singulari, tamen de ipsa ratione honesti, & de ipsa ratione delectabilis secūdum se abstracta à materia non potest esse vlla dubitatio, sed per se vtraque patet appetibilis: quod si circa has rationes aliqua dubitatio esse posset, solum esset speculatiua. Ego tamen non video, quomodo ad huc talis dubitatio de illis vllo modo esse possit.

4

De honesto in genere, & in specie eadem est ratio.

Tertio præmittendum est, rationem honesti secundum se abstractam à materia singulari posse considerari in genere, & in aliqua specie, neque enim solum apprehendimus honestatem secundum se, sed etiam honestatem temperantiæ, & quemadmodum de honestate secundum se nulla est dubitatio, sic etiam nec de honestate temperantiæ secundū se esse potest, si ipsa consideretur, vt finis per se appetibilis: nam si consideretur quasi medium ratione materiæ confuse saltem apprehensæ,de illa potest esse dubitatio ex ordine ad aliquem finem: dubitari enim potest, an ad profectum spiritualem in religione vtile sit exerceri in temperantia, an in alijs virtutibus: at vero de illa secundum se quatenus finis est propter se appetibilis non est consultatio, si qua vero difficultas, & dubitatio incidere potest, ex materia prouenit,in qua hæc ratio honesti,aut delectabilis inueniendā est: difficile.n. esse solet, an hæc materia in hac mensura, & proportione continere possit rationem illam honesti,aut temperantiæ,aut delectabilis,quā quærimus,aut ex duabus materijs quęnam illarum melius rationem illam finis contineat. Potest etiam dubitatio esse de medijs, quæ non continent,vt propria materia prædictam rationem honesti, aut delectabilis, sed continent vtilitatem ad talem finem, an sint vere vtilia ad tamen finem, tum etiam ex pluribus medijs quodnam illorum vtilius sit.

5

De fine secundum se non est consultatio.

Patet igitur ex dictis primum, de fine secundum se abstracto, siue honesto, siue delectabili non esse consultationem, quia de illo non est dubitatio: quocirca nec de fine hoc modo considerato potest esse prudentia,quia prudentiæ opus est consultatio, & iudicium, seu sententia ex cōsultatione deducta, nec aliud opus habet,vt videbimus infra disp.49. c.5.ex S. Thom.& Arist.& hoc sensu dixit S.Thom.2.2.quæst.47. art.6. finem non præstitui à prudentia, & Aristot.6.Ethic. c.12. circa finem ita scribit, *Etenim virtus quidem propositum ipsum efficit rectum, prudentia autem ea, quæ in illud perducunt,* per propositum intelligit intentionem affectus, quæ fertur in bonum secundum se abstractū à materia, per ea vero, quæ sunt ad finem, intelligit tam media vtilia ad finem, quam materiam, in qua reperitur bonitas finis: quodsi de fine secundum se esset consultatio,propositū circa finem hoc modo oreretur ex prudentia, quia cōsultatio opus prudētię est.

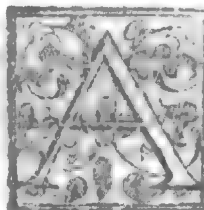
Consultatio nō tantum est de medijs, sed etiā de ipsa materia finis.

Deinde colligitur,consultationem non tantum esse de medijs vtilibus ad aliquem finem, in quibus nō est bonitas finis, vt in propria materia, sed etiam de ipsa materia finis, de qua diximus, disp.41.cap.1.esse etiam electionem, vt etiam expresse tradit Scotus in 3.dist.36. quæst.vnica. §. *Licet illud videatur:* qua re, cum ait Aristot.3.Ethic cap.3. *Consultamus autem non de finibus, sed de ijs, quæ ad fines ipsos perducunt:* per ea, quæ perducunt ad finem, non intelligit solum media vtilia,sed etiam ipsam materiam finis,sicut late ostendimus disput.illa 41.c.1.Rectè igitur addidit Aristot. nec medicum consultare, an sanet,nec Rhetorem,an persuadeat,nec gubernatorem,an rectis legibus instituat rempublicam: hi nanque sunt fines proprij abstracti à materia, de quibus non est consultatio, sed de medijs,& de materia finium. Hanc autem consultationem esse inquisitionem practicam, qua inuestigamus, an ratio honesti, aut delectabilis prosequenda reperiatur in hac materia, & an tale medium sit vtile ad talem finem, nemo est, qui ambigat: rectè ergo colligitur mens Aristot. & S. Thomæ ex ijs, quæ in hoc cap.præmisimus. 6

Diluuntur difficultates in 1.cap.allatæ.

CAPVT III.

Duran. & Ricar. falso dixerūt liberum arbitriū tantū esse circa media.



Ntequam difficultates diluamus, quas in 1.cap contra doctrinam articuli proposuimus, contra Durandum, & Ricardum admoneamus, etiamsi rectè senserint cum S.Thom. & Aristo.consultationem nō esse de fine, sed de ijs, quæ sunt ad finem,quod adhuc non rectè explicarunt, tamen plane similiter deceptos in eo, quod dixerunt, liberum arbitrium solum esse circa media, non circa finem. Quis enim negare audeat, voluntatem nostram libere etiam versari circa finem honestum, quantumuis abstractum, ita vt mereri possit,& circa finem delectabilem abstractum, ita vt possit peccare? meritum autem & peccatū sine libertate quoad exercitium non est. Et quamuis nemo possit virtutem abstracte consideratam sine materia, nec delectabile etiam à materia abstractum odio habere, potest tamen hoc obiectum non amare,quia nullum bonum nisi infinitum clare visum necessario quoad exercitium creatam voluntatem ad se trahit: patet igitur liberam voluntatem latius patere, quam electionem ex consultatione, & liberum arbitrium non solum reperiri in electione, sed etiam in voluntate circa finem.

7

Solutio primo orationis secundū aliques.

Iam vero ex doctrina prædicta facile diluj possunt argumenta 1.cap.adducta,quæ aliquam difficultatem in hac controuersia ingerere videbantur. Ad primū, quod sumptum erat ex S.Tho. respondent, aliqui,ipsum loqui solum de vltimo fine, qui est beatitudo,cū ait de fine,non esse consultationem: ob id tamen non negare,consultationem posse esse de alijs finibus particularibus, prout sunt media ad beatitudinem. Verū Sanctus Thomas,& Aristot.cum locis citatis aiunt,consultationem non esse de fine, plane loquuntur de omni etiam singulari fine sub ratione finis: nam de eo, de quo non potest esse electio,non potest esse consultatio,cum hęc duo ad idem referantur, de fine autem etiam singulari sub ratione finis non potest esse electio, ergo neque potest esse consultatio: & quidem Arist.exempla attulit de fine singulari, vt supra vidimus: medico enim dixit finem esse sanitatem,rhetori autem persuasionem,&c de quibus ipsi non consultant. Respondeo igitur,S.Thom.non dixisse absolute de fine,esse consultationem,sed posse aliquem deliberando de fine, & de ijs, quæ sunt ad finem, moueri in fine:cum dicit deliberando de fine,&c. intelligit,de-

libera-

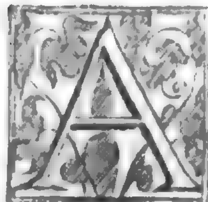
liberationem non esse de fine secundum se, sed de fine, prout subest, & comparandus est per ea, quæ sunt ad finem, non de ipso fine secundum se: vel sane per deliberationem potest hoc loco intelligi non consultatio, quæ est cum inquisitione, sed libera determinatio voluntatis ad vnam partem, quę quidem esse potest non tantum circa ea, quę sunt ad finem, sed etiam circa ipsum finem secundum se, vt proxime notatum est. Ad secundum dicimus, si duo proponantur fines, voluntatem posse alterum libere amplecti absq; consultatione de illis secundum se consideratis, & abstractis à materia, & de illis hoc modo non esse dubitationem, quæ sit per consultationem dirimenda, vt iam satis expositum est; libertas enim, vt diximus supra, non postulat necessario consultationem, sed indifferentiam ex parte intellectus proponentis obiectum. Tertij quoque argumēti solutio patet ex dictis: ostendimus enim, circa finē secundum se non versari prudentiam, ac proinde nec consultationem, bene tamen circa materiam propriam finis, quæ continet eius bonitatem, id quod tertium argumentum solum contendit.

Diluitur tertia obiectio.

ARTICVLVS III.

Vtrum consilium sit solum de ijs, quæ à nobis aguntur.

1.2.q.47. ar.2 co Et 3.d.35.q.2.ar 4.q.1 cor. & 3. Eth. lec.7.



AD tertium sic proceditur. Videtur quod consilium non sit solum de his quæ aguntur à nobis: consilium enim collationem quādam importat: sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt à nobis, pūta de naturis rerum: ergo consilium non solum est de his quæ aguntur à nobis.

Præterea. Homines interdum consilium quærunt de his, quæ sunt lege statuta: vnde & Iurisconsulti dicuntur: & tamen eorum qui quærunt huiusmodi consilium, non est leges facere: ergo consilium non solum est de his, quæ à nobis aguntur.

Præterea. Dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris euentibus, qui tamen non sunt in potestate nostra: ergo consilium non solum est de his, quæ à nobis fiunt.

Præterea. Si consilium esset solum de his, quæ à nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quę sunt per alium agenda: sed hoc patet esse falsum, ergo consilium non solum est de his quæ à nobis fiunt.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit. Consiliamur de his quæ fiunt in nobis, & per nos fieri possumus. *lib. 5. c. 5.*

Respondeo dicendum, quod consilium propriè importat collationem inter plures habitam: quod & ipsum nomen designat, dicitur enim consilium quasi considium, eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones, seu circunstantias considerare oportet: quas ab vno non facile est considerari, sed à pluribus certius percipiuntur, dum quod vnus considerat, alij non occurrit. In necessarijs autem, & vniuersalibus est absolutior, & simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem vnus per se sufficere potest: & ideo inquisitio consilij proprie pertinet ad contingentia singularia: cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, vt per se sit appetibilis sicut cognitio vniuersalium, & necessariorum, sed appetitur secundum quod est vtilis ad operationem: quia actiones sunt circa contingentia singularia: & ideo dicendum est quod proprie consilium est circa ea quæ aguntur à nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcunque, sed collationem de rebus agendis ratione iam dicta. *in corp. ar.*

Ad secundum dicendum, quod id, quod est lege positum, quamuis non sit ex operatione quærentis consilium: tamen est directiuum eius ad operandum: quia ista est vna ratio aliquid operandi mandatum legis.

Ad tertium dicendum, quod consilium non solum est de his, quę aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operationes, & propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris euentibus, inquantum homo per futuros euentus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad quartum dicendum, quod de aliorum factis consilium quærimus, inquantum sunt quodammodo vnum nobiscum, vel per vnionem affectus: sicut amicus solicitus est de his, quæ ad amicum spectant, sicut de suis, vel per modum instrumenti: nam agens principale, & instrumentale sunt, quasi vna causa, cum vnum agat per alterum, & sic dominus consiliatur de his, quæ sunt agenda per seruum.

Notationes circa Articulum.

COnclusio est, *Consilium proprie solum est circa ea, quæ aguntur à nobis*. Hæc conclusio est Aristotelis 3. Ethic. cap. 3. & Nysseni 5. philosophię cap. 5. & Damasceni 2. de fide cap. 22. parum post medium, vbi sic definit consilium, *Est autem consilium inuestigandi appetitio, quæ de ijs rebus agendis oritur, quarum penes nos est potestas*: cum dicit, *est appetitio*, non significat directe, &, vt aiunt, in recto esse ipsam actionem appetendi, sed quia pendet ex appetitione, & voluntate, ideo dixit esse appetitionem, sicut de electione diximus disputatione 41. cap. 2. aliquando definiri per intellectum appetitiuum, quia, etiamsi sit actus elicitus à voluntate, connotat peculiari ratione operationem intellectus. *Conclusio.* *Consilij definitio.*

9 Deinde notādum est, de rebus aliorum, quę ad nos non spectant, posse nos speculationis tantum gratia inquirere, vtrum recte hoc, an alio modo eorum ciuitates gubernentur: hæc tamen non est consultatio, neque conclusio huius inquisitionis est consiliū, nam tam consultatio, quam consilium sunt practici intellectus mouentis nos ad operandum. *Notandū.*

Postremo, circa solutionem tertij obserua doctrinā S. Thomæ, nempe opera amicorum duplici ratione posse cadere sub consultationem nostram. Primum, quatenus amicus censetur alter ego, & consequenter eius operationes propriæ reputantur. Deinde, quatenus amicus est instrumentum nostrarum operationū & eius opera nos vtimur ad aliquid, quod facere volumus, aut adipisci. Arist. tamen 3. Ethic. c. 3. vnicam solum *Dupliciter opera amicorum posse cadere sub consultationē nostram.*

solum assignauit causam, ob quam actiones amicorũ sub nostram consultationem cadere possint, his verbis, *Nam ea, quæ per amicos fiunt, per nos ipsos quodammodo fiunt: quippe cum principium sit nobis*. Et ego

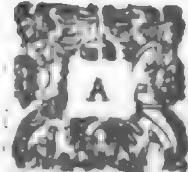
9 quidem vtranque causam, quam Sanctus Doctor assignauit, ad hanc vnam ita reducerem, vt primum per se non sufficiat. Nam quod ego reputem opera amici tanquam propria, nisi ea aliquo modo mihi coniungatur, vt principio, & per me aliquo modo fiant, non possunt cadere sub consultationem. Coniungi autem mihi possunt tanquam principio vno ex his modis, vel quia vti volo opera ipsius tanquam instrumento ad aliquem effectum, sicut vtor opera famuli, & ita famuli operationes cadunt sub consultationem meam, vel quia ob amorem erga ipsum vehementer

10 cupio omnia ei bene cedere, & vtroque modo suadeo amico hæc, aut illa opera, de quibus cœpi consilium: nam si mihi non coniungerentur hoc modo, nempe suasione, non dicerentur cadere sub meam consultationem: vnico igitur verbo id explicuit Arist.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum consilium sit de omnibus, quæ à nobis aguntur.

Et 3. d. 35. q. 2. art. 4. q. 1. cor. Et Ps. 19. Et 3. Ethicor. lec. 7.



AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod consilium sit de omnibus, quæ sunt per nos agenda: electio enim est appetitus præconsiliati, vt dictum est: sed electio est de omnibus, quæ per nos aguntur, ergo & consilium.*

Præterea. Consilium importat inquisitionem rationis: sed in omnibus, quæ non per impetum passionis agimus procedimus ex inquisitione rationis, ergo de omnibus, quæ aguntur à nobis, est consilium.

c. 3. in mt. lo. 5. *Præterea. Philosophus dicit in 3. Ethic. quod si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur per quod facillime, & optime fiat: si autem per vnum, qualiter per illud fiat, sed omne quod fit, fit per vnum, vel per multa, ergo de omnibus quæ fiunt à nobis, est consilium.*

Lib. 5. ca. 5. *Sed contra est, quod Greg. Nyssen. dicit, quod de his, quæ secundum disciplinam, vel artem sunt, operibus non est consilium.*

Respondeo dicendum, quod consilium est inquisitio quædam, vt dictum est: de illis autem inquirere solemus, quæ in dubium veniunt: vnde & ratio inquisitiua, quæ dicitur argumentum, est rei dubiæ faciens fidem: quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Vno modo, quia per determinatas vias proceditur adde terminatos fines, sicut contingit in artibus, quæ habent certas vias operandi, sicut scriptor non consiliatur quomodo debet trahere literas: hoc enim determinatum est per artem. Alio modo, quia non multum refert vtrum sic, vel sic fiat: & ista sunt minima, quæ parum adiuuant, vel impediunt respectu finis consequendi: quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio: & ideo de duobus non consiliamur: quamuis ordinentur ad finem, vt Philosophus dicit, scilicet de rebus paruis, & de his quæ sunt determinata qualiter fieri debent sicut est in operationibus artium præter quasdam coniecturales, ut Greg. Nyss. dicit, ut puta medicinalis, negotiatiua, & huiusmodi. *3. Ethi. ca. 2. lo. 5.* *Lib. 5. c. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod electio præsupponit consilium ratione iudicij, uel sententiæ: unde quando iudicium, uel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilij inquisitio.

Ad secundum dicendum, quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim iudicat, & ideo non oportet in omnibus, quæ ratione aguntur, esse inquisitionem consilij.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid per vnum potest fieri, sed diuersis modis: potest dubitationem habere, sicut & quando fit per plura, & ideo opus est consilio: sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

Notatio circa articulum.

Conclusio, Primũ observandũ.

COnclusio est, *De rebus paruis, & de ijs, quæ determinata sunt, qualiter fieri debeant, non est consultatio.* Pro huius conclusionis explicatione primum obserua, apud Aristot. non reperiri, an de paruis sit consultatio, sed 3. Ethic cap. 3. solum docet, de ijs, quæ determinata, & certa sunt, non esse consultationem. Addit etiam Arist. cum de magnis rebus consultamus, adhibere nobiscum alios ad consilium diffidentes propriæ consultationi, non tamen negat, imo supponere videtur, etiam de paruis rebus esse consultationem, sed ad eam alios non vocari. Cum igitur S. Thom. dicit, de paruis non esse consultationem, aut intelligit consultationem alicuius momenti, nec excludit omne genus consultationis, aut certe ideo dicit, non esse consultationem, quia cum quis iudicat parum referre hoc, aut illo modo rem fieri, aut medium hoc, vel illud eligi, nõ consultat, quodnam illorum magis expediat, sed id, quod primo occurrit, eo modo, & quo primo occurrit, assumit. Deinde obserua doctrinam S. Thom. in solu. 1 vbi docet latius patere electionem, quam consultationem, eo quod consultatio non est de certis. & determinatis. de his autem potest esse electio, siquidem electio nihil aliud est, quam assumptio vnius ad finẽ præ alio, hoc est, alio relicto: hoc autem accidere potest inter ea, quæ iam certa, & determinata sunt: quam sententiam recentiores Thomistæ ita defendunt, vt putẽt esse etiam Arist. 3. Ethic. cap. 3. 11

Secũda observandũ. 12

Obiectio ex Aristo. & alijs.

Enim vero prædicta opinio non tantum non est in Arist. eo loco, aut vsquam alibi, verũ etiam in eo ca. 3. oppositum plane docuisse videtur. Nam post mediũ cap. definiens eligibile sic ait, *Consultabile autem, & eligibile idem est: quod enim ceteris ex consultatione prætulimus, id eligibile est*: & cap. 2. in fine inquit, *At non omne, quod sponte agimus, est eligibile, sed id, cuius consultatio antecessit*: in eadem sententia est Nysse. lib. 5. philosophiæ c. 4. vbi ait *eligibile est, quod ex consilio decernitur*. Consilium vero apud Nyssen. est idem, quod consultatio, vt ex textu patet, & infra dicit, electionem esse mixtam ex consilio, hoc est, ex consultatione, & ex iudicio, & 13 appetitu, non quia hæc omnia directe pertineant ad electionem, sed quia, vt diximus dispu. 41. cap. 2. sine aliquo ex his non cõtingit electio, & infra subiungit, *Nullus autem decernit non prius consultans, neq; eliget non diiudicans*: cum dicit non dijudicans, idẽ est, quod non separans vnum ab alio per iudicium consultationis. Et Damas. lib. 2. de fide c. 22. dicit electionem fieri post

consultationem, & sententiam: si autem circa mediū determinatū posset esse electio, circa quod non posset esse consultatio, quia nulla de ipso dubitatio esse posset, nō esset idem eligibile, & consultabile, neq; idem esset eligibile, & id, quod per consultationem prætulimus, sed latius pateret eligibile, quam consultabile, ac proinde idem non essent: hac enim ratione idem Arist. 3. Ethic. cap. 2. in princ. dixit, *Electio itaque sponte nostra videtur fieri, non tamen est idem, quod illud, quod*

12 *sponte fit*: quare vero non sit idem, subiungit causam his verbis. *sed quod fit sponte, ad plura sese extendit, est enim cum pueris, & animalibus nobis commune*, ergo apud Arist. ea non dicuntur idem, quorum alterum magis commune est, & latius patet. Præterea, si electio esset circa ea, quæ determinata, & certa sunt, non esset verum, quod ait Nyssen. electionem esse mixtum quid ex appetitu, & consultatione, & electionem semper esse post consultationem, & iudicium.

Pro solutione notandum primū electionem nō esse vnius tantū medij.

Vt hanc litem inter S. Thom. & Arist. aliosque philosophos componam, notandum est primo, electionem non posse fieri, quando vnum tantum occurrit medium, & vno solum modo vtile ad finem, vt supra disput. 43. c. 2. diximus; alioquin ipso nomine electionis abutemur, siquidem electio est vnius præ alio assumptio: cum vero vnum tantum occurrit medium, & vno modo vtile, non potest esse assumptio vnius præ alio. Deinde obseruandum est, cum plura sunt media, & modi, sed iam determinatum est, & certum medium, & modus, posse quidem voluntatem absque consultatione, & inquisitione prosequi id, quod vtilius est, quia vbi cessat dubium, consultatio esse non potest, hoc tamen dupliciter potest voluntas efficere. Primū, comparate etiam ad id, quod minus vtile esse, iam certo constat, vt præ illo assumat id, quod vtilius

13 est, & voluntas vtilioris medij hoc modo iure optimo dici potest electio, est enim vnius præ alio assumptio. Quod autem tunc per discursum, & consultationem iudicetur vnum esse melius alio, vel id iam sit certū, & antea per consultationem determinatum, nihil referre videtur ad electionem: & hac ratione S. Tho. in hoc art. in prædicta solu. dicet posse esse electionem medij certi, & iam diu determinati, vt contingit in scientijs, & artibus. Deinde contingere potest, vt voluntas prosequatur medium certum, & determinatū siue respectu ad id, quod vt minus vtile iamdiu in arte, & scientia reiectū est, & hoc modo non est electio proprie, quia electio proprie debet esse inter duo media, vt minimum. Tunc autem vnicum medium censetur, quia vnum tantum certum, & determinatū est, quod sine respectu ad aliud assumitur, quia in nobis, qui per discursum intelligimus semper, aut fere semper ita contingit, vt quādo medium est certum, & determinatum, nec eget consultatione, vt vtilius appareat, non habeatur respectus ad alia media, quę minus vtilia, aut omnino inutilia iudicata certo iā sunt. Ideo recte dixit Arist. idem esse eligibile, & consultabile, indicans nunquam esse electionem sine consultatione, tametsi nō repugnet sine consultatione fieri, vt su-

Idem esse eligibili. et cōsultabile

pra diximus. Ex qua etiam doctrina optime defendere possumus in Christo electionem secundum primariam nominis impositionē, etiamsi in eo non fit consultatio, nec fuerit vnquam, quia quamuis non fuerit in eo cōsultatio de medio aliquo, eo quod omnia perspecta recte habuerit, & de illo nūquam dubitauerit: tamen quia omnia etiā habebat in prospectu, & actu

14 considerabat, eligebat id, quod vtilius erat comparate ad medium, aut inutile, aut minus vtile, idemque de Angelis dicendum videtur. Quare non erat, cur Damasc. lib. 2. de fide cap. 22. diceret in Christo Domino non fuisse electionem, quia in eo non fuit ignorātia: quomodo autem consultatio sit vnius medij, vt docet Arist. 3. Ethic. c. 3. explicuimus sup. disp. 43. c. 2.

Obiectio.

Postremo obseruandum est, quid velit Arist. significare 3. Ethic. c. 3. cum inquit, per consultationem aliquando quæri instrumenta, aliquando vsum instrumentorū. Quod sane imprimis difficile apparet, quia consultatio, & electio sunt de eodem obiecto, vt satis, superque dictum est, electio aūt nunquam est de ipsis instrumentis, nisi prout coniungenda sunt nobis me-

15 dia operatione: nā res supposito distinctę non cadunt sub electionem nostram, nisi vt media operatione nobis coniungenda sunt, operatio aūt, qua media instrumēta nobis debent coniungi, est vsus ipsorum instrumentorum. Respondeo, instrumenta coniungi nobis non medio vsu, sed media priori operatione, qua assumuntur a nobis, vt per illa operemur aliquid, gladium enim assumimus manu, & apprehensione manus ipsum nobis coniungimus, & deinde eo vtimur per motum ad scindendum: nihilominus non est alia consultatio de assumendis instrumentis, & de vsu instrumentorum, quia instrumenta eatenus vtilia iudicantur, quatenus eorum vsus nobis prodesse potest ad finem. Cum vero ait Arist. nos interdum consultare de instrumentis, interdum vero de vsu ipsorū, quo videtur significare aliquando instrumēta secundum se cadere

Solutio.

sub consultationem, sic est intelligendum, vt aliquando consultemus de ipsis instrumentis, & vsu ipsorum in vniuersali, absque eo, quod consultemus de vsu ipsorum speciali, & hoc est consultare de instrumentis per se sine vsu, nempe speciali. Nam, vt ait Eustratius in eum locum, medicus prius consultat, vtrū medicamento, an incisione vtendum sit, & vbi de incisione deliberando iudicauit, de instrumento postea consultat, quando ipso vti debeat; tunc aūt de vsu etiam ipsius vniuerse consultat, vbi autem quo instrumento vtendum sit, constat, tandem consultat, qua forma, & qua altitudine plaga sit adigenda, quod est de vsu instrumenti speciatim inquirere, & tunc dicimur, non tantū de instrumento, sed etiam de vsu ipso instrumenti cōsultare, ex quibus omnibus cōsultationib. vna solum elicitur conclusio, quam sequitur vna tantum electio.

ARTICVLVS V.

Vtrum consilium procedat ordine resolutorio.



AD quintum sic proceditur. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio: consilium enim est de his, quæ a nobis aguntur, sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositiuo, scilicet de simplicibus ad composita: ergo compositi consilium non semper procedit modo resolutorio.

Præterea, consilium est inquisitio rationis: sed ratio à prioribus incipit, & ad posteriora deuenit, secundum conuenientiorem ordinem: cum igitur præterita sint priora præsentibus, & præsentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum à præsentibus, & præteritis in futura, quod non pertinet ad ordinem resolutorium: ergo in consilijs non seruatur ordo resolutorius.

Præterea, consilium non est nisi de his quæ sunt nobis possibilia: vt dicitur in 3. Ethic. sed an sit nobis aliquid possibile perpenditur ex eo, quod possumus facere, vel non possumus facere, vt perueniamus in illud: ergo in inquisitione consilij à præsentibus incipere oportet. c. 3. paulo post princ. to. 5.

Sed contra est, quod Philo. dicit in 3. Ethic. quod ille consiliatur, videtur quærere & resoluere. c. 3. post medium to. 5.

Respon.

Respondeo dicendum, quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio, quod quidem, si sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius esse, non est processus resolutorius, sed magis compositiuus. Procedere enim à causis in effectus est processus compositiuus. Nam causæ sunt simpliciores effectibus, si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius vtpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resoluendo in causas simplices: principium autem in inquisitione consilij est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse: & secundum hoc oportet, quod inquisitio consilij sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo, quod in futuro intenditur, quousque perueniatur ad id, quod statim agendum est.

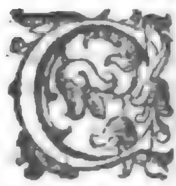
Ad primum ergo dicendum, quod consilium est de operationibus: sed ratio operationum accipitur ex fine, & ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio incipit ab eo, quod est prius secundum rationem, non autem semper ab eo, quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum, quod de eo quod est agendum propter finem, non quæreremus scire, an sit possibile, si non esset congruum fini: & ideo prius oportet inquirere, an conueniat adducendum in finem, quam consideretur, an sit possibile.

Explicatio articuli.

Conclusio.



Onclusio est, *Ordo consultationis est ordo resolutionis, seu resolutorius, non compositionis.* Appellat S. Doctor ordinem resolutorium eum, quem seruamus ab ijs, quę sunt priora secundum cognitionem, & posteriora secundum esse, qualis est ordo ab effectibus ad causas. Vocat autem ordinem compositionis eum, qui est ab ijs, quæ, sicut sunt priora secundum cognitionem, sic etiam sunt priora secundum esse, qualis est à causis ad effectus. Nam cum causæ sint simpliciores effectibus, qui à causis ad effectus procedit, videtur ad componendum effectus procedere, contra vero, qui ab effectibus ad causas, videtur resoluere composita, nempe effectus, in simpliciora, nempe in causas.

An consultatio procedat ordine resolutorio.

DISPVTAT. XLVI.

Opinio Caietani, & aliorum recentiorum. cap. 1.
Vera sententia ex mente Arist. & S. Thom. c. 2.

Opinio Caietani, & aliorum recentiorum.

ARTICVLVS I.

1 *Obiectio ex Caietano.* Circa conclusionem articuli superius explicatam Caiet. proponit hanc dubitationem S. Thom. in hoc art. docet ordinem resolutionis esse ab effectibus ad causas, & compositionis esse à causis ad effectus: ex hoc autem principio male colligit ordinem consultationis esse ordinem resolutorium, potius enim inferre debebat esse ordinem compositionis: nam cum consultatio procedat à fine ad media, & finis sit causa, & media sint effectus, hic processus debet esse compositionis.

Vt hanc dubitationem dissoluat Caieta. solita sua subtilitate notat inter finem, & ea quæ sunt ad finē, esse duplicem habitudinem simplicem, quarum vna aliam modificatur, & ideo a fine ad media procedere possumus ratiocinando tribus modis. Primo à fine, quatenus habet rationem causæ, ad media, quatenus sunt effectus, & hic ordo (inquit) est compositionis, qui est à causa ad effectus: ordo autem oppositus huic est resolutionis, nempe à medijs in finem, quia hic ordo est ab effectibus ad causam. Secundo procedere (inquit) possumus secundum rationem causę efficientis, & effectus, & tunc à medijs in finē procedimus, & hic est compositionis ordo, quia est à medijs, quæ habent rationem causæ efficientis respectu finis: contrarius autem ordo, nempe à fine ad media, est resolutionis, quia est ab effectu ad causas. Ceterum nullus ex his, ait ille, est ordo consultationis per se sumptus, quia primus modus procedendi solum considerat finem in ratione finis, & ea, quæ sunt ad finem considerat, quatenus sunt ad finem, & hic non consideratur aliquis ordo agendi; consultatio autem est de rebus agendis, ergo in solo illo priori modo non potest esse consultatio: in solo autem secundo modo procedendi, cum tantum habeatur ratio finis, quatenus est effectus mediorum, & ipsorum mediorum, quatenus sunt causa finis, non potest esse consultatio, quia consultatio non tantum est de agendis, sed etiam ijs, quę sunt ad finem, considerando genus causæ finalis. *Eiusdē opinio, & solutio.*

2 Tertio igitur procedere possumus, inquit Caiet. in fine, & medijs mixto quodammodo ex vtroque, vt in eo consideretur vtrunque genus causæ, & efficientis in medijs comparatione finis, & causæ finalis in ipso fine comparatione mediorū, & ita vna habitudo simplex aliam modificatur, & efficit tertium modum procedendi, qui quamuis compositionis, & resolutionis ordinem continere videatur, quia mixtus ex vtraque habitudine priori, quam diximus, nihilominus addit Caie. simpliciter resolutorium dici debere, quia in hac materia finis cōsequendi per media procedimus à posterioribus secundum esse. Sicut enim scientia musicę licet agat de numero, & de sono, propter quod dicitur quodāmodo scientia mixta: tñ quia tractat de numero non simpliciter, sed in hac materia dr scientia physica, ita et licet hic modus procedendi circa finē mixtus videatur, quia tñ hæc materia non est finis tm, sed finis vt agendi, & acquirendi, sub qua rōne media cōparantur cum fine, sicut cā efficiens cum effectu, ideo simpliciter dicendus est resolutorius. Hæc tñ Caie. solutio magis est subtilis, q̄ vera: cur n. considerat Caie. in hoc tertio modo finē, vt acquirendum, vt ita dicat præcipuum hic esse genus causæ efficientis, & ita ordinem consultationis appellandum esse simpliciter resolutorium, & non considerat aliquid acquirendū vt finem, vt ita dicat, præcipuū in hac consideratione, & in hoc tertio mō procedendi esse genus causę finalis, ac proinde ordinē consultandi esse compositionis? *Non placet Caiet. solutio.*

3 Alij vero recentiores ex parte sequuti Caietanum dicunt, in omni genere causæ esse ordinem compositionis, & resolutionis, & in fine similiter comparato cum medijs, in diuerso genere esse vnum, & alium ordinem: nihilominus consultationē, quæ semper procedit à fine ad inquirenda media, principio quidē procedere ordine resolutorio, qa semper procedit ad inueniendam causam efficientem, quam habet finis, & sic resoluitur finis in suas causas, cum media inuestigantur. Cæterum postquam inuenimus media (inquiūt) procedimus ordine compositionis, quia ex fine prius volito vt cā, consultamus quodnā ex medijs ad *Recentiorū solutio.*

inuentis iudicandum sit vtilius, vt eligatur ad finem, & ita inquirimus, quęnam causa efficiens, quæ est medium, sit effectus causæ finalis. Verum, quis non videat, hoc etiam esse figmentum absque vllo fundamẽto excogitatum? nam cum per consultationem inuestigamus media, siue ea inuestigemus vniuersim, siue inter ea, quæ inuenta sunt, de vtiliori consultemus, vtroque modo procedimus a fine tãquam à causa, & ratione inuestigandi, & quamuis inquiramus causam efficientem ipsius finis, nempe medium, nihilominus eam inuestigamus siue vniuersim, siue, vt dixi, speciatim ex finis appetitione, tanquam ex causa impellente nos ad consultandum, & inuestigandum vtroque modo.

Vera sententia ex mente Aristot. & Sanct. Thomæ.

CAPVT II.

Vera sententia, & solutio. 4

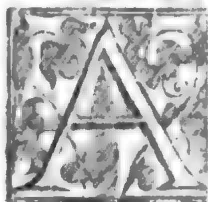


EGo igitur existimo, mentem Sancti Thomæ facilius multo explicari posse iuxta id, quod Aristo. voluit 3. Ethic. cap 3. vbi ita scribit. *Qui nanque consultat, is quærere videtur, dictoque modo perinde, atque designatione linearum resoluere, non autem omnis perquisitio consultatio est: Mathematicæ namque perquisitiones non sunt* (supple, *consultationes*) *omnis autem consultatio est, continuo perquisitio: idque quod vltimum est in resolutione, primum esse constat in generatione.* Ac si dicat, consultatio est inquisitio quædam, & qui consultat, inquirit media ad finem, & eo modo, quo mathematicus figuras mathematicas in lineas, ex quibus componuntur, tanquam in principia resoluit: qui enim consultat, inquirit varia media, quibus vt causis ad finem reipsa peruenitur. Ex quibus constat, iuxta mentem Arist. eum, qui consultat ordine resolutionis procedere, quia à fine, qui est effectus secundum esse ad varia media ad ipsum finem tendentia procedit, & sigillatim hæc media per consultationem inquirit, quemadmodum qui inuestigaret simplicia, aut partes, ex quibus totum aliquod componitur, resolutionis ordine
5 diceretur procedere. Subiungit deinde Arist. id, quod ordine resolutionis vltimo loco inuenitur, esse primum ordine generationis, hoc est, ab eo executionem incipere, quia, vt dixit paulo antea in eodem capite, hi, qui consultant, inquirunt id, per quod aliquid efficiendum est, *Idque (inquit) efficiunt, donec ad primam perueniant causam, quæ quidem in inuentione est vltima*, hoc est, in ipsa inquisitione consultationis vltimo inuenitur, & consultatur de eo, à quo executio ducat exordium. Hæc est mens Aristo. eo loco, nec vsquam dixit, omnem ordinem ab effectu cuiusque generis ad causam esse ordinem resolutionis, nec ordinem à causa cuiuscunque generis ad effectum esse ordinem cõpositionis, sed solum videtur loquutus de causa efficiente, & de effectu eiusdem generis: atque ideo dixit ordinem à fine, qui est effectus mediorum in genere causæ efficientis, ad ipsa media esse analysim, & resolutionem quandam.

S. Tho. doctrina declaratur. At vero S. Thom. in hoc art. sequutus Arist. docet, processum ab eo, quod prius est, non tantum in cognitione, sed etiam secundum esse dicendum esse ordinem compositionis, quia est processus à causis ad
6 effectus secundum rem, & secundum esse, huiusmodi autem est causa efficiens, quæ non sola cogitatione, sed re ipsa prior est effectu: nam finis solum est prior in cognitione, & intentione. Cum vero id, quod est prius tantum in cognitione, & intentione, non sit secundum esse prius, sed posterius, hoc est, etiamsi intentione, & cogitatione antecedat, ordine tamen executionis sit posterius, quia posterius reipsa fit, inquit S. Doctor ab eo simpliciter esse ordinem resolutionis. Subdit autem, processum à fine ad media in consultatione esse huiusmodi, quia licet finis sit prior, & causa mediorum, tamen nõ est prior, neque causa secundum esse, sed secundum esse posterior est, & solam habet rationem causæ, & prioris in cogitatione, & intentione, re autem ipsa secundum esse est effectus, ergo ordini resolutionis, qui est ab effectibus ad causas, ex quibus fiunt effectus secundum esse, ex sententia S. Thom. nihil nocet, si effectus habeat rationem causæ finalis, quia hoc genus causæ solum causat in intentione, & ideo dicitur metaphorice tantum causare, re autem ipsa est effectus efficientis secundum esse. Verba S. Thomæ sunt, *Si autem id, quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutionis,* & paucis interiectis, *Principium autem in inquisitione consilij est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse, & secundum hoc oportet, quod inquisitio consilij sit resolutiua, &c.* non dixit S. Thom. processum à fine ad media esse mixtum ex compositione, & resolutione, vt ait Caieta. nec dixit esse ordinem compositionis, sed simpliciter pronunciauit esse resolutionis, quia finem esse priorem vt causam, non obstat ordini resolutionis, cum solum sit prior secundum cognitionem, & intentionem, seu metaphorice: ordo vero simpliciter, & omnino resolutorius sit ab effectu secundum esse ad causas, seu partes, ex quibus fit secundum esse, finis autem est effectus secundum esse mediorum.

ARTICVLVS VI.

Vtrum consilium procedat in infinitum.



AD sextum sic proceditur. *Videtur, quod inquisitio consilij procedat in infinitum: consiliũ enim inquisitio est de particularibus in quibus est operatio: sed singularia sunt infinita: ergo inquisitio consilij est infinita.*

Præterea, Sub inquisitione consilij cadit considerare non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quælibet humana actio potest impediri, & impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam: ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

Præterea. Inquisitio scientiæ demonstratiuæ non procedit in infinitum: quia est deuenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inueniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia, & incerta: ergo inquisitio consilij procedit in infinitum.

Sed cõtra. Nullus mouetur ad id, ad quod impossibile est, quod perueniat: vt dicitur in primo de cælo, sed infinitum impoßibile est transire: si igitur inquisitio consilij sit infinita, nullus consiliari inciperet, quod patet esse falsum. *Li. 4. de cælo tex. 33.*

Respondeo dicendum, quod inquisitio consilij est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principij, & ex parte termini: accipitur enim in inquisitione consilij duplex principium, vnum proprium ex ipso genere operabilium: et hoc est finis de

quo non est consilium, sed supponitur in consilio, ut principium, ut dictum est. Aliud quasi ex alio genere assumptum. sicut & in scientijs demonstratiuis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Huiusmodi autem principia, quæ in inquisitione consilij supponuntur, sunt quæcunque sunt per sensum accepta, vtpote, quod hoc sit panis, vel ferrum, & quæcunque sunt per aliquam scientiam speculatiuam, vel practicam in vniuersali cognita: sicut quod mœchari est à Deo prohibitum: & quod homo non potest viuere nisi nutriatur nutrimento conuenienti, & de istis non inquirit consiliator. Terminus autem inquisitionis est id, quod statim est in potestate nostra: vt faciamus. Sicut enim finis habet rationem principij, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis: vnde id, quod primo agendum occurrit, habet rationem vltimæ conclusionis ad quam inquisitio terminatur: nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse. secundum quod in infinitũ possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad primum ergo dicendum, quod singularia non sunt infinita actu, sed in potentia.

Ad secundum dicendum, quod licet humana actio possit impediri: non tamen semper habet impedimentum paratum, & ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum, quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum: etsi non simpliciter, tamen vt nunc, prout assumitur in operatione. Sortem enim sedere non est necessariũ: sed eum sedere dum sedet, est necessarium: & hoc per certitudinem accipi potest.

Explicatio doctrinæ Articuli.

7 *Conclusio est ex parte principij, et termini finita est cõsilij inquisitio.*



Onclusio est, *Inquisitio consilij finita ex duplici parte, scilicet ex parte principij & ex parte termini*: hoc est, consultatio incipit semper in nobis ex aliquo initio, & principio, & tandem finitur aliquo termino. Principium consultandi est finis propter se appetibilis, terminus autem cõsultationis est medium, quod in consultatione vltimo venit, & à quo in executione rem aggredimur, & incipimus: vt enim dicebamus disput. præcedenti. posterius in consultatione est prius in generatione: verbi causa. Prius medicus vult sanare ægrotum, deinde consultat, vtrum medicamento, an scissione venæ: quodsi medicamento sanare decernat, quærit, quibus simplicibus componi, & constare debeat medicamentum: deinde, quis nam pharmacopola tale medicamentum componet: cum autem aggreditur executionẽ, prius vocat pharmacopolam, deinde pharmacopola quærit simplicia, & componit medicamentum: tandem medicus illud applicat ægroto. Porro prima apprehensio finis, quæ omnium prima est, non est ex cõsultatione, tum quia de fine non est consultatio, tum etiam, quia prima est omnino naturalis, nec in nostra potestate, sed à Deo, vt disput. 38. cap. 4. ex mente Arist. explicuimus: post finis autem apprehensionem, & voluntatem, quam propositum vocat Arist. Scholastici vero intẽtionem, non est necessariũ dictamen aliquod, quo intellectus proponat in vniuersum consultandum esse, sed ipsam

voluntatem finis, qui primo naturaliter occurrit, statim consequitur inquisitio mediorũ. Accidere tamen solet interdum, vt hanc voluntatem finis statim consequatur naturaliter cogitatio alicuius medij peculiaris, ex quo etiam incipiat cõsultatio, vel circa ipsum, vtrum hoc, aut alio modo eligendum sit, vel inter ipsum, & alia, quodnam illorum vtilius sit: ex quo principio inferius disp. 107. c. 3. colligemus, tunc sane esse 8 hominem liberum à culpa, cum nulla omnino de illa cogitatio, aut dubitatio præcessit, sed ex sola inconsiderantia aliquid factum est, hæc de principio consultationis. Deinde de termino, quo consultatio finitur, dicendum est, de quo nulla esset difficultas, nisi verba Arist. 3. Ethic. c. 3. quib. de eo loquitur difficilia essent. Certum enim omnibus est, terminũ, quo finitur consultatio, esse medium illud, quod debet ordine generationis, & executionis esse primũ: cum enim inde incipere debeat operis executio, nihil amplius consultandum relinquitur, vt patet in exemplo superius allato. Hoc autem significauit nobis Arist. 3. Ethic. cap. 3. circa medium, vbi de ijs, qui consultant, & media inquirunt, sic ait, *idque faciunt* (nempe inquirere, per quod medium finis acquirendus sit) *donec ad primam perueniant causam, quæ quidem inuentione est vltima*. Primã causam appellat primum medium, quod est causa efficiens finis acquirendi, ex quo operis executio exordium sumit. Idipsum tradidit circa finẽ c. his verbis, *ἕως ἂν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχὴν καὶ αὑτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον*, quæ sane propter varias translationes difficiliora sunt, cum tamen alioqui difficultatem non habeant. Leonar. Aret. sic conuertit. *quando in seipsum reducet principium, & ipsum in antecedens*, nempe tunc quis cessat à consultatione: quam translationem sequutus S. Tho. inquit, tunc demum aliquem cessare à consultatione, qñ per eam peruenit ad id, quod possibile sibi est: id enim quod sibi possibile est, vi esse principium exequendi id, quod consultatione iudicatum 9 est. quodsi plura sint possibilia, tunc demum cessare à consultatione, quando reduxit medium in id, quod primo operandum occurrit: hoc enim antecedit, & hoc est, quod dixit, *Et ipsum in antecedens*. Cæterum Leonardus plane deceptus est in prædicta translatione: putauit enim vocem αὑτοῦ referri ad vocem ἀρχὴν, hoc est, principium, & ita reddidit, & *ipsum* (scilicet *principium*) *in antecedens*: vt autem Aristoteles referret vocem αὐτοῦ ad vocem illam, ἀρχὴν, non deberet dicere. αὐτοῦ, sed αὐτῆς, vt manifeste patet, ex quo colligit Donatus Acciaiolus in illud caput numero 8. fuisse deceptum Leonardum. Deceptus quoque fuit Perionius, vt notat Lambinus in annotationibus illius 3. lib. Ethicorum num. 25. cum transtulit hoc modo, *Cum principium ad rem, quam vult aggredi, retulerit, atque ad ipsum, quod est ex eo consequens*: vt enim inferius ostendemus, non debuit dicere, *Ad rem quam vult*, sed, *ad seipsum*: hoc enim significat illud εἰς αὑτὸν: neque vertere debuit *ad ipsum, quod est ex eo consequens*, vt inferius patebit. Adde, quod hac translatione Perionij multo difficilior redditur mens Arist.

Difficilia verba Aristot declarantur.

Donati.

Lãbinus.

Eligitur translatio Arg. Lambin.

Quare mihi placet translatio Argyropili, quæ sic habet, *Desinit enim tum vnusquisque perquirere, cum in seipsum principium redegit, & in id sui ipsius, quod antecedit*. Clarius Lambinus hoc modo, *Nam quemadmodum fit quisque acturus, tunc quærendi finem facit, cum principium ad seipsum, & ad eam sui partem, quæ* 10 *præest, atque imperat reuocauerit*: illud enim αὑτὸν, planum est significare sui ipsius, & non referri ad principium, vt supra probauimus. Præterea illud, εἰς τὸ ἡγούμενον, quod Argyropilus transtulit *quod antecedit*, melius conuertit Lambinus, *quod præest, atque imperat*, tametsi vtraque translatio eundem sensum reddere possit: Donatus enim Acciaiolus sequutus versionem Argyropili interpretatur partẽ, quæ præest, & imperat. Sensus igitur Arist. est, tunc demũ aliquem cessare à consultatione, cum principium. hoc est, primum medium, quod in executione futurũ est primum, licet in

Mens Aristot.

consultatione fuerit vltimum, ad seipsum reduxerit, & ad principem partem sui, nempe ad rationem, & voluntatem. Hanc vero reductionem ita interpretatur Donatus Acciaiolus, vt ratio indicauerit medium illud, quod in executione primum futurum est, sibi esse possibile. Ego vero existimo, tunc demum reductum esse primum illud mediũ ab aliquo ad seipsum, & ad principem sui partem, cum approbatum fuerit, & electum à voluntate: nam donec ipsa consentiat, & eligat medium, etiamsi sit primum, non supersedet intellectus consultatione, sed aliud nouum solicitus inquirit, quod etiam sit primum inexecutione loco illius, quod à voluntate refutatum, vel non approbatũ est. Quam expositionem plane indicat exemplum,
Arist. quod subdit Arist. his verbis, *Patet hoc ita esse, & ex vetustissimis rebus publicis, quas imitabatur Homerus, quæ namque reges eligerent, ea populo renuntiabant*: eodem fere transtulit Lambinus, & cæteri omnes: ac si diceret Aristot. sicut reges non habentes supremam potestaté in rebuspublicis, & qui per se statuere non possunt leges, sed in comitijs, aut consensu totius po-
11 puli, prius cum peritis consultant de lege ferenda; deinde eam proponunt populo, si autem populo placet, desistunt à consultatione: sin minus, iterum de ferenda lege consultant: ita ratio nostra, postquam inuenit medium, quod in executione futurum est principiũ, illudque voluntati proposuit, si voluntas illud amplectitur, & eligit, cessat à consultatione: sin minus, non quiescit, sed iterum consultat de eodem alio modo proponendo, aut de alio.

QVÆSTIO XV.

De consensu respectu eorum, quæ sunt ad finem, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de consensu. Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum consensus sit actus appetitiuæ, vel apprehensiuæ virtutis.

Inf. q. 74. art. 7. ad 1. Et 4. d. 29. art. 1. cor.



D primum sic proceditur. Videtur, quod consentire pertineat solum ad partem animæ apprehensiuam. Aug. enim 12. de Trinitate, consensum attribuit superiori rationi, sed ratio nominat apprehensiuam virtutem, ergo consentire pertinet ad apprehensiuam virtutem. *Cap. 12.*

Præterea. Consentire est simul sentire, sed sentire est apprehensiua potentia, ergo & consentire.

Præterea. Sicut assentire dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita & consentire, sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiua, ergo & consentire ad vim apprehensiuam pertinet.

Cap. 2. post med. et c. 22. *Sed contra est, quod Damasc. dicit in 2. lib. quod si aliquis iudicet, & non diligat, non est sententia; idest consensus, sed diligere ad appetitiuam virtutem pertinet, ergo & consensus.*

Respondeo dicendum, quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus, quod cognoscitiuus est rerum præsentium: vis enim imaginatiua est apprehensiua similitudinem corporalium etiã rebus absentibus, quarum sunt similitudines, intellectus autem apprehensiuus est vniuersalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter, & præsentibus, & absentibus singularibus. Et quia actus appetitiuæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam secundum quandam similitudinem, hinc est quod ipsa applicatio appetitiuæ virtutis ad rem, secundum quam ei inhæret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re, cui inhæret, inquantum complacet sibi in ea. Vnde Sapien. 1. dicitur, Sentite de Domino in bonitate: & secundum hoc consentire est actus appetitiuæ virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicitur in 3. de anima, Voluntas in ratione consistit: vnde cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem: secundum quod in ea concluditur voluntas. *Tex. 42.*

Ad secundum dicendum, quod consentire proprie dictum ad apprehensiuam potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cuiusdam experientiæ pertinet ad appetitiuam, vt dictum est. *In corp. ar.*

Ad tertium dicendum, quod assentire est quasi ad aliud sentire, & sic importat quandam distantiam ad id, cui assentitur: sed consentire est simul sentire, & sic importat quandam coniunctionem ad id, cui consentitur, & ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire. Intellectus autem cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius econuerso, vt in primo dictum est, magis proprie dicitur assentire, quamuis vnum pro alio poni soleat. Potest enim dici, quod intellectus assentit, inquantum à voluntate mouetur. *1 p. q. 16. ar. 1. & q. 27. ar. 4. et q. 59. ar. 2.*

Notationes circa Doctrinam Articuli.



Onclusio est, *Consensus est actus appetentis facultatis.* Quidquid in hac quæstione difficultatis esse potest, ad hoc solum reducitur, vt explicemus naturã huius actus: de qua re quæstionem proponit S. Tho. in articulo, quæ, mea quidem sententia, non rerum, sed vocum est, quid. n. re ipsa nobis contingat, facile cõstat. *Conclusio. De natura consensus.*
Bonauentura igitur in 2. dist. 38. artic. 2. q. 2. existimat cõsensum esse concordiam quandã actus intellectus indicantis, & voluntatis præoptantis, & sicut de electione dixit, ad vtranque facultatem intellectus, & voluntatis pertinere, vt vidimus disp. 41. c. 2. ita etiam de consensu docet. *Prima sententia. Bonauen.* Cæterum hunc actum pertinere solum ad rationem, colligi v͡r ex Damasc. lib. 2. de fide c. 22. vbi consensum vocat Græce γνώμη, latine sententiam, sñia autem est actus intellectus. *Secunda sententia. Damasc.* Cęterũ opinio S. Tho. in hoc art. verissima est, nempe consensum substantialiter esse actioné voluntatis: quæ sane fuit expressa opinio Damasc. eo loco, vbi constituens ordinem actuum humanorum, quidnam post consultationem, & iudicium sequatur, sic ostendit, *Mox id, quod melius, conducibiliusque futurum sit expendit, & iudicium dicitur: postea afficitur, atque id, quod consilium coniunxit,* *Tertia verior dicit consensum esse actum volũtatis. S. Tho. m.*

censuit, comprobat, & amplectitur, & tunc γνώμη, hoc est, sententia vocatur: vbi existimat ipsum affectum voluntatis post iudicium esse *γνώμη*, hoc est, consensum, & pro eodem omnino vsurpat voluntatem comprobare, & amplecti id, quod iudicatum est, & ei affici. Porro, quamuis consensus substantialiter sit actus voluntatis, habet tamen ordinem ad iudicium intellectus, sicut de electione diximus disputatione illa 41. cap. 2. id quod nomen ipsum aperte indicat: nam consensus, Græcè *γνώμη*, aut *συγγνώμη*, denotare videtur concursum voluntatis cum intellectu ad sentiendum idem, quod intellectus sentit, est enim cōsensus quasi cum alio sensus: vt autem natura huius actus magis adhuc explicetur, &, quo ab alijs differat, ostēdamus, quædam obseruanda sunt.

Consensus non est idē qđ electio, ille simplex est complacentia medij iudicati, hæc voluntas efficax.

Primum quidem est, consensum non esse omnino idem, quod est electio, quia de ratione huius actus est tantum simplex quædam complacentia medij, quod iudicio, & sententia prælatum est, electio autem est efficax affectus eiusdem medij, qua etiam ratione differunt voluntas finis, & intentio: vsurpo autem voluntatem non pro efficaci proposito finis, sicut eam capit Aristoteles, vt vidimus disputatione 41. cap. 1. sed pro simplici affectu complacentiæ circa finem. Secundo notandum est, secundum primariam vocis significationem simplicem affectum complacentiæ circa finem, aut circa medium, quod ex pluribus non est iudicatum vt vtilius, quia vnicum tantum erat, non dici consensum: nam teste Damasceno, loco citato, post cōsilium, & iudicium, quo medium aliquod præfertur, est consensus: ergo vbi non fuerit consultatio, & vnum medium non fuerit alteri per iudicium prælatum, complacentia simplex non debet dici consensus. Ex qua doctrina infert idem Damascenus tertio de fide cap. 14. hæc verba, *At vero sententiam & electionem in Domino* (scilicet Christo) *dicere non possumus, si quidem propria loqui studemus: etenim sententia post ignotæ rei inuestigationem, & deliberationem, hoc est, consilium, ad iudicium affectio est ad id, quod decretum est.* Idemq; de electione docuerat lib. 2. de fide cap. 22. Cæterum, sicut disputat. 41. capite 2. diximus, electionem reperiri in Christo, & extensione vocis non minus in Christo, quam in nobis, ita posse vocari, quia quod iudicium processerit ex consultatione præcedente ignorantia, vel solum ex iudicio per se noto, non tollebat rationem electionis, eadem ratione de consensu dicendum est, dūmodo maneat iudicium præferens vnum medium alteri.

Damasc.

13

Damasc.

Sententia S. Thom.

Adhuc autem Sanctus Thomas art. 3. ad 3. contendit cōsensum latius patere, & ad plura extendi, quam electionem: inquit enim electionem esse tantū vnius medij, quod alteri per iudicium prælatum est, & ad tale medium non absolute, sed relate etiam, & comparatione alterius medij terminari: at vero consensum esse posse sine vlla comparatione. Hoc autem probat, quia quando plura media occurrūt, interdum fit, vt omnia placeant, & tunc est consensus in omnia media simul, omnium tamen illorum non potest esse electio. Eadem ratione dicere possumus, consensum aliquando esse circa vnicum medium, quia ad talem finem vnicum tantum occurrit, & tunc quidem absq; vlla comparatione fiet: tunc autem dicetur consensus, quia voluntas idem, quod intellectus, sentit, cum placet ei id, quod intellectus proponit. Ego quidem fateor, hanc esse maiorem extensionem vocis: sic enim possemus extendere cōsensum ad finem ipsum, quia finis etiam propositus placet voluntati, & in hoc idem videtur sentire voluntas, quod intellectus. Quare, si pressius velimus tenere primariam vocis impositionem, consensus dicendus non est, nisi vnius medij cōparatione facta aliorum, quia cum consensus videatur significare conuenientiam cum intellectu iudicante, & sententiam ferente, & iudicium, seu sententia dicatur inter plura, quæ consultatione occurrunt examinãda, nec omnium simul, sed vnius tm̄. ideo pressè, & propriè cum Damasceno videtur dicendū, consensum esse complacentiā voluntatis de vno medio præ alijs.

Eius ratio.

14

Sententia Authoris.

Tertio obserua etiam ex doctrina S. Tho. in artic. 3. huius quæst. ad 3. non semper distingui realiter consensum ab electione, sed aliquādo re idem esse: quod, vt explicemus, dicamus prius, quem ordinem habeat consensus inter actus voluntatis. Omnes autem conueniunt cum Damasceno lib. 2. cap. 22. & S. Thoma infra artic. 3. statim post iudicium consultationis esse in voluntate cōsensum in id, quod iudicatum est, antequam eligatur. Cæterum, si vera est doctrina eiusdem S. Thomæ, quam supra retulimus, nempe cum plura media inueniuntur vtilia, non tantū vnius præ alio, sed omnium simul posse esse consensum, consensus non esset post iudicium: nam iudicium est vnius medij præ alijs ex consultatione deductum.

S. Thom.

Quod vero attinet ad distinctionem consensus, & electionis, videtur idem S. Doct. in artic. 3. in eadem solutione 3. docere, tunc sane esse idem realiter consensum, & electionem, quoties est consensus vnius medij, quod præ alijs vtilius iudicatum est, tunc distingui secundum rem, quoties cōsensus fertur in omnia media: cum enim electio debeat esse vnius, non potest non à tali consensu distingui. Hæc autem doctrina intelligenda est, vt plurimum, negare enim non possumus interdum accidere, vt post iudicium vnius medij præ alio fit consensus in id, quod prælatum est, & in hoc consensu voluntas sistat aliquantum, deinde fit electio: id quod videtur docuisse Damascenus 2. de fide cap. 22. cum post iudicium vnius medij ordine suo ponit consensum in illud, & deinde electionē eiusdem: nec ab hoc ordine abhorret S. Thom. in eo art. 3. in corpore. Obseruandū tamen est, quoties consensus est idem realiter cū electione, posse nos in eo per intellectum distinguere rationem consensus, & electionis: nam quatenus est complacentia quædam, quæ in omni actu prosequutionis voluntatis includitur, dicitur cōsensus, quatenus vero efficax est, & tendit ad opus, dicitur electio.

Quomodo realiter differat electio à consensu.

15

Damasc.

ARTICVLVS II.

Vtrum consensus conueniat brutis animalibus.

Inf. q. 16. art. 2. cor.



D secundum sic proceditur. Videtur, quod consensus conueniat brutis animalibus. consensus enim importat determinationem appetitus ad vnum: sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad vnum, ergo consensus in brutis animalibus inuenitur.

Præterea. Remoto priori, remouetur posterius, sed consensus præcedit operis executionem, si ergo in brutis non esset consensus, nō esset in eis operis executio, quod patet esse falsum.

Præterea. Homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia vel ira: sed bruta animalia ex passione agunt, ergo in eis est consensus.

Sed contra est, quod Damascenus dicit, quod post iudicium homo disponit, & amat quod ex consilio, iudicatum est quod vocatur sententia, id est, consensus: sed consilium non est in brutis animalibus, ergo nec consensus.

Lib. 2. Orth. fid. c. 22

Respondeo dicendum, quod consensus proprie loquendo non est in brutis animalibus: cuius ratio est, quia consensus importat applicationem appetitiui motus ad aliquid agendum: eius autem est applicare appetitiuum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitiuus motus: sicut tangere lapidem conuenit quidem baculo, sed applicare baculum ad tactum lapidis est eius qui habet in potestate mouere baculum: bruta autem animalia non habent in sui potestate appetitiuum motum, sed talis motus in eis est ex instinctu naturæ, vnde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitiuum motum ad aliquid, et propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quæ habet in potestate sua appetitiuum motum, & potest ipsum applicare, vel non applicare ad hoc, vel ad illud.

Ad primum ergo dicendum, quod in brutis animalibus inuenitur determinatio appetitus in aliquid passiue tantum, consensus vero importat determinationem appetitus non solum passiuam, sed magis actiuam.

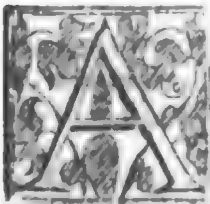
Ad secundum dicendum, quod remoto priori, remouetur posterioris, quod proprie ex eo tantum sequitur: si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius remouetur vno priorum remoto: sicut si induratio possit fieri, & à calido, & frigido (nam lateres indurantur ab igne, & aqua congelata induratur ex frigore) non oportet, quod remoto calore, remoueatur induratio: executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum, quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi: non autem bruta animalia, vnde non est similis ratio.

Conclusio. Conclusio est, *Consensus proprie loquendo non est in brutis.*

ARTICVLVS III.

Vtrum consensus sit de fine, vel de his, quæ sunt ad finem.



AD tertium sic proceditur. Videtur, quod consensus sit de fine: quia propter quod vnumquodque, & illud magis: sed his, quæ sunt ad finem, consentimus propter finem: ergo fini consentimus magis.

Præterea. Actio intemperati est finis eius sicut & actio virtuosi est finis eius, sed intemperatus consentit in proprium actum: ergo consensus potest esse de fine.

Q. 13. ar. 3 *Præterea. Appetitus eorũ, quæ sunt ad finem, est electio, vt supra dictum est, si igitur consensus esset solum de his, quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur, quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit, quod post disputationem quam vocauerat sententiam, fit electio, non ergo consensus est solum de his, quę sunt ad finem.* Lib. 2. Orth. fid. c. 22

Sed contra est, quod Damascenus, ibidem dicit, quod sensus siue sententia est quando homo disponit, & amat quod ex consilio iudicatum est, sed consilium non est nisi de his, quæ sunt ad finem, ergo nec consensus. Lib. 2. Orth. fid. c. 22

Respondeo dicendum, quod consensus nominat applicationem appetitiui motus ad aliquid præexistens in potestate applicantis, in ordine autem agibilium primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitũ finis, deinde consilium de his, quæ sunt ad finem, deinde appetitũ eorum quæ sunt ad finem, appetitus autem in vltimum finem tendit naturaliter, vnde & applicatio motus appetitiui in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis: de his autem, quæ sunt post vltimum finem, inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt, & sic potest esse de eis consensus, inquantum motus appetitiuus applicatur ad id, quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitiuus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi: quia consilium præsupponit appetitum finis sed appetitus eorum, quæ sunt ad finem, præsupponit determinationem consilij. Et ideo applicatio appetitiui motus ad determinationem consilij proprie est consensus vnde, cum consiliũ non sit nisi de his, quæ sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his, quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum quod sicut conclusiones scimus per principia: horum tamen non est scientia, sed quod maius est, scilicet intellectus, ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem, cuius tamen non est consensus, sed quod maius est, scilicet voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus magis, quam in ipsam operationem.

Ad tertium dicendum, quod electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius, cui aliquid præeligitur, & ideo post consensum adhuc remanet electio: potest enim contingere, quod per consilium inueniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur: sed ex multis, quæ placent præaccipimus vnum, eligendo: sed si inueniatur vnum solum quod placeat, non differunt consensus & electio, sed ratione tantum, vt consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum: electio autem secundum quod præfertur his, quæ non placent.

Conclusio est, *Consensus non est nisi de his, quæ sunt ad finem.* Quæ notari possent in nunc articulum, dicta sunt a nobis in primum. Conclusio.

A R-

ARTICVLVS IIII.

Vtrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.



D quartum sic proceditur. *Videtur, quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem: delectatio enim consequitur operationem, & perficit eam, sicut decor iuuentutem, sicut dicitur in 10. Ethicorum: sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, vt dicit Augustinus in 12. de Trinitate, ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.*

Cap. 4. paulo post me. tomo 5. Cap. 12. to. 3.

Præterea. Actio, in quam consentimus dicitur esse voluntaria: sed multarum potētiarum est producere actiones voluntarias, ergo non sola superior ratio consentit in actum.

Præterea. Superior ratio intendit æternis inspiciendis, & consulendis, vt Aug. dicit in 12. de Trinitate. sed multoties homo consentit in actum, non propter rationes æternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ passiones, non ergo consentire in actum, pertinet ad solam superiorem rationem.

Cap. 7. in fine tomo 3.

Sed contra est, quod Augustinus dicit 12. de Trinitate. Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus mouendi, vel ab opere cohibendi, male actioni cedat, & seruiat.

Capite 12. circa med. to. 3.

Respondeo dicendum, quod finalis sententia semper pertinet ad eum, qui superior est, ad quem pertinet de alijs iudicare: quandiu enim iudicandum restat, quo proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quod superior ratio est, quæ habet de omnibus iudicare, quia de sensibilibus per rationem iudicamus: de his vero quæ ad rationes humanas pertinent, iudicamus secundum rationes diuinas, quæ pertinent ad rationem superiorem: & ideo quandiu incertum est an secundum rationes diuinas resistatur, vel non, nullum iudiciū rationis habet rationem finalis sententiæ. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actū: & ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut supra dictum est.

Art. 1. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut & consensus in opus, sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare; & tamē de hoc ipso quod est cogitare, vel non cogitare, in quantum consideratur vt actio quædam, habet iudicium superior ratio: & similiter de delectatione consequente: sed inquantum accipitur vt ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem: quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem, vel potentiam pertinet, quam finis, ad quem ordinatur: vnde ars, quæ est de fine, architectonica, seu principalis vocatur.

Ad secundum dicendum, quod quia actiones dicuntur voluntariæ, ex hoc quod eis consentimus, nō oportet, quod consensus sit cuiuslibet potentiæ: sed voluntatis, a qua dicitur voluntarium, quæ est in ratione, sicut dictum est. Q. 6. art. 1

Ad tertium dicendum, quod ratio superior dicitur consentire non solum quia secundum rationes æternas semper moueat ad agendum, sed etiā quia secundum rationes æternas non dissentit.

COnclusio est, *Consensus in actum pertinet ad rationem superiorem.* Circa doctrinam articuli non leuis controuersia erat, eam tamen tractabimus infra distin. 106.

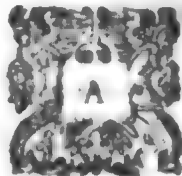
QVAESTIO XVI.

De vsu in comparatione eorum quæ sunt ad finem.

DEinde considerandum est de vsu. Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum vti sit actus voluntatis.



D primum sic proceditur, *quod vti non sit actus voluntatis: dicit enim Augustinus in 1. de doctrina Christia. quod vti est id, quod in vsum venit ad aliud obtinendum, referre: sed referre aliquid ad aliud est rationis, cuius est conferre, & ordinare: ergo vti est actus rationis, non ergo voluntatis.*

1. d. 1. q. 2. ar. 1. Cap. 4. & lib. 10 de Trinitate c. 10 paulo a princ. to. 3.

Præterea. Damasc. dicit, quod homo impetum facit ad operationem, & dicitur impetus, deinde vtitur, & dicitur vsus. sed operatio pertinet ad potentiam executiuam, actus autem voluntatis non sequitur actum executiuæ potentiæ, sed executio est vltimum: ergo vsus non est actus voluntatis.

Lib. 2. Orth. fid. c. 22 idem Aug. 19. de ciu. c. 4.

Præterea. August. dicit in lib. 83. quæstio. Omnia quæ facta sunt, in vsum hominis facta sunt: quia omnibus vtitur ratio iudicando ea, quę hominibus data sunt, sed iudicare de rebus a Deo creatis pertinet ad rationem speculatiuam, quæ omnino separata videtur a voluntate, quæ est principium humanorum actuum, ergo vti non est actus voluntatis.

Q. 3. in fi. to. 4.

Sed contra est, quod August. dicit in 10. de Trinitate vti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.

C. 11. ante med. to. 3.

Respondeo dicendum, quod vsus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem,

tionem, vnde et operatio, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur vsus eius, sicut equitare est vsus equi, & percutere est vsus baculi ad operationem autem applicamus & principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ vel membra corporis, vt intellectum ad intelligendum, & oculum ad videndum, & res exteriores, sicut baculum ad percutiendum, sed manifestum est, quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra. Ostensum est autem, scilicet quod voluntas est quæ mouet potentias animæ ad suos actus, & hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est, quod vti primo & principaliter est voluntatis tanquam primi mouentis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quæ comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens: actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori, non autem instrumentis: vnde manifestum est, quod vti proprie est actus voluntatis. Q.9.ar.1.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id, quod est in aliud relatum per rationem: & secundum hoc dicitur, quod vti est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur de vsu secundum quod pertinet ad exequutiuas potentias.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsa ratio speculatiua applicatur ad opus intelligendi, vel iudicandi a voluntate: & ideo intellectus speculatiuus vti dicitur tanquam a voluntate motus, sicut aliæ executiuæ potentiæ.

Conclusio. Conclusio est, *Vti proprie est actus voluntatis.*

De doctrina articuli.

DISPVTAT. XLVII.

Variæ Scholasticorum placita. cap. 1.
Vera sententia. cap. 2.

Varia Scholasticorum placita.

CAPVT I.

1. V. vsus sit actus eliciti a voluntate, an ab alia potentia.

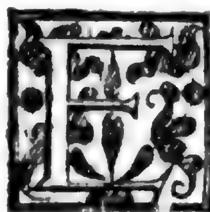


Irca hũc articulum non quidem magna rerum, sed parua vocum quæstio est, quam pro explicatione huius articuli dissoluemus: est autem difficultas, vtrum aliquis actus elicitus a voluntate dici debeat vsus, an vero solum actus alterius potentiæ, prout imperatus a voluntate. In qua difficultate prius quid alij sentiat, deinde, quid nobis videatur, dicẽdum est. Huius actus imprimis sæpe meminit Augustinus eũ tamen in ordine humanorum actuum nunquam constituit, hoc est, nunquam ostendit, quem ordinem habeat vsus cum iudicio, electione, & imperio. Ex Scholasticis vero Bonauentura in 1. distin. 1. art. 1. quæst. 1. quem sequuntur Ricardus art. 1. quæstio. 1. & Gabr. quæst. 1. art. 1. notatione 1. inquit multis modis vsurpari vsum. Primo quidem communiter pro operatione cuiuscunque facultatis, & hac ratione vsus dicitur exercitium facultatis, quod ab otio distinguitur. Secundo accipitur vsus ex sententia Bonauenturæ pro exercitio cuiusque facultatis cum assiduitate, & frequentia. Tertio pro actu voluntatis, & hoc dupliciter, aut pro quocunque actu voluntatis assumentis aliquid sub potestate sua, & facultate, & sic capitur ab August. 10. de Trinitate capite 11. aut pro actu peculiari voluntatis, qui distinguitur a fruitione; & hoc pacto dicitur voluntas vti quacunque creatura, & obiecto, quod diligit, nõ propter ipsum, sed propter aliud, in quod ipsum refert, vt in finem: & hoc sensu loquitur etiam Augustinus 10. illo de Trinitate capite 11. Ex quo colligitur vsum esse aliquem actum voluntatis, vt fatentur prędicti Scholastici, cum quibus in hoc sentiunt Marsil. in 1. quæst. 4. art. 1. & Gregorius in 1. dist. 1. quæst. 1. ar. 1. & Durand. quæst. 1. imo addit Durandus, nulli alteri potentiæ conuenire vsum nisi per attributionem ad voluntatem, cui proprie conuenit applicare facultates alias ad opus. Cum eis etiam faciunt Capreolus in 1. dist. 1. quæst. 2. art. 1. conclusione 1. Conradus, & recentiores in hoc articulo. Probari etiam potest ex Augustino lib. 83. quæstionum quæstione 30. vbi ait, proprium esse creaturæ rationalis vti re aliqua, quia rationalis natura solum potest referre rem aliquam in finem, & velle vnum propter aliud. August. Bonau. Ricard. Gab. August. Marsil. Greg. Durand. 2 Conrad. August.

Vera sententia.

CAPVT II.

Secũda & verior sententia.



Go sane, vt præmisi, censeo controuersiam hanc non esse re ipsa, sed de voce, vtrum nomẽ vsus de hoc genere operationis, an de alio dici debeat. Atque imprimis negare non possumus, Aristotelem sepenumero dicere, animam vti calore vt instrumento, & naturam vti semine ad generationem, & animalia vti pedibus ad gradiendum: hoc autem, nescio, qua metaphora dicatur. Quodsi in Aug. lib. illo 83. quæstionum quæst. 3. inuenimus vsum tantum reperiri in hominibus, non ob id dicere debemus, ita vniuerse capi vsũ ab Augustino eo loco, sicut vsurpatur a Scholasticis. Nam Scholastici tam in bonis, quam in malis hominibus dicunt vsum reperiri, cum quis sumit quodcunque genus mediorum ad finem: at vero Augustinus docet, vsum tantum reperiri in bonis, & sapientibus hominibus, qui eo solum dicitur vti, quod res ipsas referunt in debitum finem, & ita vtuntur vtendis, & fruuntur fruendis: at vero in lib. 10. de Trinitate capite 11. & lib. 11. de ciuitate capite 25. latius vsurpat nomen vsus, vt conueniat omnibus, etiam malis, & solis hominibus, nempe pro eo, quod est assumere aliquid in facultatem voluntatis propter aliud. Aug. Aug.

Ceterum siue late accipiamus nomen vsus in hominibus tantum, vt vsurpat Augustinus libro illo de Ciuitate, & de Trinitate, pro eo, quod est assumere aliquid in facultatem voluntatis ad aliquem finem, siue magis presse, vt vsurpatur ab eodem lib. illo 83. quæstionum quæstione 30. prout tãtum tribuitur in- *Vsus non vsurpatur pro actu voluntatis elicito.* Aug. S.Tho. 3

stis

stis hominibus, nihilominus nec authoritate August. nec S. Thom. in hoc articulo cogimur actum elicitum a voluntate vocare vsum, vt recentiores Thomistæ cũ alijs Scholasticis allegatis concedunt. Sed satis est, si dicamus, vsum esse ipsam operationem exterioris facultatis motæ per electionem a voluntate, ita vt vti nihil aliud dicatur, quam opere exequi id, quod iudicatum, & electum est.

Multi non fecerũt mẽtionẽ vsus inter actus elicitos voluntatis. Damasc. Primum quidem Damascenus libro 2. de fide capite 22. non recenset huiusmodi actum inter elicitos ab ipsa voluntate, sed tantum ait in hæc verba, *Demũ post electionem ad actionem se confert, & dicitur, ὁρμὴ, id est, impetus, deinceps in ipsa actione versatur, eaque vtitur, & tũc vsus appellatur.* Cum dicit, hominem post electionem ad actionem se conferre ante vsum, & hoc vocari impetum, nõ loquitur de actu aliquo interiori distincto ab electione, sed de primo effectu electionis, q in hoc consistit, vt actionem aggrediamur. Verbi causa, si eligimus audire missam, incipimus præparari, vt Ecclesiam adeamus, inchoata quadam actione tendente ad id, quod electum est, & hæc inchoata actio est exterior, & vocatur impetus: cum vero ait, deinceps hominem in ipsa actione versari, intelligit esse deinceps in completa actione, quã eligit, eam autem efficere, & in ea versari vocat ea vti: potius ergo vocat vsum ipsam externam actionem, & exercitium facultatis, quod electum est, quam aliquem actum interiorem.

4 *S. Tho.* Aristo. vero & Nyssen. nullam de vsu mentionem fecerunt: sed & S. Thom. si recte in hoc articulo legatur, appellat vsum, non aliquem actum interiorem, sed exteriorem, quatenus subest voluntati: ita enim scribit, *Vnde etiam operatio, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur vsus eius, sicut equitare est vsus equi, &c.* sentit ergo vsum non esse actum voluntatis applicantis facultatem ad operationem, sed esse ipsam operationem: & infra inquit, ad operationem applicari facultates interiores, & exteriores vt membra corporis: cum igitur ex eius sententia operatio cuiuscunque potẽtiæ, & membri sit vsus, applicari potentias, aut mẽbra ad operationem, est applicari ad vsum.

Addit præterea, exteriora membra, & facultates applicari in nobis ad operationem a voluntate: & hinc colligit, vti esse voluntatis, his verbis, *Vnde manifestũ est, quod vti primo, & principaliter est voluntatis tanquam primi mouentis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exequentium.* Ex quibus non colligitur, vsum esse actum elicitum ipsius voluntatis, sed potius esse aliarum potentiarum, cum dicit, ad eas pertinere tanquam ad exequentes, & ad voluntatem solum tanquam ad primum mouens, & ad rationem vt ad dirigentem, alioqui vsus etiam esset actus elicitus a ratione, siquidem ad ipsam etiam pertinere dicit. Sicut ergo ex eo, quod dicat S. Thom. ad rationem pertinere, non colligimus eum in ea fuisse opinione, vt assereret, vsum esse actum elicitum rationis; sic etiam, licet dicat ad voluntatem spectare, sicut ad primum mouens, non colligitur eum existimasse vsum esse actum elicitum voluntatis. Et cum S. Tho. ait in solutione secundi Damascenum fuisse loquutũ de vsu, quatenus pertinet ad exequentem potentiam, hoc ideo solum dicit, quia Damascenus non videtur tribuere vsum nisi potentię exequenti, cuius est actus proprius, & elicitus: si tamen attente legatur, etiam tribuit vsum voluntati tanquam primo mouẽti.

5 Præterea superuacaneum esse, poni in voluntate actum elicitum, qui dicatur vsus, distinctum ab electione, artic. 4. ostendemus.

Responsum Thomistarum. Sed respondent nonnulli Thomistæ, operationes aliarum potẽtiarum esse quidem vsum passiue, vsum autem actiue esse actum voluntatis: nam ceteræ potentiæ præter voluntatem non dicuntur vti, sed sola voluntas. Ego quidem fateor presse, & proprie solum *Reijcitur.* voluntatem vti, eo quod vsus videtur esse respectu finis cogniti, vt finis: ceteræ autem potentiæ secundum se non mouentur hoc modo in finem, & ideo recte docere S. Thomam art. seq. brutis nõ conuenire vsum: nihilominus hinc non sequitur, vsum esse actum elicitum a voluntate vt contendunt recentiores illi Thomistæ, sed posse esse operationẽ elicitam ab alijs potentijs, tametsi aliæ potentiæ exequentes non denominentur vtentes a sua operatione, sed sola voluntas ab earum operatione, tanquam ab effectu hoc modo denominetur, tanquam primum mouens: actio enim recepta in passo denominare potest agens, a quo exit, veluti a creatione, quæ est in creatura, nõ dicitur creatura creare, sed creari, Deus autem, a quo exit eadem actio, dicitur creare: sic igitur sola voluntas dicitur vti non per actum elicitum a se, sed per operationes aliarum potentiarum.

Porro autem superuacaneum esse, constituere aliquem actum elicitum a voluntate, qui dicatur vsus, hac facili ratione probari potest. Vt potentia exequẽs, & motrix secundum locum in brutis operetur, non indiget nouo actu appetitus præter affectum, quo statim fertur in obiectum propositũ: ergo in nobis prę ter electionem, qua voluntas fertur in medium propositum non erit necessarius alius actus elicitus a voluntate, per quem voluntas applicet potentias exequentes ad opus. 6 *Probatur ratione vsum non esse actũ elicitum voluntatis.* Ceterum respondent aliqui, ideo in brutis nõ requiri nouum actum, quia statim postquã aliquid appetierunt, iam sunt determinata ad opus, nec manet indifferentia, vt indigeant aliquo vt applicante. Homo autem, cum sit liber, manet indifferens ad opus etiam post electionem, & ideo indiget alio nouo actu, quo determinetur ad opus. Verũ hæc differentia inter hominem, & brutum, falsa est. Nam quãuis homo ante electionem sit indifferens, tamen post illam iam manet determinatus ad opus, & ea perseuerante non potest non operari, ergo non indiget voluntas nouo actu, vt moueat facultates exequentes: hoc solum differt homo a bruto, quod brutum ab amore cæpto non potest cessare, homo autem recte potest cessare ab electione, per quam seipsum determinauit, & applicuit ad vnam partem, & ita cessare potest ab opere: ex hoc tamen non fit, vt indigeat nouo actu a se elicito præter electionem, vt vtatur potẽtijs exequentibus.

Contra ea, quæ diximus, obijciet quis in hunc modum. *Obiectio.* Applicatio facultatis exequentis non tantum versatur circa media, sed etiam circa finem: ergo vsus etiam nõ tantum est circa media, sed etiam circa finẽ: si enim quis velit iustitiam seruare in reddendo deposito, applicat potentiam exequentem, vt pecuniam, quam habebat depositam apud se, domino reddat. Respondent aliqui, actum voluntatis applicantis potentiam exequentem in eo casu reuera habere pro obiecto medium, & non finem: nam hoc, quod est, potentiam exequentem reddere pecuniam, est mediũ quoddam ad finem constitutum, eo quod potentia exequẽs est instrumentum, quo acquiritur finis, instrumentũ autem habet rationem medij. *Aliquorũ solutio.* Hæc tamen solutio mihi non placet: nam quamuis potentia sit instrumentum, & ita videatur habere rationem medij, tamen secundum se non potest habere hanc rationem medij, nisi media operatione, qua ad finẽ conducere potest: 7 uoluntatem autem uti potentia exequẽte, nihil aliud est quam ipsam potentiam ex motione uolũtatis operari, ergo si operatio potentiæ est ipse finis, sequitur usum esse non tantum circa finem, sed etiam esse ipsum finem. Quare multo minus mihi probatur id, quod etiam addunt prædicti Doctores, nempe cum uoluntas vult applicare potentiam exequentem ad operationem, quæ est finis, vsum versari circa actum ipsum voluntatis tanquã circa medium: tum quia actus voluntatis inepte dicitur medium, cum etiã quia vsus non potest versari circa actum voluntatis nisi actu reflexo, quo voluntas velit se ipsa vti, vt habeat actum, quo moueat potentiam exequentem.

Vera solutio. Quare respondeo, in prædicto casu, & in quocunq; alio finem posse dupliciter considerari, vt notaui di-

spu-

spu.41.cap.1. primum quidem abstracte: finis autem hoc modo est bonitas ipsa finis secundum se considerata: deinde, contractum in materia, in qua bonitas ipsa finis reperitur. Veluti finem iustitiæ,qui est reddere vnicuique,quod suum est,primum abstracte, & secundum se consideramus,& appetimus;deinde quęrimus honestatem eius in hac materia,vt in hac pecunia,quam apud nos habemus,& sic de alijs:& quanuis hæc materia non sit medium vtile, quin potius habeat in se formaliter bonitatem ipsius finis, tanquam propriam, nihilominus recte dicitur esse id, quod est ad finem,vt ibidem declarauimus. Nam de tali materia ex mente Arist est electio,& consultatio, vt etiā ibidem dictum est,& tamen electio,& consultatio tātum est eorum,quæ sunt ad finem. Quare eodem modo & operatio potentiæ exequentis, quæ dicitur vsus voluntatis,dicetur esse eius,quod est ad finē:est enim pecuniæ, quæ est ad finem iustitiæ, aut liberalitatis, quia est materia huius finis, licet in ea sit ipsa bonitas finis,sicut in proprio subiecto, & ita recte etiam dicetur esse vsus circa illam.

ARTICVLVS II.

Vtrum vti conueniat brutis animantibus.



Supra q. 11. ar. 10. ad 1. & 10. paulo post prin.

D secundum sic proceditur. Videtur, quod vti conueniat brutis animalibus: frui enim est nobilius quam vti, quia vt Augustin. dicit in 10. de Trin. Utimur eis, quæ ad aliud referimus, quo fruendum est: sed frui conuenit brutis animalibus, *q.11.ar.2.* *vt supra dictum est: ergo multo magis conuenit eis vti.*

Præterea. Applicare membra ad agendum est vti membris,sed bruta animalia applicant mēbra ad aliquid agendum. sicut pedes ad ambulandum,cornua ad percutiendum: ergo brutis animalibus conuenit vti.

q.30. circa med. to. 4. *Sed contra est,quod Augustin.dicit in lib.83.q. Uti aliquid non potest nisi animal,quod rationis est particeps.*

art. præc. *Respondeo dicendum,quod sicut dictum est, vti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appeti-* *q.præced. ar.1.2.3.* *tiuum ad aliquid appetendum, vt dictum est: applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius, quod habet super illud arbitrium: quod non est nisi eius,qui scit referre aliquid in alterum,quod ad rationem pertinet,& ideo solum animal rationale & consentit,& vtitur.*

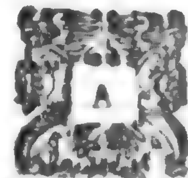
Ad primum ergo dicēdum, quod frui importat absolutum motum appetitus in appetibile: sed vti importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum.Si ergo comparentur vti & frui quantum ad obiecta.sic frui est nobilius quā vti, quia id quod est absolute appetibile,est melius quam id,quod est appetibile solum in ordine ad aliud, sed si comparentur quantum ad vim apprehensiuam præcedentem,maior nobilitas requiritur ex parte vsus: quia ordinare aliquid in alterum, est rationis: absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum,quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturę,nō per hoc, quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes: vnde non dicuntur proprie,applicare mēbra ad agendum, nec vti membris.

Conclusio est negans, & ex dictis satis manifesta. *Conclusio.*

ARTICVLVS III.

Vtrum vsus posit esse etiam vltimi finis.



D tertium sic proceditur. Videtur, quod vsus posit esse & iam vltimi finis. Dicit enim Augusti.in 10.de Trinit. Omnis, qui fruitur, vtitur: sed vltimo fine fruitur aliquis: ergo vltimo fine aliquis vtitur. *ca.11.ante med. to. 3.*

Præterea. Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, vt ibidem dicitur: sed nihil magis assumitur a voluntate, quam vltimus finis: ergo vsus potest esse vltimi finis. *Loco nunc proxime dicto.*

Præterea. Hilarius dicit in secundo de Trinitate,quod æternitas est in patre, species in imagine,id est in filio,vsus in munere, id est, in spiritu sancto: sed spiritus sanctus cum sit Deus, est vltimus finis. *paulo post prin. lib.*

Sed cōtra est quod dicit Augustinus in libro 83. quæstio. Deo nullus recte vtitur, sed solus Deus est vltimus finis: ergo vltimo fine non est vtendum. *Q.30. non procul a fine to. 4.*

Respondeo dicendum, quod vti,sicut dictum est, importat applicationem alicuius ad aliquid, quod autem applicatur ad aliud,se habet in ratione eius, *Art. 1.* *quod est ad finem, & ideo vti semper est eius, quod est ad finem: propter quod & ea,quæ sunt ad finem accommoda,vtilia dicuntur, & ipsa vtilitas interdum vsus nominatur. Sed considerandum est,quod vltimus finis dicitur dupliciter. Vno modo simpliciter,& alio modo quoad aliquem,cum enim finis, vt supra dictum est, dicatur quandoque quidem res,quandoque autem adeptio rei,vel possessio eius,* *Q.1. ar.1. & q.3. a.8.* *sicut auaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniæ, manifestum est,quod simpliciter loquendo, vltimus finis est ipsa res,non enim possessio pecuniæ est bona nisi propter bonum pecuniæ. Sed quo ad hunc adeptio pecuniæ est finis vltimus, non enim quæreret pecuniam auarus, nisi vt haberet eam: ergo simpliciter loquendo, & proprie pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea vltimum finem constituit, sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur vti ea.*

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de vsu communiter secundum quod importat ordinē finis ad ipsam fruitionem, quam aliquis quærit de fine.

Ad secūdum dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis,vt voluntas in illo quiescat, vnde

vnde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo vsus finis, sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis non solum in ordine ad vsum eius, quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum, quod vsus accipitur in verbis Hilarij pro quiete in vltimo fine, eo modo quo aliquis communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est, unde Augustinus in 6. de Trinitate dicit, quod illa delectatio, fœlicitas, uel beatitudo usus ab eo appellatur.

In corp. & ad 1. Cap. 10. circa med. tomo 3.

Conclusio. Conclusio est, *Vsus non est vltimi finis, sed eius, quod est ad vltimum finem.*

De doctrina articuli.

DISPVTAT. XLVIII.

Explicatur mens Augustini.

CAPVT I.

1 CVm Augustinus occasionem nobis præbuerit disputãdi de vsu, antequam videamus, an vsus possit esse vltimi finis, quod in hoc articulo tractat S. Tho. operæpretium erit prius explicare mentem ipsius Augustini in illis locis, in quibus de vsu loquitur. Primum quidem libro 83. quæstionum quæstione 30. ita scribit, *Omnis itaque humana peruersio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis vti velle, atque vtendis frui.* Recentiores nonnulli putant, Augustinum dixisse, summam, maximamque peruersitatem esse frui vtendis, & vti fruendis. Verum, vt ex verbis citatis patet, non dixit, hanc esse maximam peruersitatem, sed omnem peruersitatem in hoc positam esse, quare ex mente Augustini in minimo quoque peccato talis peruersitas reperitur. Quo fit, vt quotiescunque aliquid appetitur, quod honestum non est, in quo videtur Augustino peccatũ esse, homo fruatur creatura, qua vtendum sibi potius erat in obsequium Dei: si tamẽ opus virtutis propter se appetatur, non dicatur homo frui vtẽdis, nam reuera vtitur virtute hoc sensu, quia opus illud virtutis est in obsequium Dei, & ita virtualiter saltem dicitur in Deum referri: qua vero ratione peccator, dum peccat, dicatur frui creatura, constituens in ea vltimum finem, diximus supra dispu. 3. cap. primo, & secundo.

Aug.

Quo modo possimus nos vti quacunque re mundi.

Deinde ex doctrina eiusdem Augustini lib. 83. quæstionum quæst. 30. colligunt Bonauent. in 1. dist. 1. ar. 1. quæst. 2. Richard. artic. 1. quæst. 2. ad 4. Durand. q. 1. num. 6. & seq. posse nos recte vti quacunque re huius mundi aliquo modo. Hoc autem sic explicant, vt non omnibus rebus vti possimus tanquam instrumento, solum enim vtimur vt instrumento eliciente vsum ipsa voluntate, & alijs facultatibus, vt exequentibus, neque omnibus rebus vti possimus propter Deum tanquam habitu, sic enim solum vti possumus qualitate, & habitu virtutis, vt manifeste patet: neque omnibus rebus vti possimus tãquam actu propter Deum, quia peccatis non possumus hoc modo vti. bene tamẽ omnibus rebus mundi etiam ipsis peccatis uti possimus propter Deum tanquam obiectis, quia de peccatis factis dolere possumus, & sic illis utimur propter Deũ. Ceterum August. sic explicat, quibus possimus recte uti: primo ratione tanquam instrumento, quo Deum cognoscamus, & inde moueamur ad fruendum ipso. Secundo ceteris animantibus ad societatem, si rationalia sint, irrationalibus uero ad eminentiam, nempe ut præsideamus ipsis. Tertio uita, referendo eam ad Dei fruitionem. 2
Quarto corpore, ad hoc ut Deus uiuificet illud. Quinto quibusdam rebus accipiendis ad ualetudinem, alijs uero respuendis. Sexto quibusdam malis tolerandis ad patientiam, & hæc sunt mala pœnæ, quibusdam vero ad iustitiam, & hæc sunt peccata. Septimo quibusdam rebus considerandis ad doctrinam, quibusdam etiam a quibus abstineamus ad temperantiam. Ex qua doctrina sequitur id, quod prædicti Scholastici dixerunt, posse nos recte vti omnibus rebus propter Deum non vt instrumentis, neque vt habitibus, neque vt actibus, sed vt obiectis.

Ceterum, quod attinet ad modum loquẽdi, tametsi his rebus dicamur vti, quibus iuuamur ad operationem, aut tanquam principio, aut tanquam materia: lapidibus enim, & lignis etiam dicimur vti ad constructionem domus, cibo etiam ad nutritionem, & vestibus ad tegendum corpus, habitu, & specie ad intelligendum: tamen obiecto non dicimur vti ad sentiendum, aut intelligendum, nec tali modo loqui consueuimus.

Non posse nos recte uti Deo propter alium finem.

CAPVT II.

PRoposita difficultas in hoc art. est, an Deo possimus aliquo modo vti in eo sensu, quo hactenus de vsu loquuti sumus, & quamuis S. Tho. in conclusione doceat de vltimo fine nõ posse esse vsum, nihilominus aliqua ratione videtur concedere, posse esse vsum illius, loquitur enim de Deo, qui est finis noster, sicut de pecunia, quæ est finis auari, & inquit, quamuis possessio pecuniæ nõ sit bona secundum se, sed propter pecuniam, tamen in auaro pecunia ipsa est propter possessionem, & ita quamuis homines fruantur pecunia simpliciter, hoc est, pecunia secundum se considerata, tamen auari vtuntur pecunia, quia eam referunt in possessionem tãquã in finem. Ex qua doctrina videtur colligi idem dicendum de ijs, qui appetunt Deum perpetuo possidere: sic enim videntur ordinare ipsum Deum in possessionem tanquam in finem, & ita ipso Deo vti ad alium finem. Nonnulli recentiores Thomistæ ex hac doctrina S. Thom. colligunt, & ingenue fatentur, eum, qui desiderat Deum habere, & possidere, vti Deo ipso propter possessionem, neque hunc esse inordinatum affectum: alioquin omnes, qui desiderant Deum possidere, & videre, inordinate desiderarent: quæ vero ratione non sit inordinatus affectus, cum sit vsus Dei ob aliũ finem, non ostendunt. Referunt autem pro hac sententia Hilarium, & Augustinum, quos S. Doctor adducit in argumentis huius articuli. 3 *Doctrina S. Thomæ.* *Hilar. Aug.*

Verum mentem S. Tho. melius, mea quidem sententia, explicat Conradus, explicationem autem colligit ex solutione 1. & 3. Inquit ergo, cum S. Thom. docet eum, qui diligit Deum sibi possidendum, referre Deũ in possessionem tanquam in finem, nõ intelligere hoc tanquam in finem alium, quia possessio rei, quæ est finis, non est diuersus finis a re possessa: sed ex fine, qui est res, & ex fine, qui est possessio, constituitur vnus inte- *Mens S. Thomæ.* 4

integer finis, vt ex doctrina S. Thomæ vidimus supra disputatione 15. capite 3. Cum igitur inquit Sanctus Doctor, posse esse vsum ipsius finis, qui est res, quatenus refertur ad possessionem, non loquitur, inquit Cōradus, de vsu proprie prout est alicuius vtilis ad finē, qua res, quæ est finis, non dicitur vtilis ad possessionem, sed loquitur de vsu latiori, & magis communi significatione, prout vti re aliqua dicitur ab Augustino a nobis allegato in disputatione 47. assumere eam in facultate voluntatis: non quia ille, qui hoc modo vtitur Deo, amet ipsum propter possessionē, sed quia amat Deum vt possidendum. Ego tamen, vt vera fatear, non video, qua ratione hæc duo differant, diligere Deum, vt possideatur, & diligere Deum possidendū. Nam Deus, & possessio eius vnico, & eodem actu, & semper eodem modo diliguntur: possessio enim est veluti adeptio, & dicitur finis *quo*, Deus autem est finis vt res, qui dici solet finis *qui*, & ex vtroq; fit vnus finis, ita vt alter sine altero diligi non possit: quocirca vno simplicissimo actu, & eodem modo se habente diligitur Deus vt possidendus, & diligitur possessio Dei: aut explicent nobis, qui oppositum docēt, quæ-
5 nam sit differentia: nulla enim assignari potest, nisi duobus actibus distinctis diligeretur Deus, & possessio eius, vt ita diuersi illi actus vno, & alio modo inter se ordinarentur.

Alia Thomistarum opinio. Alij vero Thomistæ rursus dicunt eum, qui diligit sibi Deum, vt bonum suum, presse, & proprie vti ipso Deo, quia eum refert tanquam bonum propriū suum in seipsum: vti autem est assumere aliquid propter finem, & in hoc etiam nullam esse peruersitatem, quia licitum est velle sibi summum bonum. *Reijcitur.* Verum hæc sententia mihi non probatur. Nam quamuis in eo affectu, quo quis sibi desiderat Deum vt bonum suum, ipse, qui desiderat, sit finis sui ipsius, tamen non est finis *cuius gratia*, sed finis *cui*, nec Deus, quem sibi desiderat vt summum bonum, est medium vtile relatum ad ipsum, qui diligit, sed est finis cuius gratia, quia appetitur non gratia alterius boni, sed gratia sui appetibilis est: finis autem *cuius gratia* semper est coniunctus cum fine *cui*, quia ad eum ordinatur omne bonum, quod etiam gratia sui amatur, est alicui bonum, & alicui amatur, vt late explicaui supra disputatione 2. capite 3. *S. Thom.* Cum vero dicit S. Thom. in hoc articulo vsum tantum esse eorum, quæ sunt ad finem, intelligit, non eorum, quæ sunt tantum ad finem *cui*, hoc est, quę sūt alteri bona, sed eorum, quæ sunt ad finem *cuius gratia*. Quod si proprie diceremur vti Deo, quando ipsum nobis desideramus, quia eum ordinamus ad nos tanquā ad finem *cui*, eadem ratione diceremur in beatitudine, quando ipso fruimur, & ipso delectamur, vti eo propter nos tanquam propter finem *cui*, quia de eo delectamur, & ipso fruimur, vt bono nostro, & ita vsum, & fruitionem confunderemus.

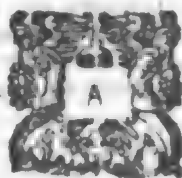
6 Verum enim vero, quamuis doctrina Augustini libro illo 83. quæstionum quæstione 30. omnibus Scholasticis probetur, nempe non licere vti Deo propter alium finem ab ipso distinctum, propter aliū, inquā, finem *cuius gratia*, hoc est, propter aliud bonum, quamuis licitum sit ipsum diligere, & referre ad alterum finem *cui*, tamen, vt recte notauit Durandus loco citato, licitum est vti Deo vt medio propter ipsum tanquā propter finem. *Durand.* *Licitum est vti Deo vt medio, propter ipsum, tanquam propter finem.* Cum enim Deus sit bonum nostrum, non secundum se, sed prout coniungitur aliqua operatione cognitionis, & vna operatio circa Deum possit esse vtilis ad aliam etiam operationē circa ipsum, eatenus eligitur a nobis ipse Deus propter seipsum tanquam propter finem, quatenus eligimus aliquam operationem circa ipsum, vt vtilem ad aliam operationem circa eundem, quæ propter se sit appetibilis. Verbi causa eligimus habere fidem de Deo, & eligimus contemplationem de ipso Deo in hac vita, tanquam medium vtile ad consequendam beatitudinem, quæ est visio clara ipsius Dei: cumque circa id versetur vsus, circa quod versatur electio, efficitur, hoc modo nos vti Deo propter ipsum, vtendo nempe cognitione de Deo, quæ ad aliam operationem circa ipsum Deum vtilis est: sic enim non solum vtimur contemplatione Dei, sed etiam ipso Deo contemplato. Cæterum, vt hoc probemus, supponendum est id, quod diximus disputatione 15. capite 3. nempe voluntatem, quæ est circa actionem, quæ habet Deum pro obiecto, proxime etiam versari circa Deum, quod tamen immerito negat Durandus, vt ibidem ostendimus. Quare non video, quo pacto consentanee suis principijs loquatur, cum ait, posse nos vti Deo propter ipsum, eligendo aliquam operationem, & vtendo ea: nam si voluntas eligens, & vtens operatione, quæ est de Deo, non versatur proxime circa Deum, non potest dici voluntas eligere Deū, & vti ipso propter ipsum, hoc ipso, quod eligat operationem, & ea vtatur, sed tantum dicere eligere, & vti operatione, quæ est circa Deum. Nos autem, qui diximus, volūtatem proxime versari circa Deum, hoc ipso, quod versatur circa operationem de ipso Deo, recte etiam dicimus eligi a nobis Deum vt medium, & eo nos vti, quoties eligimus talem operationem, & ea utimur. Quocirca, quamuis eligamus cultum Dei, & eo utamur ut medio ad consequendum Deum in beatitudine, non dicimur eligere Deum, aut uti Deo propter ipsum Deum: quia, ut ostendimus lib. 1. de cultu adorationis disp. 1. cap. 3. & 4. religio, quæ habet pro obiecto cultum Dei, non uersatur proxime circa Deum tanquam circa obiectum, neque actus ipse colendi Deum.

Adde etiam, quod quemadmodum licitum est uti aliqua operatione, quæ est de Deo, & consequenter Deo ipso propter ipsum, sic etiam licet uti Deo propter uirtutes alias etiam morales, nam consequenter talis usus uirtute etiam est propter Deum hoc ipso, quod opera aliarum uirtutum dicuntur in Deum ip- *Notandū.*
sum referri: hoc pacto licet eligere nobis contemplationem de Deo, & ea uti tanquam medio congruente 7
& utili ad exercitium omnium aliarum uirtutum: & hac ratione intelligendum est, quod ait Bonau. loco citato, uti Deo ad alium finem, quam ad ipsum, esse abusum, & mortale peccatum. *Bonau.*

Cæterum rogabit aliquis, Cum quis actu reflexo 8
vult habere actum caritatis, quia in ipso apprehendit vtilitatem, vt iustificetur apud Deum, & vt vitam æternam consequatur, verum vtatur ipso Deo tanquā medio, sicut etiam videtur vti ipsa operatione, nempe actu caritatis, an non. *An actus reflexo possit esse vsus actus caritatis.* Respondeo, ipsum actum caritatis, qui reflexe imperatur, non posse dici usum Dei, quia respicit Deum vt finē, ac proinde non posse proprie, & presse habere rationem vsus quatenus vsus *Responsio.* est alicuius rei propter finem, nisi latiori significatione; quatenus vsus idem dicitur esse, quod aliquid assumere in facultatem voluntatis: imo hoc quidem dicendum arbitror de actu desiderij, & spei vt non habeat rationem vsus, quia versatur circa Deum tanquam circa finem, non quidem tanquam finem *cui*, sic enim respicitur a caritate, sed tanquam finem *cuius gratia*, nempe vt bonum nostrum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum vsus præcedat electionem.



D quartum sic proceditur. Videtur, quod vsus præcedat electionem, post electionem enim nihil sequitur nisi executio: sed vsus, cum pertineat ad voluntatem, præcedit executionē: ergo præcedit etiā electionem.

Præ-

Praeterea. Absolutum est ante relatum, ergo minus relatum est ante magis relatum: sed electio importat duas relationes, vnam eius quod eligitur ad finem, aliam vero ad id, cui praeligitur, vsus autem importat solam relationem ad finem: ergo vsus est prior electione.

Praeterea. Voluntas vtitur alijs potentijs, inquantum mouet eas, sed voluntas mouet etiam seipsam, vt dictum est: ergo etiam vtitur seipsa, applicando se ad agendum: sed hoc facit cum consentit, ergo in ipso consensu est vsus, sed consensus praecedit electionem: vt dictum est: ergo & vsus. q. 9. art. 3.

Sed contra est quod Damasc. dicit quod post electionem impetum facit ad operationem, & postea vtitur: ergo vsus sequitur electionem. q. 15. ar. 3. ad 3. li. 2. Orth. fid. c. 22.

Respondeo dicendum, quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum vnam quidem, secundum quod est quodammodo in volente per quandam proportionem vel ordinem ad volitum: vnde res quae naturaliter sunt proportionatae ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter: sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum: omne autem imperfectum tendit in perfectionem: & ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius tendit, vt habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum, & haec est secunda habitudo voluntatis ad volitum, volitum autem non solum est finis, sed id, quod est ad finem, vltimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis respectu eius, quod est ad finem, est electio, ibi enim completur proportio voluntatis, vt complete velit id, quod est ad finem sed vsus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam: unde manifestum est quod usus sequitur electionem si tamen accipiatur usus secundum quod uoluntas utitur executiua potentia mouendo ipsam, sed quia uoluntas etiam quodammodo rationem mouet, & utitur ea, potest intelligi usus eius quod est ad finem secundum quod est in cõsideratione rationis referẽtis ipsum in finem, & hoc modo usus praecedit electionem.

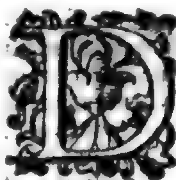
Ad primum ergo dicendum, quod ipsam executionem operis praecedit motio qua uoluntas mouet ad exequendum, sequitur autem electionem, & sic cum usus pertineat ad praedictam motionem uoluntatis: medium est inter electionem & executionem.

Ad secundum dicendum, quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto, sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quod sit posterius, imo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quod electio praecedit usum si referatur ad idem, nihil autem prohibet quod usus unius praecedat electionem alterius, & quia actus uoluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu uoluntatis potest accipi consensus, & electio, & usus: ut si dicatur quod uoluntas consentit se eligere & consentire, & utitur se ad consentiendum & eligendum, & semper isti actus ordinati ad id quod est prius sunt priores.

Conclusio est, *Vsus consequitur electionem circa idem obiectum, tametsi in actibus reflexis praecedere possit electionem.* Conclusio huius articuli solum examinanda, & explicanda est in ordine directo: nam quem ordinem habeat vsus cum electione in actionibus reflexis, quaestione sequenti articulo 3. dicendum erit. Huius autem conclusionis difficultas tota posita est in explicanda mẽte S. Thomae, & rationẽ, qua eam probat; id quod in sequente dubitatione fiet. *Conclusio.*

Dubitatio circa textum.



Difficultas doctrinae huius articuli, & conclusionis in eo consistit, quo pacto fieri possit, vt vsus sequatur electionem circa idem obiectum. Ratio vero difficultatis sumitur ex ipso fundamento S. Thomae, quod falsum videtur. inquit enim, duos esse ordines voluntatis in suis operationibus, vnum, quo voluntas se habet circa bonum per quandã amoris proportionem, & conuenientiam, quatenus volitum est in volente, & in hoc ordine postremo loco esse electionem: alterum voluntatis ad volitum, vt habeat ipsum realiter, & in hoc ordine locum habere vsum. Quare cum imperfectum sit prius, quam perfectum, & ordo, in quo est electio, sit imperfectus, ille autem, in quo est vsus, sit perfectus, efficitur (inquit ille) priorem esse electionem ipso vsu. Haec autem doctrina pugnare videtur cum ijs, quae diximus disputatione 42. capite 4. & quae vera philosophia tradit: ibi enim ostendimus, voluntatem esse impossibilium, non autem electionem, quia uoluntas, cum consistat in simplici affectu, nec tendat ad exequendũ id, quod vult, potest ferri in impossibile etiam cognitum impossibile: cum vero electio, sit efficax voluntas tendens ad exequendum id, quod appetitur, vt per illud re ipsa finem consequamur, non potest esse impossibilium, & hac ratione idem S. Doctor supra quaestione 13. articulo 5. docuit, electionem non posse esse impossibilium: quo modo ergo in hoc articulo electionẽ constituit in priori illo ordine, in quo uoluntas non fertur in obiectum, vt illud re ipsa consequatur, sed per solam amoris conuenientiam in ipsum. Quodsi vera est doctrina illa, quam diximus, nempe electionem esse affectum efficacem tendentem ad rem concupitam adipiscendam, superuacaneus videtur alius actus, qui sit vsus, & quo ipsa voluntas dicatur vti facultatibus inferioribus. 9 *An vsus sequatur electionem circa idẽ obiectum.*

Caietan. & Conrad. in hoc art. in eo sensu interpretantur verba Sancti Thomae, vt electio pertineat ad priorem illum ordinem, quo uoluntas respicit obiectum suum per simplicem actum complacentiae sine ullo ordine ad rem ipsam, & exequutionem illius. Certum hic sensus cum doctrina superius tradita ab eodem S. Thoma, & cum uera philosophia constare non potest, & ratio superius facta manifeste eum refellit. *Interpretatio aliquorum.* 10

Quare ego primum existimo, electionem non ferri in obiectum per modum simplicis affectus, sed esse efficax desiderium faciendi, & exequendi id, quod eligitur ad finis consecutionem. Deinde pronuntio, duplicem illum ordinem assignatum à S. Thom. esse aliter intelligendum, etiam iuxta mentem ipsius, ita ut in priori ordine sit electio tendens in obiectum, quod iudicatum est non tantum simplici affectu, sed efficaci, ut ipsum consequatur, sed nondum in hoc ordine obiectum est reipsa coniunctum cum ipso operante nisi per affectum, quod dixit S. Thom. per proportionem amoris, non quidem inefficacis (hoc enim nec leuiter insinuauit, nec hunc ordinem distinxit a posteriori, *Vera solutio & interpretatio.*

riori, quod in posteriori esset affectus efficax, in hoc uero esset inefficax) sed tantum in eo, ut in priori ordine esset solum obiectum in ipso amante tanquam uolitum in uolente absque reali coniunctione, in posteriori uero esset non solum affectu efficaci, & amore, sed re ipsa coniunctum, nempe per vsum, qui est applicatio aliarum facultatum procedens a voluntate, vt disp. 47 explicuimus. Ex quo non sequitur, S. Tho. enumerasse vsum inter actus voluntatis elicitos: nam si vsus esset actus elicitus a voluntate, sine dubio esset in primo ordine: illi enim formaliter non alio modo

11 coniungeretur obiectum, quam per electionem, nempe per solam conuenientiam amoris non re ipsa, sed vsum constituisse inter actus aliarum potentiarum ex impulsu, & motione voluntatis, ut ita ipso formaliter obiectum alias solum amatum sit per affectum, re ipsa coniungatur operanti.

Illatio; vsum non distingui in nobis ab electione.

Infertur tamen ex dictis, superuacaneum esse, constituere in nobis actum elicitum a voluntate distinctum ab electione, qui dicatur vsus, vt contendunt recentiores Thomistæ: nam si in brutis sufficit vnicus affectus, quo bruta appetunt obiectum, & ex quo mouentur, vt re ipsa id, quod appetunt, consequantur, nec opus est nouum alium affectum applicantem potentias ad motum assignare, cur in nobis necessarius erit? Adde, quod cum electio sit efficax uoluntas tendens ad opus, illa sufficiet, ut statim ex ipsius impetu moueantur inferiores facultates, & ita usus dicatur operatio quæcunque inferioris facultatis, prout motæ a uoluntate: quodsi aliquando electionem hic usus non consequatur, erit aut propter externum impedimentum, aut quia electio, quæ antea erat efficax, mutatur, ea tamen perseuerans sufficit, ut omnino sequatur usus, hoc est, alterius facultatis operatio.

QVÆSTIO XVII.

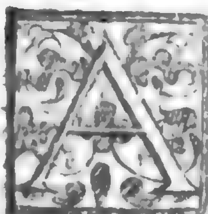
De actibus imperatis a voluntate, in nouem articulos diuisa.

Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate. Et circa hoc quæruntur nouem.

ARTICVLVS I.

Vtrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

Inf. q. 60. ar. 1. ĉ fin. Et 2. 2 q. 83 ar. 1. & 30 co. Et veri q. 22. art 12. ad quartum. Et quo. 9. ar. 12. q. 9 ar. 1.



AD primum sic proceditur. Videtur, quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare n. est mouere quoddam, dicit enim Auicen. quod quadruplex est mouens, scilicet perficiens, disponens, imperans, & consilians, sed ad voluntatem pertinet mouere omnes alias vires animæ, vt dictum est supra: ergo imperare est actus voluntatis.

Præterea. Sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id, quod est maxime liberum: sed radix libertatis est maxime in voluntate: ergo voluntatis est imperare.

Præterea. Ad imperium statim sequitur actus: sed ad actum rationis non statim sequitur actus: nō enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur: ergo imperare non est actus rationis sed voluntatis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, & etiam Philosophus, quod appetitus obedit rationi: ergo rationis est imperare. *lib. 4. c. 9. in princ. et ca. 8. ante med. 1. Ethic. vlt. 10. 5.*

Respondeo dicendum, quod imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis, & rationis supra se inuicem possunt ferri prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, & voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis præueniri ab actu rationis, & è conuerso, & quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque, quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, vt dictum est de vsu & de electione: & è conuerso, aliquis est actus rationis, secundū quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. *q. 16. ar. 1. & q. 13. ar. 1.* *Imperare autē est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum qui imperat ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis: sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Vno modo absolute, quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicatiui modi, sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui mouendo ipsum ad hoc: & talis intimatio exprimitur per verbum imperatiui modi: puta cum alicui dicitur, fac hoc, primum autem mouens in viribus animæ ad exercitium actus, est volūtas, vt supra dictum est: cum ergo secundum mouens non moueat nisi in virtute primi mouentis, sequitur quod hoc ipsum, quod ratio mouet imperando, sit ei ex virtute voluntatis: unde relinquitur quod imperare sit actus rationis præsupposito actu uoluntatis, in cuius virtute ratio mouet per imperium ad exercitium actus.* *q. 9. ar. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod imperare non est mouere quocunque modo, sed cum quadam intimatione denuntiatiua ad alterum quod est rationis.

Ad secundum dicendum, quod radix libertatis est voluntas, sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio ex hoc enim voluntas libere potest ad diuersa ferri: quia ratio potest habere diuersas conceptiones boni, & ideo Philosophi diffiniunt liberum arbitriū, quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, vt dictum est.

Nota.

Notatio circa Articulum.

Conclusio. CONclusio est, *Imperium est actus rationis ordinantis aliquid per modum insinuationis, quam intimationem vocant, supposito tamen actu voluntatis mouentis.* Itaque secundum Sanctum Thomam imperium est substantialiter actus intellectus, connotat tamen motionem voluntatis, sicut contra docuit de electio-
12 ne q. 13.a.1.esse quidem substantialiter actum voluntatis, at vero connotare, & habere ordinem ad actum intellectus peculiarem, quem ibi diximus

Sententia Caiet. & Corduba. Notat vero Caiet.in commentario pro explicatione huius concl. eodem fundamento niti conclusionē huius art.in qua dicitur imperium esse actum intellectus,supposito actu voluntatis, quo nititur conclusio art.1.q.13.in qua dicitur electionem esse actum elicitum a voluntate, supposito actu intellectus consultantis. Fundamentum autem S.Thomæ est,quia quoties aliquis actus pertinet ad duas potentias,formalis ratio desumitur ex superiori,hoc est, ex ordine ad superiorem. Hoc autem,inquit Caietan.verum est etiā in imperio, quod suam rationem formalem habet ex ordine ad voluntatem,ex cuius motione procedit: nā licet voluntas secundum se simpliciter non sit nobilior, & superior facultas, tamen, quia in imperio id quod præcipue consideratur, est motio quoad exercitium,& hæc primarie conuenit voluntati,ideo in imperio præcipua,& nobilior facultas censeri debet voluntas. Hanc doctrinam Caietani sequitur Corduba

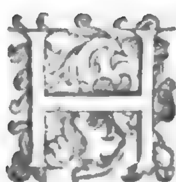
Sententia auctoris. lib.2.q.10. Ego tamen existimo non esse necessarium in vniuersum,vt in actu,qui aliquo modo pertinet ad duas potentias, ad alterā vt elicientem, ad alteram vero vt dirigentem, aut impellentem, formalis ratio sumatur ex ordine ad nobiliorem potentiam. Sed videndum est quod pertineat directe ad substantiam actus,quam semper habet actus a facultate eliciente, & hoc dicatur materiale,& quem habeat ordinem ad aliam facultatem,& illud dicatur formale,siue illa facultas,ad quam habet ordinem, sit superior,siue inferior, quia,cum talis ordo tribuat speciē actui,recte dicitur ad formalem eius rationem pertinere.

Vtrum imperium sit actus elicitus a voluntate, an ab intellectu.

DISPVTAT. XLIX.

Imperium esse actum elicitum a voluntate, Henricus,& alij senserunt.

CAPVT I.



1 HAec etiam controuersia, sicut, aliquę ex superioribus partim rerum, partim etiam vocum est, in qua non omnes Scholastici in eadem opinione sunt:nonnulli affirmant, imperium esse actum elicitum a voluntate: ita expresse docuit Henricus, quodlib.9.q.6.Ocam in 3.q.12.ar.4. concl.3.Almain. tractatu 3. moral.c.2.Hieron.ab Angelto c.1.moraliū in 3. parte textus corollario 3. Ioannes Medina cod. de pœnitentia tract. 6. c.2.de oratione, & de imperio idem omnino docet: cum quibus facere videtur Bonauen. in 3. d.17.ar.1.q.1.ad 3. Hanc vero sententiam esse Nominalium asserit Corduba loco inferius allegando. Referri etiam solet pro hac opinione Scot. in 2.dist.6.q.1.& quodlib.17. verum in his locis solū docet, referre, seu (vt ipse loquitur) ordinare vnum ad aliud, non tantum esse intellectus, sed etiam voluntatis: id quod etiam docet in 2.d.38.q.1.ad vltimum. Hoc autem manifestum est, quia non tantum intellectus ordinat vnum ad aliud per discursum,vel intelligens vnum relate ad aliud,sed etiam voluntas, quando vult vnum propter aliud. Hinc tamen non licet colligere,Scotum in ea fuisse sententia,vt assereret imperium esse actum voluntatis:nam quanuis imperium sit ordinatio quædam, tamen non omnis ordinatio est imperium. Miror autem Antonium Cordubensem,quod q. inferius allegandā suum reprehēdat Scotum, quia dixerit ad voluntatem quoque pertinere ordinare vnum in aliud,cum nemo negare possit,voluntatem velle vnum propter aliud, nec in hoc quidquam docuit Scotus contrarium doctrinæ S. Th. vt falso arbitratur ipse Corduba.

Prima sententia dicit esse imperium actū elicitum à voluntate.

2 *Corduba.*

Hæc sententia probatur primo ab Henrico hac ratione. Imperare est superioris, cuius nutu ceteri mouentur, in nobis autem ceteræ facultates mouentur nutu voluntatis tanquam superioris,& ipsa non mouetur nutu alterius:ergo imperare est actus voluntatis.Porro autem voluntatem esse principem, & superiorem inter omnes potentias alibi probarunt Henric.& Scot.vt vidimus d.11.c.1.loco autem nunc allegato id confirmat auctoritate Themist. 3. de anima c. 59.quod est in textum 46.vbi inquit Themistius, practicum intellectum non esse dominum motus,sed solum appetitum esse dominum,ergo imperare non est practici intellectus,neque intellectus est princeps,& superior potentia,sed appetitus, idemque videtur docuisse Aristot.eodem loco.

Probatur primò ab Henrico.

Secundo probat Henric.eandem sententiam ex habitudine eius,cui conuenit imperare,ad eum,qui mouetur imperio suo:nam qui imperat, compellere potest eum,cui imperat,vt exequatur imperium:intellectus autem non potest compellere voluntatem, aut alias potentias:ergo nec voluntati,nec alijs potentijs imperare potest: cumque voluntas compellere possit intellectum ipsum,& ceteras facultates,vt operentur id,quod ipsa vult, efficitur ad eam potius, quam ad intellectum imperium pertinere.

3 *Tertia.* Tertio probat ex parte eius, quod sub imperium cadere potest: quoniam nulli potest imponi imperiū de aliquo opere,quod ipse solus efficere non potest: si enim requiruntur duo ad actionem,frustra præcipitur vni,vt operetur, quando alter idem præcipi non potest: nullus autem est actus voluntatis,qui fiat a sola voluntate: ergo nullus est actus voluntatis, qui sub imperium cadere possit. Et primum quidem alia ratione certum est apud omnes, actum primum voluntatis non cadere sub imperium: nam in omnium sententia, si imperium non est actus voluntatis, saltē supponit actum voluntatis:ergo primus actus voluntatis, qui non supponit priorem, non potest cadere sub imperium. Deinde sequentes actus non fiunt a sola voluntate,sed ab ea,& ab obiecto, vt putat Henric. vel saltem ab intellectione obiecti, vt putant nōnulli Thomistæ,cuius opinionis censet Henric.fuisse Sanctum Thomam:ergo nulla actio voluntatis cadere potest sub imperium voluntatis, siquidem soli voluntati non est præcipiendum id,quod ab ea sola fieri non potest: obiectum autem, seu intellectio non videntur idonea, vt eis insinuetur imperium, ergo potius voluntatis erit imperare,quam imperari.

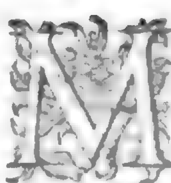
Quarto idem probant Almain. & Ioannes Medina,quia

4 *Quarta ratio ab alijs adducta.* na, quia si imperium esset actus intellectus, aut esset simplex apprehensio, aut compositio, seu diuisio, aut discursus, alium enim actum intellectus non enumerauit Aristot. 1. de interpretat. c. 1. nullus autem horum esse potest. Si enim aliquis esset, maxime compositio. hæc autem non potest esse imperium, nam imperium explicatur per illam orationem *fac hoc*, nō autem per illam *Faciendum est tibi hoc*, quia hæc enūtiatio *Faciendum est tibi hoc*, potius exprimit conclusionem consultationis, quæ est iudicium, quam imperium, quod est post iudicium: atquiper illam orationem *fac hoc* non exprimitur compositio aliqua, aut diuisio existens in intellectu, ergo imperium non est vllus actus intellectus.

Imperium esse actionem elicitam ab intellectu, verior opinio fert.

CAPVT II.

Secunda sententia verior dicit esse actum elicitū ab intellectu.



Mihi semper placuit sententia S. Tho. in hoc ar. quæ affirmat, imperium esse actum intellectus, supposita motione voluntatis. Hanc vero opinionem S. Thomæ docuerunt etiam Caiet. Conrad. & recentiores Thomistæ in hoc art. idem etiam Caiet. infra q. 58. ar. 4. & q. 60. art. 1. Antoninus 1. p. titulo 4. cap. 10. Dominicus Sot. lib. 1. de iustitia q. 1. ar. 1. Corduba lib. 2. q. 10. cum quibus etiam faciunt Ricard. in 4. d. 15. art. 4. q. 1. & Gab in canone missæ
5 lect. 61. littera H. & sequentibus, qui cum S. Tho. 2. 2. q. 83. art. 1. & Caietano ibidem affirmant, orationem communiter vsurpari pro actione elicita ab intellectu ex aliqua motione voluntatis: eadem autem omnino videtur ratio imperij, & orationis. Vt enim inferius dicemus, hoc solo differunt oratio, & imperiū, quod oratio est inferioris, & indigentis directa ad superiorem, & potentem, imperium autem contra est superioris directum ad inferiorem. Id, quod de imperio diximus, de lege etiam, quæ est imperium quoddam sentit Dominicus Sot. & nos dicemus infra disput. 150. cap. 3.

Hæc tamen sententia non eodem modo ab omnibus confirmatur, & explicatur. Nunc autem solum nobis confirmanda est de imperio in vniuersum, hoc est, tam de imperio, quod est vnius hominis ad aliū, quam de imperio, quod a quibusdam ponitur inter actus eiusdem hominis ad seipsum. Primum itaque
Arist. probari solet prædicta sententia ex Arist. 6. Ethi. c. 10. vbi sic ait. *Non est autem idem sagacitas, & prudentia, prudentia namque præceptiua est, finis enim ipsius est quidnam sit agendum, aut non agendum præcipere: sagacitas autem vis iudicandi dumtaxat.* Prudentia autem est habitus, & virtus intellectus: ergo imperium, quod est actus prudentiæ, est elicitum ab intellectu. Ve-
Non placet rum, quam parum confirmari possit hæc sententia hoc Arist. testimonio, videbimus cap. 5. Deinde alij eandem sententiam probant ex illo Prouer. 8. vbi de sapientia dicitur, *Per me Reges regnant, & legum conditores iusta decernunt: per me Principes imperant, & potentes decernunt iustitiam.* Vbi tribuitur imperium sapientiæ, quæ est virtus intellectus. hinc tamen parum etiā probari potest prędicta sententia. Nam, quamuis lex,
9 & imperium formaliter essent actiones elicitæ a voluntate, nihilominus recte dicerentur Reges, & Principes per sapientiam iuste, & recte imperare, sicut etiam per sapientiam dicuntur seruare iustitiam, & recte operari, eo quod sapientia, & prudentia est vir-
Tertia aliorum ratio. tus intellectus, quæ viam demonstrat moralibus virtutibus, quæ sunt in voluntate: posset igitur hac ratione rectum imperium tribui sapientię. Postremo alij ita suadēt prædictam opinionem, si imperiū esset actus solius voluntatis, hoc ipso quod alicui inferiori nota esset voluntas sui superioris, absque vlla alia insinuatione ex parte intellectus, deberet ei parere: hoc autē falsū est, ergo in sola voluntatis actione non consistit lex, & imperium. Quam rationem fusius persequemur infra disp. illa 150. c. 3. vt probemus legem esse actionem intellectus, non voluntatis.

Omissis igitur alijs rationibus, & fundamētis, quæ ibidem adducemus ad probandum legem esse actum rationis ex motione volūtatis, hac vnica, qua vsus est S. Th. in hoc ar. nostrā sniam de imperio in vniuersum confirmemus. Imperare est substantialiter insinuare voluntatem superioris inferiori hoc est, proponere inferiori aliquid faciendū ex voluntate superioris, quod vulgo dici solet intimare: atqui insinuare, seu proponere pertinet substantialiter ad intellectum, supponit autem volūtatem, quā proponit, & insinuat, ergo imperium substantialiter est actio intellectus, & supponit motionē voluntatis, quā proponit. In hac quidem ratione nulli dubiū esse potest, quin insinuare, & proponere pertineat ad intellectum: est enim locutio, & enuntiatio quædā, quæ est opus intellectus, & rationis, & hoc assumitur in minori propositione, Porro autē imperare idē esse, quod insinuare, & proponere volūtatem superioris, quod assumitur in maiori propositione, nō probat S. Tho. facili temen ratione confirmari potest, quia imperium semper dirigitur ad aliquem capacem rationis, qui possit percipere id, quod imperatur, & iubetur: ergo debet esse actus intellectus, & non potest esse actus solius voluntatis: nam si esset solius voluntatis, sequeretur affectum superioris, quo efficaciter mouet ad opus, quod fieri vult, esse imperium: si enim deberet esse aliquis affectus, maxime esset affectus efficax ac proinde, cū Angelus voluntate sua efficaciter mouet lapidem, diceretur lapidi proprie imperare, & lapis proprie diceretur obedire, quod videtur absonum: quia obedire proprie solum conuenit creaturæ rationali audienti, & percipienti imperium superioris.

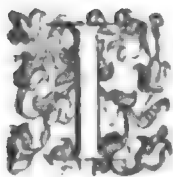
Probatur efficaci ratione. / 7 *Insinuare solius est intellectus.*

Solutio. Respondebis aliquis, ideo lapidem proprie nō obedire, nec Angelum proprie lapidi imperare, quia lapis omnino passiue se habet, imperium autē debet respicere aliquē, qui non tantum patiatur, sed exequatur, &
Confirmatur. operetur id, quod iubetur. Cęterū licet hęc solutio admittatur, adhuc prædictā rationē alio exēplo cōfirmare possumus, quia salté sequeretur volūtatē Dei, qua mouet irrationales, & inanimatas creaturas ad suas operationes, proprie esse imperiū, & ipsas proprie Deo obedire, quod tamen est falsum, quia obedire, quod relate dicitur ad imperiū, est solius creaturæ rationalis intelligētis, & percipiētis id, quod iubetur: nā obedire est quasi superioris vocē, & imperium audire: ergo imperare nō est substātialiter actus intellectus. Por- 8
ro autē id sequi in creaturis irrationabilibus operantibus, patet, quia hę non tantum patiuntur, sed reuera operantur etiam, quando mouentur. Eadem ratione probatur orationem esse actum intellectus, vt docet
S. Thomas. S. Thom. 2. 2. quæst. 83. art. 1. qui quidem actus est inferioris ad superiorem, nullus enim inferior censetur orare superiorem, vt faciat aliquid, etiamsi illud ipse inferior summopere desideret, quousque superiori hanc suam voluntatem denuntiet, & explicet. Id quod vsque adeo verum est, vt etiamsi superior satis perfectam habeat voluntatem inferioris, & quodammodo dicatur illum audire, cum concedit ei id, quod desiderat, iuxta illud Psalm. 9. *Desiderium pauperum exaudiuit Deus &c.* inferior tamen non dicatur orare, quousque interius, aut exterius loquatur, & exprimat affectum suum: loqui autem est actus rationalis facultatis, siue locutionem internam comprehendas, siue etiam externam, hæc enim a ratione ducit originem, & interpres eius est. *Psalm. 9.*

Diluuntur

Diluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT III.



IAm vero argumenta prioris sententiæ dissoluere, operosum non est. Primum quidem testimonio Aristot. c. p. 1. allato nihil probari, perspicue ostendam infra c. 5. Ad primum vero argumentum respondeo, superiorem, & nobiliorem facultatem in nobis esse intellectum, non voluntatem, vt contra Scotum notauimus supra d. 11. c. 7. ac proinde ea ratione nihil probatur. Neque vero illa potentia dicitur superior, neque ad eam pertinere dicitur imperium, cuius nutu ceteræ mouentur: alioquin etiā in brutis esset imperium, quia facultas eorum motrix secundum locum nutu appetitus animalis operatur, quod est absurdum. Sed quod attinet ad personam imperantem, ad illam quidem spectat imperare, cuius nutu, & voluntate tanquam superioris ceteri operantur. Hinc tamen non efficitur, ipsam voluntatem, sed insinuationem voluntatis superioris esse formaliter imperium: quare si nutus voluntatis capiatur pro ipso affectu voluntatis solum absque insinuatione, non dicitur imperium: neque idem erit nutu volūtatis operari, & imperio voluntatis operari, tametsi ad eā personam pertineat imperare, cuius nutu ceteri mouentur. Si vero nutus voluntatis vsurpetur pro insinuatione affectus voluntatis (vtrumuis enim hoc denotare videtur) idē erit nutus voluntatis, & imperium, idemque erit operari ex nutu, & ex imperio. Ad id vero, quod ex Themistio adducebatur in eodem argumento in confirmationem eius, nempe voluntatē esse dominam, ac proinde ad eam pertinere imperium, respondeo, Themistium, & Aristot. eo loco ideo dixisse, intellectum practicum non habere dominium motus, quia non sufficit iudicium intellectus nisi adsit voluntas, vt sequatur motus: ex hoc tamen non efficitur, imperium esse formaliter actum elicitum ab intellectu, nam, si in nobis esset talis actus imperij necessarius, vt post electionem voluntatis esset motus in membris, imperium illud non haberet dominium motus sine impetu voluntatis: nam reuera imperium

Solutio cõfirmationis ex authoritate supra.

10 esset insinuatio huius impetus voluntatis, & ex illo impetu intellectus ceteras potentias moueret: quodsi in nobis non est talis actus imperij proprie insinuātis nimirum voluntatis affectum, vt facultas motrix secundum locum operetur, tunc quidem solus affectus voluntatis dicitur habere dominium motus, nō quidem per imperium proprie, sed quia ex quadam connexione talem affectum sequitur motus, in hoc enim se habet instar domini imperantis inferioribus: & ita in nostra opinione, qui dicimus tale imperium, quod sit actus intellectus, non esse in nobis necessarium, vt exequamur id, quod eligimus, Themistius nobis non aduersabitur: concedimus enim intellectū in nobis nec per modum iudicij, nec per modum impetus habere dominium motus, sed solam voluntatē, ob id tamen non sequitur, voluntatem esse dominam per verum imperium, sed eo modo, quo dictum est.

Diluitur secunda ratio.

Ad secundam rationem concedimus, ad eum pertinere imperare, qui potest cōpellere eos, quibus imperat, vt exequantur imperium: ex hoc tamen non fit, vt imperium sit actus voluntatis, non intellectus. Primum quidem, id non sequitur in vno homine respectu alterius: nam cum dicimus eum, qui imperat, posse compellere illum, cui imperat, aut loquimur de coactione, quæ tantum est obligatio conscientiæ inferioris, aut quæ consistit in infligenda pœna: si priori modo loquamur, non sequitur imperium esse actum voluntatis, quia sola voluntas superioris absque insinuatione facta per intellectum non potest obligare conscientiam, ergo licet ille, qui imperat, compellere possit, non sequitur, per solam actionem voluntatis eum imperare. Si vero loquamur de coactione, quę est in infligenda pœna, similiter non recte sequitur id, quod inferebatur, quia neque voluntas superioris est, quæ pœnam ipsam infligit, & applicat, vt satis constat, neque requiritur, vt per eandem facultatem infligatur re ipsa pœna, & imponatur præceptum: imo vero infligere pœnam reipsa nō pertinet ad legislatorem, & superiorem, sed ad inferiores ministros, qui eius exequuntur voluntatem. Quodsi sermo sit de infligenda pœna per solam obligationem, & vim imperij, tunc sane ad eandem potentiam pertinet pœnā infligere, & imperare: sed sicut non satis hactenus probatum est, imperium esse actum voluntatis in vno homine respectu alterius, sic etiam non probatur ad voluntatem solam pertinere imponere obligationem pœnæ. Deinde, si loquamur de eodem homine respectu sui, non video, qua ratione sibimet imperare possit, vt c. seq. ostendā: quodsi in eo poneremus imperium respectu suarum actionum, ita ponendum esset in intellectu, vt supponeret motionem voluntatis, & ita posset habere vim cogendi, hoc est, mouendi ad opus ratione voluntatis, quam supponit. 11

Solutio tertiæ rationis.

Ad tertium argumētum imprimis dicimus, falsum esse, quod in eius minori assumitur, nempe voluntatem non esse totam causam efficientem sui actus, sed obiectum, aut intellectionem obiecti ad actum elicitum vt causam efficientem etiam concurrere, vt satis a nobis probatum est supra distinct. 36. cap. 3. vbi ostendimus, etiam cognitionem obiecti solum esse conditionem, obiectum autem ipsum cognitione repræsentatum esse causam veluti formalem, seu quasi materiam circa quam, non tamen causam efficientem. Deinde, etiamsi concedamus obiectum, seu cognitionem obiecti concurrere cum voluntate, vt causam partialem efficientem, nihilominus potest esse capax imperij, quia in sua potestate est cum obiecto, aut cognitione obiecti elicere suam actionem, & non elicere. Quinimo, si hoc argumentum alicuius esset momenti, probaret voluntatem in eodem homine non posse recipere imperium ab intellectu eiusdem hominis, quia voluntas non esset tota causa suæ actionis, qua deberet obedire, sequeretur, nec vnum hominem posse recipere imperium alterius, & ei obedire, quamuis dicamus imperium in imperante esse actum voluntatis superioris, quia etiam voluntas inferioris obtemperantis non esset tota causa suæ actionis: ac proinde, si voluntas non posset in eodem homine recipere imperium ab ipso, quia non esset ipsa tota causa suæ operationis, similiter non posset recipere imperium ab alio ob eandem rationem. Adde etiam, quod cum S. Th. 2. 2. q. 83. ar. 1. inquit, de ratione imperij esse inducere aliquam necessitatem, quod inquit tam obseruari in imperio vnius hominis respectu suarum actionum, quam vnius hominis respectu alterius, non est ita accipiendum, quasi vnus homo inferior non possit resistere imperio superioris, sed quia superior imponit necessitatem quandam obligationis. 12

Obseruandum.

Prima solutio quartæ rõnis.

Ad 4. arg. quod erat Almaini, & Ioannis Medinæ, respondent primo aliqui recentiores præter tres illos actus duntaxat, nempe simplicium apprehensionem, compositionem, seu diuisionem, & discursum, qui enumerantur ab Aristot. nullum alium reperiri in intellectu speculatiuo: at in practico intellectu alium certe actum esse, nempe actum præcipiendi, quem volunt non esse simplicium apprehensionem, nec compositionem, aut diuisionem, nec discursum, explicari autem per illa verba *Fac hoc*, quæ alium nouum actū præter tres illos communes videntur significare. Hęc solutio colligi vr ex doctr. Soti loco superius allegato. Secundo rńdet Corduba q. illa 10. 1. lib. solū quidē esse tres illas operationes enumeratas ab Arist. in intellectu, notitiam tñ iudicatiuā, quæ est cōpositionis, 13

Secunda solutio.

seu diuisionis, adhuc diuidi in duas alias, nempe in ostēsiuam, & præceptiuā. & actum imperij esse notitiam iudicatiuā in compositione, aut diuisione, non ostensiuam, sed præceptiuam. Neutra tamen solutio mihi probatur. Primum quidem prior solutio sic potest impugnari: intellectus ex eo, quod sit practicus, & speculatiuus, non variat modum cognoscendi, sed materiam tātum, & finem, vt 1. p. d. 8. explicatum est, quia id, quod apprehendit speculatiuus, solius contemplationis gratia apprehendit: quod vero considerat practicus, est gratia operis faciendi, ita vt excitetur ad operandum, in modo tamen apprehendendi simplicia, componendi, aut diuidendi, & discurrendi eundē
16 seruat ordinem vterque intellectus: cur ergo, aut quo fundamento aliam nouum actum in intellectu practico excogitabimus, quem vix explicare possumus? Præterea dicant nobis, quisnam sit hic actus intellectus: nam, cum asserunt esse actum, qui exprimitur per illa verba *fac hoc*, voces quidem intelligimus, sed conceptum rei, quem ipsi putant exprimi illis vocibus distinctum a simplicium apprehensione, à compositione, & diuisione, & à discursu, nemo intelligere, aut concipere potest. Deinde Corduba non satis dissoluit difficultatem, nam quamuis concedat esse actum intellectus componentis, aut diuidentis, in quo recte sentit, non satis explicat discrimen inter iudicium compositionis, aut diuisionis ostensiuum, & præceptiuum.

Vtraq; solutio non placet.

Respondeo igitur, imperium esse iudicium compositionis, seu diuisionis, quo intellectus in se exprimit affectum suæ voluntatis, & hæc expressio dicitur insinuatio est autem expressio desiderij, ac si exterius quis diceret, Ego habeo voluntatē, & desiderium talis rei. Cæterum hæc ratio expressionis desiderij communis est imperio, orationi, & suasioni: his enim omnibus exprimimus voluntatis nostræ desiderium: est tamen discrimen inter ea, non in modo expressionis, & iudicij, sed ex parte connotati, nempe affectus, non quidē affectus secundū se, sed affectus, prout est a tali persona. Nam expressio affectus inferioris superiori facta, est oratio: dico autem inferioris, quatenus inferior est, & quatenus desiderat aliquid tanquam indigens à superiori obtinere tanquam à potentiori: suasio autem est expressio voluntatis, & desiderij, veluti amici: imperium autem est expressio desiderij tanquam superioris volentis, vt aliquid fiat ab inferiori, cui insinuatur tale desiderium. Totum autem hoc recte explicatur per verbum imperandi *fac hoc*: sic enim denotamus non tantum voluntatem, & desiderium, vt illud fiat, sed etiam voluntatem tanquam superioris. Hanc differentiam orationis, & imperij collegio ex S. Tho. 2. 2. q. 83. art. 1. & Caietano ibid.

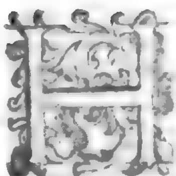
Vera solutio dicit imperium esse iudiciū compositionis, seu diuisionis.

S. Thom. Caietan.

Imperium ex nobis ad nostras actiones non esse necessarium, nec alicuius efficacitatis.

CAPVT IIII.

15



HActenus vniuerse demonstrauimus, actum imperij esse actum elicitū ab intellectu ex motione, & affectu voluntatis, nempe esse expressionē desiderij superioris directam ad inferiorem. Hanc vero esse in vno homine respectu alterius nemo dubitat: sic enim vnus alteri præcipit, & legem imponit. Verum aūt in eodem homine respectu sui ipsius ad aliquas actiones eliciendas requiratur imperium, an saltē ad eas virtutem aliquam, & efficacitatem habere possit, extra controuersiam non est. Et primum quidē posse esse in nobis actum imperij distinctum ab alijs hactenus enumeratis, ita vt sit alicuius virtutis, & efficacitatis ad eliciendam aliquam operationem, plane videtur sentire S. Doctor, tum quia in hoc art. illud enumerat inter actus humanos, & ar. 3. in corpore ad primū dicit imperium prius esse, quā vsum, & posterius electione, eumq; ordinem dederat voluntatem nostrā, vt post iudicium primum eligat, deinde imperet, postremo vtatur, & exequatur id, quod electum, & imperatum est: quod si nullius esset efficacitatis hic actus in nobis respectu aliorum actionis nostræ, nō constitueretur à S. Thom. inter actus humanos in aliquo ordine. Tum etiam, quia S. Tho. 2. 2. q. 83. ar. 1. ita scribit, *Sic ergo ratio dupliciter est causa aliquorum, vno quidem modo sicut necessitatem imponens. & hoc modo ad rationem pertinet non solum imperare inferioribus potentijs, & membris corporis, sed etiam hominibus subiectis.* Sentit igitur, non solum posse in nobis esse imperium respectu nostrarum operationum, sed etiam talis esse virtutis, vt necessitatem membris, & facultatibus inferioribus 16
imponat, hoc est, ita sit efficax ex se, vt non possit facultas inferior nō operari, posito semel imperio in ratione ipsa: quod si nihil in nobis efficeret, nulla necessitatem membris imponeret. Præterea non solū tale imperium in nobis esse alicuius efficacitatis, sed etiā necessarium, ex eodem S. Th. probatur, quia 2. 2. q. 47. ar. 8. & q. 48. per totā proprium actum prudentiæ putat esse præceptum, id qđ contendit colligere ex Arist. 6. Ethic. c. 12. neque oppositum docuit int. q. 93. art. 5. cum dixit, brutis, & irrationabilibus creaturis nō posse imponi legem, & præceptum, sed tantum rationali, quæ capax sit eius, quod præcipitur, tum etiam neminem sibi ipsi imponere posse legem, aut præceptum: non enim loquitur de imperio vniuerse, sed de imperio, & præcepto, quod est ex obligandi conscientias: nam de præcepto in vniuersum dixit 2. 2. loco citato hominem per actum intellectus imperare suis potentijs exequentibus, & in hac q. hunc actum inter reliquos necessarios homini ad operandum exterius, & mouendum alias potentias constituit.

Imperium esse expressione desiderij superioris directam ad inferiorem. Prima sententia dicit imperiū esse in nobis respectu actionū eiusdem hois.

S. Thom. *S. Thom.* *S. Thom.* *Arist.*

Mihi tamen difficile semper visum est, primum talem actum in nobis esse necessarium, aut vt voluntas eligat, aut vt facultates exequentes nutu voluntatis operentur, aut denique vt ipsa voluntas, aut alia facultas aliquo modo eliciat aliquam actionem suā: cuius sententiæ est Adrianus quodlib. 4. art. 1. litera A. circa finem. Deinde difficile adhuc mihi visum est, talem actum in nobis posse habere aliquem effectū etiamsi eo intellectus vti velit. Prior pars de necessitate talis
actus sic ostenditur: primum, quia actus imperij, si est intellectu, non videtur necessarius, vt cæteras potentias moueat quoad exercitium, quia primum mouens quoad exercitium, etiam eodē S. Tho. teste q. 9. art. 1. est voluntas: intellectus autem solum est primum mouens quoad specificationem, hoc est, quoad propositionem obiecti, & directionem, neq; necessarium est imperium, vt primum principium mouens quoad specificationem, quia, vt inferius dicemus, per iudicium consultationis, quod præcedit electionem, sufficienter diriguntur operationes quoad specificationem. Quod vero nonnulli dicunt, in imperio esse deriuatam aliquam virtutem à voluntate, qua possit mouere quoad exercitium alias potentias, commentitiū plane est: nam, vt ostendimus disput. 34. ex voluntate nihil deriuatur in reliquas potētias, aut actiones earum, nec ipsa voluntas concurrit vt causa effectrix cum alijs potentijs ad earum operationes. Quare, si 18
esset verum ex imperio in nobis moueri reliquas potentias, ita esset accipiendum, vt voluntas sola esset primum mouens quoad exercitium, intellectus autem imperio suo tantum dirigeret insinuando propositum voluntatis. Præterea, etiamsi concedamus in imperio virtutem motricem quoad exercitium comparatione aliarum potentiarum, nihilominus non videtur talis actus necessarius, vt reliquæ facultates operentur, etiam libere ex impetu voluntatis. Nam sicut in brutis posito affectu alicuius operis, statim absque vlla insinuatione per modum imperij potentia

Secunda sentētia vera dicit, non esse necessarium imperium respectu actionū eiusdem hois. 17

S. Thom.

tentia motrix secundū locum operatur, cur etiam statim, postquam eligit voluntas, absq; vlla alia insinuatione imperij, non poterit operari? Neque obstat si dicas voluntate nostra reliquas potentias libere, apperitione autē in brutis reliquas facultates necessario moueri, & ideo in homine requiri imperium, in brutis vero non item: hoc, inquam, nihil obstat, quoniam posita semel in nobis libera intentione, & electione, operatio alterius facultatis, quæ ipsam electionem confestim sequeretur, esset eodem modo voluntaria ratione voluntatis liberæ, à qua sine imperio procederet non minus, quam si per imperium fieret.

Responsio prima aliquorum. Cæterum respondent aliqui primo, imperium esse in nobis necessarium, quia intellectus per imperium non tantum insinuat, quid facto opus sit, sed etiam, quomodo, quo ordine, & quando illud faciendum sit, ideoque non satis esse solam motionem voluntatis. Verum hæc ratio nullius ponderis est, vt dicamus talem actionem imperij necessario requiri: nam per iudicium consultationis non tantum proponitur voluntati id, quod eligendum est, & opere exequendum, sed etiam quomodo, quo ordine, & quando faciendū est, hæc enim omnia sub consultationem cadunt: ergo semel his omnibus statutis per iudicium, & electis per voluntatem frustra ponitur nouus alius actus intellectus, qui sit imperium, vt hæc omnia iterum proponat, & insinuet.

Secunda solutio aliorum. Secundo dicunt alij, hanc insinuationem imperij necessariam esse, vt post electionem insinuetur volūtati, quid sit faciendū: hoc autem denuo insinuari voluntati, postquam per iudicium idem omnino eidem voluntati intellectus proposuit, vt ipsa per nouum actum, qui dicitur vsus, applicet potentias ad opus, qđ à voluntate per electionem præ alijs assumptum est.

19 Cæterum nec hac ratione necessarium videtur imperium. Primū, quia, vt disp. 47. probauimus, talis actus *Exploditur.* vsus elicitus à voluntate, & distinctus ab electione nō est in nobis, aut si esse posset, non videtur necessarius, sed ipsa sola electio videtur sufficere, vt potentijs inferioribus voluntas dicatur vti applicando eas ad opus, sicut enim in brutis, vt potentia motrix secundum locum operetur, sufficit imaginatio proponens obiectū, & affectus appetitus circa idem, sic etiam in nobis, vt libere, & ex cōsultatione moueat eadem facultas secundum locum, sufficere videtur apprehensio iudicij ex consultatione, & affectus electionis: tunc autem dicetur mouere facultas motrix secūdum locum ex imperio voluntatis communi quadam ratione, non quia affectus voluntatis, aut iudicium intellectus, ex quo talis affectus oriatur, habeat rationē imperij, sed quia voluntas se habeat instar imperantis, quia statim atque ipsa voluntas vult, potentia motrix secundum locum sine cūctatione operatur, sicut seruus mutui domini sui, qui vere in ipsum habet imperium, obedit. Porro autem necessarium non esse hanc insinuationē ex parte intellectus referri ad facultates inferiores, vt ipsis insinuetur voluntatis affectus, manifestum est. Quia cum in brutis talis insinuatio non sit necessaria, vt sequatur effectus, nec in homine videtur esse, quia, vt inferius ostendemus, talis insinuatio inepta, & nullius momenti, & effectus esse videtur.

Tertia solutio recentiorum. Tertio alij recentiores Theolohi nouum alium modum insinuationis excogitarunt, vt necessitatē actus imperij cum S. Tho. defenderent, ita tamen philosophantur in hac re, vt ipsi S. Tho. manifeste aduersentur. Dicunt igitur, insinuationem hanc ab intellectu non fieri facultatibus inferioribus, & potentijs exequentibus, immo fatentur nulla ratione ad eas dirigi posse: sed dicunt, postquam voluntas finem aliquem affectu suo est prosequuta, vt deinde moueatur ad electionem, intellectum proponere ipsi voluntati finem iam volitum, vt ex illo ad electionem moueatur, & hanc propositionem dicunt esse insinuationem imperij, quam vocant intimationem, eamq; explicant hac

20 enunciatione vocis, *Voluntas vult, vt fiat electio, quia voluit finē*. Sed præterquā, quod hæc opinio in modo explicandi actum imperij manifeste est cōtra doctrinam S. Th. quam prædicti auctores defendere moliuntur, ex ea sequitur, nō minus inutile esse hmōi actum imperij, quam quouis alio modo explicato. Primum quidem est contra S. Th. in ar. 3. in solut. 1. vbi ait, non omnem actum voluntatis esse priorem imperio, *sed* (inquit) *aliquis præcedit, scilicet electio, & aliquis sequitur, scilicet vsus, quia post determinationem consilij, quæ est iudicium rationis, voluntas eligit, & post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est, quod eligitur, & tunc demum voluntas alicuius incipit vti exequendo, &c.* vbi primum obserua, imperium constitui à S. Tho. in ordine directo, de quo ibi loquitur (nam de ordine reflexo alia est ratio, vt ibidem videbimus) non ante electionem, vt voluntas eligat, sicut hi auctores arbitrantur, sed vt id, quod elegit voluntas, opere ipso fiat. Deinde nota iuxta prædictam sniam imperium referendum, & dirigendum esse ad voluntatē, vt ita intellectus imperet, & iubeat voluntati, non potentiæ exequenti: at vero S. Tho. plane dicit, imperiū dirigi ad id, per quod fieri debet opus, & intellectum demum imperare ei, per quod opus faciendum est, nempe pedi, vt ambulet, manui, vt apprehendat, &c. Respondent vero, qui oppositam sequuntur opinionem, S. Th non negasse, essentiam imperij esse ante electionem, sed solum docere voluisse, non posse plene rem imperari, nisi præscribantur media, quibus res facienda est, ac si dicant, essentiam imperij esse ante electionem, sed post electionem compleri, quia effectum habet. Cæterū, quis non videat hoc esse inutile effugium? nam S. Doctor plane dicit, post electionē, rationem imperare ei, per quod agendum est, in quo essentia imperij consistit: fateantur igitur potius, qui oppositam sententiam sequuntur, se aduersari S. Tho. quam verba eius tam inepte interpretentur, in quo, vt ego arbitror, non deferunt auctoritati Sancti, sed potius derogant.

Impugnatur.

Est contra S. Thom.

21 Præterea nulla necessitas esse potest talis insinuationis imperij, vt voluntas procedat ad electionem ex fine, quem semel amauit. Primum, nam postquam voluntas efficaciter voluit consequi aliquem finem, statim naturaliter sequitur in intellectu inquisitio mediorum, & inquisitionem iudicium, & iudicium consequitur ex libertate voluntatis electio, nec opus est, vt volitio semel fine, efficaciter proponatur voluntati iterū finis volitus, sed tm̄ requirit continuatio eiusdē propositionis, vt perseuerante voluntate finis intellectus inquirat media. Deinde, qa si imperiū intellectus recte explicaretur illa enunciatione, *Voluntas vult, vt fiat electio, quia voluit fine*, vel talis insinuatio dirigeret ad voluntatem, & hoc modo nō haberet vim imperij respectu illius: quis enim asserat, eū, qui dicit hoc modo, *Petrus vult procedere ad electionem mediorum, quia voluit finem*, hoc ipso imperare ipsi Petro: si aūt ille, qui ita loquitur, nō imperat Petro, cur ille, qui eodē modo loquitur insinuans, quid voluntas velit, imperabit voluntati? Vel talis insinuatio dirigetur ad aliam facul- 22 tatem eiusdem hominis, & hoc vr̄ impossibile, qa imperium de re facienda ad eum dirigitur, per quem res dēt fieri, electio aūt debet fieri per voluntatē, non per aliam potentiam, ergo talis insinuatio nō dirigitur ad aliam potētiam. Quod. n. voluntas procedere velit ad electionē, quia voluit finē, non spectat aliquo mō ad aliam potentiam, aut si ad aliquam spectat, solū pertinet ad intellectū, vt consultet, & ita seruiat voluntati, vt ipsa eligat: sic aūt imperium esset actus intellectus semper directus ad ipsummet intellectum: hoc autē licet fieri posset in actionib. reflexis, vt videbimus ar. 3. tū in ordine directo hoc nō vr̄ necessarium, quia satis est, voluntatem esse iam affectā alicui fini sibi proposito, vt cōsultet intellectus de ijs, quæ sunt ad finē. Demum, si talis insinuatio imperij esset necessaria, sequeretur, imperium esse actum intellectus ex motione voluntatis directum ad ipsammet voluntatē, quod nemo hactenus concessit, nisi in actionibus reflexis.

Est etiam contra rationem.

Hactenus satis confirmata est prior pars nostræ opinionis, quæ asserit, imperium in eodem homine respectu sui minime esse necessarium: superest, vt posteriorem partem probemus.

Imperium in eodem homine respectu sui ipsius nullius esse vtilitatis.

Posterior igitur pars nostræ opinionis erat, tale imperium in eodem homine, respectu sui ipsius nullius esse vtilitatis, aut efficaciæ: nam, vt ex superioribus constat, si imperium aliquod esset in nobis, deberet esse insinuatio quædam facta potentijs exequẽtibus, ad has autem nulla ratione fieri potest nisi inepte, & absque vllo effectu. Nam imperium dirigi non potest nisi ad eum, qui intelligit, & capax rationis est, vt ita percipiat imperium, & ex illo moueatur ad exequendum id, quod iubetur: potentiæ autem exequentes non sunt rationis participes, nec capere possunt imperium, ergo si aliquis vellet ipsis imperare insinuando illis affectum voluntatis, sicut reuera posset, inepte quidem imperaret, non minus, quam si lapidi, aut bruto insinuaret suam voluntatem, & potentiæ quidem exequentes operarentur id, quod voluntas eligit, talis tamen insinuatio nihil ad hoc conduceret, sed eodem modo exequentes facultates operarentur ex sola electione voluntatis cum insinuatione, ac si nulla insinuatio, & imperium præcessisset.

23 *Secundo idem ostenditur.*

Deinde, si imperium ponatur, vt insinuetur nõ tantum quid faciendum sit, sed etiam quo ordine, & modo fieri debeat (vt quidam dicebant) nullius etiã erit effectus, quoniam cum hoc ipsum propositum fuerit voluntati per iudicium, & per electionem fuerit decretum, nihil deinde operabitur illa insinuatio, quam vocant imperium. Deinde, si imperij insinuatio fieri debeat voluntati vno ex prædictis modis, quos supra memorauimus, quis non videat, nullius esse virtutis, & efficacitatis? nam sine tali insinuatione posse voluntatem vti potentijs exequentibus, & ad electionẽ procedere ex intentione, satis, superque à nobis probatum est. Cum igitur accederet imperium, nihil operaretur, siquidem alias sufficiens esset causa ex parte voluntatis, posita enim sufficienti causa alicuius effectus, quæcunque alia accesserit, naturaliter nihil operabitur: namque adhuc in controuersia positum est, an saltem potentia Dei absoluta fieri posset, vt causa nouiter accedens alteri causæ sufficienti cum ea aliquid possit operari in eodem effectu, de qua 3.p.q.3. ar.6. disserendum est.

Quid de imperio sentiat Arist.

CAPVT V.

24 

AVctores, qui censent inter actiones humanas imperium enumerandum esse eo modo, quo superius proposuimus, arbitrantur etiam huius suæ opinionis non leue fundamentum se habere in Aristot. 6. Ethic. c. 9. 10. & 11. vbi disserit de operationibus, & partibus prudentiæ, nempe de Eubulia, synesi, & gnome: in qua quidem re primũ proponam, quid alij de mente Arist. existimauerint, vt deinde meam de eadem re sententiam pronunciem.

Prima sententia dicit sol. actum præcipiendi esse actum prudentiæ.

S. Th. in 1.2.q.57. ar.6. in corpore, & ad 3. & 2.2.q.47. ar.8 & q.51. per totam, quem sequuntur Caiet. & recentiores Thomistæ, docet solum actum præcipiendi esse actum prudentiæ, consultationem autem, & iudicium esse aliarum virtutũ intellectus, quas dicit esse comites prudentiæ, & ideo eas vocat partes prudẽtiæ. Vna est Eubulia, cuius est cõsultare, altera est, ad quã pertinet iudicium consultationis, & hęc rursus diuiditur in duas alias, altera est synesis, ad quam pertinet iudicare per consultationem de agendis secundum leges cões: altera est gnome, cuius est iudicare per rões naturales, vbi deficiunt leges cões, quam S. Tho. confundit cũ epiikia. Has igitur tres virtutes intellectus putat esse comites prudentiæ, & post illas constituit prudentiam ad hoc solum, vt præcipiat id, quod per Eubuliam consultatum, & per synesim iudicatũ est.

Cæterum hæc snĩa mihi semper difficilis visa est, 25
primum quidem, si rationem, deinde si mentẽ, & sensum Arist. tenere volumus. Primum quidem ratio ipsa non leuis contra prædictam snĩam pugnat, quia ex ea sequeretur nullã studiosam electionem esse directam à virtute prudentiæ, sed tñ à partibus prudentię, s. ab Eubulia, & synesi, electio n. studiosa nihil aliud postulat ex parte intellectus, quam bonam consultationem, quæ ex snĩa S. Th. fit per eubuliam, & rectum iudicium, quod fit per synesim: cumque iuxta cõem sententiam imperium sit post electionem ad executionẽ eius, quod electione assumptum est, efficitur actũ prudentiæ solum esse necessariũ ad opus ipsum exequendum, non aũt ad studiosam electionem: & ita id, quod maioris momẽti est in virtute, nempe electio, sine prudentia fiet, quod vř absurdum. Et quamuis prudentia supponat rectum affectum, & propositum virtutis, vt ex mente Arist. ostẽdimus disp. 41 c. 1. & disp. 45. c. 2. tñ hoc propositum solum est de ipso virtutis obiecto secundum se, nunquam tamen prudentia supponit rectam electionem circa media, neque circa materiam ipsam finis studiosi, sed potius ipsam facit, vt docet Arist. 6. Ethic. cap. 12.

Videtur cõtra rõnem & Arist.

Præterea hanc snĩam esse contra mentem ipsius Arist. ex ijs, quæ statim dicemus fiet manifestum. Vt igitur mentem ipsius perspicue explicemus, præmittendum imprimis est, necesse non esse, assignare tres habitus distinctos ab ipsa prudentia, qui sint comites ipsius, aut eius partes esse dicantur, vt vñr assignare Eustratius, & Donatus Aciaiolus in prædictos locos Arist. & S. Tho. cum alijs, quos iam citauimus, sed eidem oĩno habitui prudentiæ assignari commode posse duas actiones diuersas, consultationem nimirum, quæ dr Græce *ἐυβουλία, eubulia*, & iudiciũ de agendis, quod per cõsultationẽ deducit, sed præterea assignãdi sunt duo alij habitus, qui vere sint comites prudẽtiæ, alio tñ mõ, q̃ prædicti Doct. eos assignant, vt inferius patebit, vnus habitus erit synesis, alter erit gnome: quas vero actiones, p̃prias heant, paulo post dicemus.

His positis, primo de Eubulia duo verissima sunt, 26
quæ tradidit Arist. 6. Ethic. c. 9. Alterũ, non esse distinctum habitum à prudentia, sed actionem ab ea elicitam: ait. n. in fine c. *quod si bene consulere prudentium est cõsultatio bona rectitudo est, qua ratione cõferenti* (hoc est, medij) *ad aliquem pergitur finem, cuius ipsa prudentia est existimatio vera*. hoc est, cuius medij conferentis ad finem, optimum iudicium est ipsius prudentiæ. Censet igitur Arist. tam consultare, quam iudicare per consultationem esse actiones prudentiæ, ac proinde non esse distinctos habitus. Alterum, quod docet Arist. est, consultationem tñ esse actionem ipsam inquirẽdi de ijs, quæ sunt ad finẽ absq; iudicio, vt ex eodẽ Arist. ostendi. disp. 44. Id quod expressit Arist. eo. c. 9. constituens enim discrimen inter consultationem, & opinionem inquit, *& insuper determinatum iam est id oẽ, cuius est opinatio* ac si dicat, opinio est alicuius determinatę enũciationis, quia opinione dř hoc esse, aut non esse: consultatio vero non est alicuius enunciationis determinata, nam qui consultat, totus in inquisitione versař. Subdit deinde, *At vero neque sine ratione est ipsa consultatio, deficit ergo à mente, hoc enim nondum est enunciatio, etenim opinatio, non inquisitio, sed quædã iam enunciatio est: qui vero consultat, siue bene, siue male consultet, quærit aliquid, rationemq; subinducit*. Ex quo loco licet alias difficili, & obscuro colligere licet, Eubuliã, aut consultationem solum esse inquisitionẽ agẽdorũ, & nondũ ad iudiciũ enunciationis peruenire, ideoq; dixit Arist. eum, qui consultat, rõnem subinducere, hoc est, adhuc inuestigare: contra vero opinationẽ esse iudiciũ enunciationis, hoc enim denotauit, cum dixit, *Etenim opinatio, non inquisitio, sed quædam iam enunciatio est*.

Eubulia non est distinctus habitus à prudentia.

27

Obiter

Explicantur verba Aristotelis. Obiter tamen explicanda sunt verba illa, *deficit ergo a mente*, nempe bona consultatio: alia translatio habet non *a mente*, sed *a cogitatione*, quibus verbis significat Arist. consultationem inferiorem esse mente, seu cogitatione, sicut etiam habet textus Eustratij, & Lābini: atq; vox græca λείπεται id significat. Nomen aūt *mens*, aut *cogitatio*, græce est διάνοια, quòd nō significat quamcunq; mentem, seu cogitationem, sed iudicium, *Damas.* quod fertur de opinione aliqua, vt constat ex Damas. 2. de fide c. 22. vbi enumerans operationes intellectus inquit, *ex phantasia rursus oritur opinio, tunc iudiciū opinionum expendit, veraq; an falsa sit, explorat, atque ita demum, quod verum est, decernit, ob idque διάνοια dicitur.* Ex quibus constat, ideo consultationem inferiorem esse mente, hoc est, dianœa, quia consultatio nondum ad opinionem peruenit, dianœa autem est iudicium iam de opinione ipsa, & hactenus de Eubulia.

28 *Synesis est habitus distinctus a prudentia.* Secundo de synesi explicandum est, quid sentiat Arist. est autē, ex mente ipsius, synesis habitus distinctus a prudentia, eāque comitatur, vt patet ex Ethi. c. 10. σύνεσις synesis, aut græcis est sagacitas, seu perspicacitas, quę versatur quidem in iudicando, at iudicium, quod est opus synesis, non est certe, quale putauit S. Tho. de rebus agendis, q̄ quacunq; consultatio inuestigantur, hoc. n. ad prudentiam pertinere plane docuit idem Arist. c. 9. vt supra vidimus, sed iudiciū sagacitatis posterius est consultatione, & indicio ipsius prudentiæ per consultationē deducto: est. n. officium synesis, vt ait Arist. c. illo 10. & exponunt Eustratius, & Donatus Acciaiolus, bene, & proprie perspicere, & intelligere iudicando, quæ per prudentiam inuēta sunt, & p̄cepta iā, vt fiāt: habet. n. se synesis (inquit Arist.) sicut perspicacitas in discipulo ad recte intelligendū, & iudicandum ea, q̄ magister docet, & opponitur tarditati, seu hebetudini. Hinc aūt explicatę possemus, q̄ adduximus supra c. 2. ex Arist. in hoc 10. c. vt probaremus, imperiū esse actum intellectus, quia prudentiæ est præcipere. Verba Arist. sunt, *Non est autem idem sagacitas, & prudentia prudentia nanque præceptiua est, finis enim ipsius est, quidnam sit agendum, aut non agendum præcipere, sagacitas autem vis iudicandi duntaxat.*

29 *Quomodo prudentia tribuatur præcipere.* Respondeo igitur, Arist. hoc loco per præceptum non intelligere proprie actionem imperandi, sed iudicium, quo prudentia præscribit id, quod agendum est, in quo se habet instar magistri imperantis, & præcipientis. In quo sensu forsan interpretari possumus S. Tho. cum tribuit prudentiæ tanquam proprium actum præcipere id, quod agendum est. Hæc aūt Aristo. expositio manifesta est, quia ibi agit de iudicio, & præcepto prudentiæ, quod est ante electionem, & quo ducitur voluntas, vt eligat: hoc aūt non potest esse imperiū, quod Thomistæ adstruere moliuntur, quin potius imperiū, si aliquod est, ipsa electione posterius est, neq; præcipuus actus prudentiæ censeri debet: tota. n. difficultas virtutis in bona electione consistit: ideo aūt inquit sagacitatis non esse præcipere, quia ipsa non deducit per consultationem iudicium de agendis, sed de illo per prudentiā deducto promptè iudicat quasi reflexe, an iuxta regulas prudentiæ recte fuerit ita iudicatum. Quod si ex illo loco probaretur, imperium esse necessarium, solū esset ad opera virtutis, non aūt ad reliqua: qui vero inter actus humanos enumerāt imperiū; in quocunque genere operationum illud esse dicunt.

30 *De gnomi quid sētiat Philosophus.* Tertio de γνώμη, gnomi differit Arist. 6. Ethic. c. 11. alio tñ longe diuerso modo de ea sensit, quā S. Doctor locis citatis. Nec. n. secundum Arist. gnomi est iudiciū de agendis secūdum rationē naturalē, vbi leges cōes deficiunt: hæc. n. potius est epiiKia, de qua late tractaturi sumus infra disp. 176. vbi et ostendemus discrimen inter gnomin, & epijKiam: gnomi igitur dr̄ ab Arist. c. illo 11. consensio quædā æqui, & boni viri ad ignoscendū aliqñ, nec secundū seueritatē iuris iudicandū: nam veniā aliqñ concedere æquū, & bonū est. Verba Arist. sunt, *Bonum & æquum virum ad ignoscendum proclinem esse dicimus, & veniam in aliquibus dare bonū, & æquum est: at venia sententia quædā est iudicatiua recti, & boni.* Dicitur igitur gnomi, latine sententia, non quasi iudicium, quod nomine sentētiæ, seu opinionis significamus, sed quia sit sensus quidam conformis delinquenti ad ignoscendum, qđ latine consensio dici potest, Græce autem συγγνώμη, *singnomi* etiam vocatur.

ARTICVLVS II.

Vtrum imperare pertineat ad animalia bruta.



AD secundum sic proceditur. *Videtur, quod imperare conueniat brutis animalibus: quia secundum Auic. Virtus imperans motum est appetitiua, & virtus exequens motum est in musculis, & in neruis: sed vtraque virtus est in brutis animalibus, ergo imperium inuenitur in brutis animalibus.* *Sup. q. 11. ar. 1. cor.*

Præterea. De ratione serui est, quod ei imperetur, sed corpus comparatur ad animam, sicut seruus ad dominum, sicut dicit Philosophus in primo Polit. ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quæ sunt composita ex anima & corpore. *c. 3. à med.*

Præterea. Per imperium homo facit impetum ad opus: sed impetus in opus inuenitur in brutis animalibus, vt Damasc. dicit: ergo in brutis animalibus inuenitur imperium. *lib. 2. c. 12.*

Sed contra. Imperium est actus rationis, vt dictum est: sed in brutis non est ratio: ergo neque imperium. *art. præced.*

Respondeo dicendū, quod imperare nihil aliud est, quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cū quadam intimatiua motione: ordinare autē est proprius actus rationis: vnde impossibile est, quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

Ad primum ergo dicendum, quod vis appetitiua dicitur imperare motum inquantum mouet rationem imperantem: sed hoc est solum in hominibus: in brutis autem animalibus virtus appetitiua non est proprie imperatiua, nisi imperatiuum sumatur large pro motiuo.

Ad secundum dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet, vnde obediat: sed anima non habet vnde imperet: quia non habet vnde ordinet, & ideo non est ibi ratio imperantis, & imperati, sed solum mouentis, & moti.

Ad tertium dicendum, quod aliter inuenitur impetus ad opus in brutis animalibus, & aliter in hominibus, homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, vnde habet in eis impetus rationem imperij, in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ: quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso conuenienti vel incōuenienti, naturaliter mouetur ad prosecutionē vel fugam: vnde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem, & ideo in eis est impetus, sed non imperium.

Conclusio est negans,& satis manifeste colligitur ex dictis,tam secundum mentem S.Thom.constituentis in nobis peculiarem actum imperij , quam in opinione aliorum,qui etiam in nobis talem actum esse negant. Nam S.Thom non tribuit talem actum
31 nisi ijs,qui ratione vtuntur, cum consistat in quadam insinuatione,& ordinatione, quæ videtur propria rationis.

ARTICVLVS III.

Vtrum vsus præcedat imperium.



D tertium sic proceditur. Videtur,quod vsus præcedat imperium. Imperium enim est actus rationis præsupponens actum voluntatis : vt supra dictum est, sed vsus est actus voluntatis : vt supra dictum est,ergo vsus præcedit imperium.

ar.1.

q.16.ar.1.

Præterea, Imperium est aliquid eorum quæ ad finem ordinantur,eorum autem quæ sunt ad finem, est vsus: ergo videtur quod vsus sit prius quam imperium.

Præterea, Omnis actus potentiæ motæ a voluntate vsus dicitur : quia voluntas vtitur alijs potentijs,vt supra dictum est:sed imperium est actus rationis,prout mota est a voluntate,sicut dictum est: ergo imperium est quidam vsus : commune autem est prius proprio : ergo vsus est prius quam imperium.

q.16.ar.1.

Sed contra est,quod Damasc.dicit,quod impetus ad operationẽ præcedit vsum : sed impetus ad operationem fit per imperium,ergo imperium præcedit vsum.

lib.2. orth. fid.cap.22.

Respondeo dicendum,quod vsus eius, quod est ad finem,secundum quod est in ratione referente ipsum in finem , præcedit electionem,vt supra dictum est, vnde multo magis præcedit imperium: sed vsus eius,quod est ad finem, secundum quod subditur potentiæ executiuæ, sequitur imperium, eo quod vsus vtentis coniunctus est cum actu eius, quo quis vtitur, non enim vtitur aliquis baculo antequam aliquo modo per baculum operetur, imperium autem non est simul cum actu eius, cui imperatur, sed naturaliter prius est imperium,quam imperio obediatur,& aliquando etiam est prius tempore : vnde manifestum est, quod imperium est prius quam vsus.

q prac.a.4

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis, qui est imperium,sed aliquis præcedit,scilicet electio,& aliquis sequitur,scilicet vsus, quia post determinationem consilij,quæ est iudicium rationis, voluntas eligit,& post electionem ratio imperat ei , per quod agendum est , quod eligitur,& tunc demum voluntas alicuius incipit vti exequendo imperium rationis,quandoque quidem voluntas alterius , cum aliquis imperat alteri: quandoque autem voluntas ipsius imperantis,cum aliquis imperat sibi ipsi.

Ad secundum dicendum, quod sicut actus sunt præuij potentijs,ita obiecta actibus: obiectum autẽ vsus est id,quod est ad finẽ, ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem,magis potest concludi,quod imperium sit prius vsu , quam quod sit posterius.

Ad tertium dicendum, quod sicut actus voluntatis vtentis ratione ad imperandum præcedit ipsum imperium,ita etiam potest dici quod & istum vsum uoluntatis præcedit aliquod imperium rationis,eo quod actus harum potentiarum supra seipsos inuicem reflectuntur.

Explicatio doctrinæ.

Prior conclusio est , *Si vsus sumatur comparatione eŭ ratione consulente, quatenus voluntas dicitur vti intellectu ad consultandum,vsus præcedit imperium,& electionem.* Posterior conclusio,*si autem accipiatur usus comparatione cŭ potentia exequente,vsus est posterior imperio.* Vtriusque conclusionis,& doctrinę totius articuli explicandæ gratia,&, vt ea , quæ hactenus de singulis actionibus humanis dicta sunt,magis perspicua fiant,operæpretium duxi in hoc art.constituere ordinem, & seriẽ omnium actionum humanarum inter se:& quoniam duplex potest series assignari,altera directe, altera reflexe,de vtraque sigillatim dicemus. Est autem ordo directus , quo voluntas procedit ex intẽtione finis ad electionem eorum,quæ sunt ad finem, & inde ad exequutionem operis. Reflexus autem est, cum eadem voluntas supra se ipsam reflexa vult habere aliquem actũ,vt statim dicemus. Ordo igitur directus hoc modo debet constitui secundum S.Tho.& veriorem sententiam,prout ex dictis colligi potest,vt primo sit apprehensio finis , secundo intentio voluntatis, quæ vt minimum libera est quoad exercitium. Nonnulli deinde assignant aliquam eiusdem finis fruitionem imperfectam,quæ non distinguatur ab intẽtione, de qua non est amplius disputandum. Tertio igitur intentionem,seu propositum finis sequitur consultatio intellectus de ijs, quæ sunt ad finem , non quia voluntas habeat prius expressum actum,quo velit intellectum cõsultare,sed quia voluntas finis,si perseueret, suapte natura mouet intellectum,vt cõsultet de ijs, quæ sunt ad finem,vt q.14.art.6.dictum est. Quarto post consultationem est iudicium , quo vnum alteri præfertur ex ijs,quæ sunt ad finem,vt dispu.43.c.2. monstrauimus. Quinto est electio eius,quod per consultationẽ prælatum est. Sexto in nostra sententia sequitur vsus vt q.16.explicuimus. Porro autem , si vera est sententia S. Thom. qui asserit esse in nobis actum imperij , dicẽdum est,post electionem statim , antequã fit vsus potentiæ exequentis,esse imperium , & post imperiũ vsum,id quod aperte docet in hoc art.ad 1.vt nos etiã superiori disp.c.4.deducebamus.

Prima conclusio.

Secunda conclusio.

Ceterum,nescio, quo fundamento Thomistæ nonnulli,vt ibidem retulimus, conantur etiam secundum mentem S.Thom.defendere imperium prius esse electione,nec ad electionem sufficere iudicium consultationis,nisi etiã adsit imperium mouens, & applicans ipsam facultatem voluntatis ad eligendum. Quorum sententiam tradidisse vr Caie.infra q.58.ar.4.& q.66. ar.3.& 2.2.q.47.ar.5.cum inquit, electionem virtutis procedere a prudentia,opus autem prudentiæ nõ esse consultationem,nec iudicium,sed præceptum,& imperium : ex quo sequitur omnem electionem secundum virtutem oriri ex imperio. Probant autem hanc sententiam tantum ratione Caie.quia multi recte iudicant,sed male eligunt , signum igitur est , eos male eligere , quia non habent rectum imperium prudentiæ,sine quo nihil recte fieri potest, tum etiam probãt peculiari ratione,quia , cum voluntas eligit , est usus ali-

Contra aliquos sentiẽt.

Rationes eorum. 32

aliquis uoluntatis, sed omnem usum præcedit imperium, ergo præcedit etiam imperium electionem. Horum tamen sententia à nobis satis impugnata est præcedenti disput. c. 4. & vt recte admonet Sotus li. 1. de iust. q. 1. ar. 1. imperium nunquam potest præcedere voluntatem efficacem circa idem obiectũ, sed necessario supponit efficacem affectum, ex cuius motione procedit in eo, quod sit voluntatis insinuatio. Præterea, etiamsi prudẽtia præcedat omnem electionem, quæ fit secundum virtutem, non sequitur electionem esse post imperium, quia licet talis actus imperij esset prudentiæ, non solum ille deberet adscribi prudẽtiæ, sed etiam consultatio, & iudicium, vt satis, superque præcedenti disput. cap. 5. probatum est: ergo ex eo, quòd prudentia debeat præcedere electionem, non sequitur idem de imperio.

Solutio primæ rõnis. Rationes vero, quibus prędicti Thomistæ vtuntur, nullius momenti sunt. Ad priorem dicimus, non ideo aliquos male eligere, etiam si bene iudicent, quia deest illis efficax imperium, siquidem imperium supponit efficacem affectum circa idem obiectum, cum imperium sit insinuatio affectus, & voluntatis efficacis, sed quia deest illis congrua, & efficax cogitatio iudicij, quæ moueat affectum, & iudicium, quo recte iudicant de agendis, tenue est, & vincitur alia efficaciori

33 cogitatione, qua voluntas ab electione boni retardatur, alioqui necessarium etiam esset imperium ad rectam intentionem, quia sæpius cõtingit, vt quis cum recta finis apprehensione, & iudicio habeat prauam intentionem contrarij finis. Hoc autem eodem modo prouenit, sicut de electione diximus, quia deest cõgrua cogitatio, & efficax, vt volũtas in bonum finem

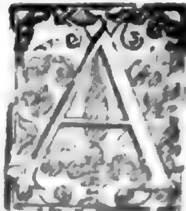
Solutio secundæ rationis. intentione feratur, & efficaciori alia in contrarium finem moueatur, vel ab intentione circa bonum retardatur. Ad posteriorem rationem respondeo, ex eadem etiam sequi, aut imperium esse prius intentione, quia etiam in ipsa intentione est aliquis vsus voluntatis latiori significatione, aut saltem, nõ esse necessarium ad electionem propter eam rationem. Cum igitur dicimus, imperium esse prius, quam vsum, intelligimus vsum, nõ cuiuscunque facultatis, etiam ipsius voluntatis, sed vsum aliarum potentiarum ex applicatione voluntatis: quare, licet imperium sit prius, quam hic vsus, non sequitur esse prius, quam sit electio.

Regula seruanda pro ordine reflexo. Circa ordinem vero reflexum multa inutiliter. Caiet. consumit. Hęc tamen regula in vniuersum seruanda est, vt actus, qui habet rationem obiecti voliti, super quem ceteri reflectũtur, siue sit actus intellectus, siue voluntatis, sit in postremo loco, ceteri, qui supra ipsum reflectuntur, seruent eandem seriem, quam in ordine directo seruarent.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum imperium, & actus imperatus sint actus vnus, vel diuersi.

Inf. q. 20. ar. 3. co. & ad 1. Et 3. p. 19. art.



AD quartum sic proceditur. Videtur, quod actus imperatus non sit vnus actus cum imperio, diuersarum enim potentiarum diuersi sunt actus, sed alterius potentiæ est actus imperatus, & alterius ipsum imperium, quia alia est potentia quæ imperat, & alia cui imperatur, ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

Præterea. Quæcunque possunt inuicem separari, sunt diuersa, nihil enim separatur à seipso: sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio, præcedit enim quandoque imperium, & non sequitur actus imperatus, ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

Præterea. Quæcunque se habent secundum prius & posterius, sunt diuersa, sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum, ergo sunt diuersa.

Sed contra est, quod Philosophus dicit, quod ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum, sed actus imperatus non est, nisi propter imperium, ergo sunt unum. *Lib. 2. top. c. 2. parum a prin. c. 1.*

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, & secundum quid unũ. Quinimo omnia multa sunt secundum aliquid unũ vt Dionys. dicit ult. cap. de diui. no. Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quædam sunt simpliciter multa, & secundum quid vnum, quædam vero e conuerso: vnum autem hoc modo dicitur sicut & ens, ens autem simpliciter est substantia, sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis, & ideo quæcunque sunt vnum secundũ substantiam, sunt vnum simpliciter, & multa secundum quid: sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus, vel integralibus, vel essentialibus est vnum simpliciter: nam totum est ens & substantia simpliciter, partes vero sunt entia, & substantiæ in toto, quæ vero sunt diuersa secundum substantiam, & unum secundum accidens, sunt diuersa simpliciter, & unum secundum quid, sicut multi homines sunt unus populus, & multi lapides sunt unus aceruus, quæ est unitas compositionis, aut ordinis, Similiter etiam multa indiuidua, quæ sunt unum genere, vel specie sunt simpliciter multa, & secundum quid unum, nam esse unum genere, uel specie est esse unum secũdũ rationem, Sicut autem in genere rerũ naturaliũ aliquod totum componitur ex materia & forma, ut homo ex anima & corpore, quia est unũ ens naturalem, licet habeat multitudinẽ partiũ, ita etiã in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris mouentis ipsam, sic enim & actus mouentis primi formaliter se habet ad actum instrumenti, vnde patet quod imperium & actus imperatus sunt vnus actus humanus, sicut quoddam totum, sed est secundum partes multi. *ca. vlt. paulo post principium cap.*

Ad primum ergo dicendum, quod si essent potentiæ diuersa adinuicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diuersi, sed quando vna potentia est mouens alteram, tunc actus earum sunt quodãmodo vnus, nam idem est actus mouentis & moti, vt dicitur in 3. Physic.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod imperium & actus imperatus possunt abinuicem separari, habetur quod sunt multa partibus nã partes hominis possunt abinuicem separari, quæ tamen sunt vnum toto. *Tex. 20. & 21. & proxime præcedenti 10. 8.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet in his quæ sunt multa partibus & vnum toto, vnum esse

esse prius alio, sicut anima quodammodo est prius corpore, & cor est prius alijs membris.

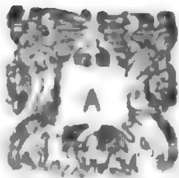
Explicatio articuli.

24 Conclusio. Conclusio est, *Imperium, & actus imperatus sunt vnus actus humanus, sicut quoddam totum est vnũ, sed secundum partes est multa.* Cum dicit S. Doctor, imperium, & actum imperatum esse vnum actum humanum, intelligit plane secundum genus moris, & ideo data opera addidit *humanum*: fit autem vnus actus moralis ex vtroque, eo quod in hoc genere vnus alteri comparatur vt forma, vt agentes de bonitate, & malitia morali passim videbimus, nihilominus non negat, secundum esse naturæ esse plures actus, imo vero aperte indicat.

ARTICVLVS V.

Vtrum actus voluntatis imperetur.

2. d. 34. q. 1. ar. 1. co. Et mal q. 3 a 3. ad 5. Cap. 9 parum ante med. to. 1.



AD quintum sic proceditur. Videtur, quod actus voluntatis non sit imperatus, dicit enim August. in 8. confess. imperat animus, vt velit animus, nec tamen facit, velle autem est actus voluntatis, ergo actus voluntatis non imperatur.

Præterea. Ei conuenit imperari, cui conuenit imperium intelligere, sed voluntatis non est intelligere imperium, differt enim voluntas ab intellectu cuius est intelligere, ergo actus voluntatis non imperatur.

Præterea. Si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur: sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere, quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, vt dictum est, qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet aliquis rationis actus, & sic in infinitum hoc autem est inconueniens, quod procedatur in infinitum, non ergo actus voluntatis imperatur. Art. 2.

Sed contra. Omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro, sed actus voluntatis sunt maximè in potestate nostra, nam omnes actus nostri in tantum dicuntur in potestate nostra esse, in quantum voluntarij sunt: ergo actus voluntatis imperantur à nobis.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem, quod ratio potest ordinare de actu voluntatis: sicut enim potest iudicare, quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit, ex quo patet, quod actus voluntatis potest esse imperatus.

Li. 8. conf. cap 9. cir. med. to. 1. *Ad primum ergo dicendum, quod sicut Aug. ibidem dicit, Animus quando perfectè imperat sibi, vt velit, tunc iam vult, sed quod aliquando imperet, & non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfectè imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod ratio ex diuersis partibus mouetur ad imperandum, vel non imperandum: vnde fluctuat inter duo, & non perfectè imperat.*

Ad secundum dicendum, quod sicut in mẽbris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, vt oculus videt toti corpori, ita etiam est in potentijs animæ, nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentijs, & voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentijs: & ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis in quantum est intelligens, & volens.

Ad tertium dicendum, quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ: vt supra dictum est: & ideo non oportet quod in infinitum procedatur. Q. 9. ar. 4.

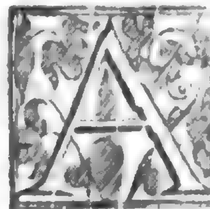
Explicatio Articuli.

Conclusio est, *Actus voluntatis potest esse imperatus.* Intelligit autem S. Thom. ordine reflexo, vt insinuat in sua ratione, quatenus ratio iudicat aliquando bonum esse velle, & ita etiam ordinare per imperium potest, vt velit. In directo autem ordine non ita contingit, quia iudicium non est, an expediat elicere actum volendi, sed proponitur obiectum malum, aut bonum, ex qua propositione voluntas, aut odit, aut amat, & hic sensus manifeste patet ex doctrina articuli sequentis. Conclusio.

ARTICVLVS VI.

Vtrum actus rationis imperetur.

1. q. 111. ar. 1. ad 1.



AD sextum sic proceditur. Videtur, quod actus rationis non possit imperari: inconueniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi: sed ratio est quæ imperat: vt supra dictum est: ergo rationis actus non imperatur. Art. 1.

Præterea. Id quod est per essentiam, diuersum est ab eo quod est per participationem, sed potentia cuius actus imperatur à ratione, est ratio per participationem, vt dicitur in primo Ethicorum, ergo illius potentiæ actus non imperatur, quæ est ratio per essentiam.

Præterea. Ille actus imperatur, qui est in potestate nostra: sed cognoscere, & iudicare verũ, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra: non ergo actus rationis potest esse imperatus. Cap. vlt. to. 5.

Sed contra: Id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest: sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium: dicit enim Damascen. quod libero arbitrio homo exquirit, & scrutatur, & iudicat, & disponit: ergo actus rationis possunt esse imperati. Lib. 2. de fi de c. 22.

Respondeo dicendum, quod quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu,

vnde

vnde etiam actus suus potest esse imperatus. Sed attendendum est, quod actus rationis potest considerari dupliciter. Vno modo quantum ad exercitium actus: & sic actus rationis semper imperari potest sicut cum indicitur alicui quod attendat, & ratione vtatur. Alio modo quantum ad obiectum, respectu cuius duo actus rationis attenduntur, primo quidem, vt veritatem circa aliquid apprehendat: & hoc non est in potestate nostra, hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis vel supernaturalis: & ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est dum his, quae apprehendit, assentit: si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat (sicut prima principia) assensus talium, vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, & ideo proprie loquendo naturae imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo conuincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam, & in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, & sub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut & voluntas mouet seipsam, ut supra dictum est, inquantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum & ex uno in aliud tendit. Q. 9. ar. 3.

Ad secundum dicendum, quod propter diuersitatem obiectorum, quae actui rationis subduntur, nihil prohibet rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Notatio circa articulum.

Conclusio. Conclusio est, *Actus rationis imperari potest*. Explicat autem hoc de ordine reflexo, quia sicut potest ordine directo intellectus imperare alijs facultatib. ita etiam potest sibi ipsi. Nonnulli Thomistae in hunc art. disputant, quomodo intellectus pareat voluntati, & imperio rationis, quod attinet ad assensum, sed de hac re non est hic locus disserendi, agemus de hoc ex professo 2.2. quaest. 1. art. 5. vbi explicabimus, quantum prosit affectus ad assentiendum ijs, quorum euidentiam non habemus: ibi etiam ostendemus, in quo consistat vera ratio assensus, & quomodo subdatur voluntati nostrae. Nunc vero satis est notare pro doctrina huius art. hic solum docere S. Thom. subdi imperio rationis, considerare rem aliquã, aut non considerare, & ita actũ intellectus hoc modo posse n sci ex imperio. Et quidem de actu intellectus eandem rationem esse puto, atque de alijs potentijs, nisi quod nulla ratione video, esse necessarium, nec alicuius effectus actum imperij, qui sit elicitus ab ipsomet intellectu, vt imperet sibimetipsi, sicut respectu aliarum potentiarum etiam probaui disp. praecedente cap. 4. quare existimo, actum intellectus proxime subdi motioni voluntatis sine alia insinuatione ex parte ipsius intellectus, quae habeat rationem imperij, & idem de actibus voluntatis, quos diximus reflexo ordine cadere posse sub imperium.

Est tamen notandum discrimen, quod motio voluntatis, seu imperium intellectus, si illud ponamus distinctum à motione voluntatis, aliter mouet intellectum, vt consideret aliquid, quam ipsam voluntatẽ, vt eliciat actum alium. Nam intellectum ita efficaciter mouet, vt statim ipse intellectus absque noua libertate pareat. & operetur: at vero voluntas ita libere ex seipsa mouetur post imperium, vt possit nõ operari, non minus, quam si imperium non praecessisset: quod valde notandum est pro ijs, quae dicemus dispu tat. 51. cap. 5. *Discrimen inter motionẽ voluntatis, & actũ imperij intellectus.*

ARTICVLVS VII.

Vtrum actus appetitus sensitiui imperetur.



AD septimum sic proceditur. Videtur quod actus sensitiui appetitus non sit imperatus, dicit enim Apostolus Rom. 7. Non enim quod volo bonum hoc ago, & gl. exponit, quod homo vult non concupiscere, & tamen concupiscit, sed concupiscere est actus appetitus sensitiui, ergo actus appetitus sensitiui non subditur imperio nostro. *Inf. q. 10. ar. 3. & q. 36. art. 4. Et virt. q. 25. art. 4. Et gl. August. li. con. Iulia c. 26. tom. 7.*

Praeterea. Materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem: vt in primo habitum est, sed actus appetitus sensitiui habet quandam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem, vel frigus, ergo actus appetitus sensitiui non subditur imperio humano.

Praeterea. Proprium motiuum appetitus sensitiui est apprehensum secundum sensum, vel imaginationem: sed non est in potestate nostra semper, quod aliquid apprehendamus sensu, vel imaginatione: ergo actus appetitus sensitiui non subiacet imperio nostro. *1. p. q. 105. ar. 1. & q. 110. ar. 2.*

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit, quod obediens rationi diuiditur in duo, in desideratiuum, & irascitiuum, quae pertinent ad appetitum sensitiuum: ergo actus appetitus sensitiui subiacet imperio rationis. *Lib. 4. c. 2. cir. med. & c. 9. in principio.*

Respondeo dicendum, quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra, vt supra dictum est, & ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitiui subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum quod appetitus sensitiuus in hoc differt ab appetitu intellectiuo qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitiuus est virtus organi corporalis, non autem voluntas: omnis autem actus virtutis vtentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione, sicut visio ex potentia visiua & qualitate oculi, per quam iuuatur, vel impeditur, vnde & actus appetitus sensitiui non solum dependet ex vi appetitiua, sed etiam ex dispositione corporis: illud autem, quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem, apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis quae est vniuersalis: sicut virtus acti- *Art. 6.*

ua particularis à virtute actiua vniuersali, & ideo ex ista parte actus appetitus sensitiui subiacet imperio rationis qualitas autem, & dispositio corporis non subiacet imperio rationis, & ideo ex hac parte impeditur, quin motus sensitiui appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Contingit autem etiam quandoque quod motus appetitus sensitiui subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus: & tunc ille motus est præter imperium rationis, quamuis potuisset impediri à ratione si præuidisset. Vnde Philosophus dicit in primo Politicorum, quod ratio præest irascibili, & concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad seruum, sed principatu politico, aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio. Lib 1 Politic. cap. 3. à me. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo vult non cōcupiscere, & tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitiuus, ne totaliter sequatur imperium rationis, vnde & Apostolus ibidem subdit. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiæ, vt dictum est.

In corp. ar. *Ad secundum dicendum quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitiui. Vno modo vt præcedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem. Alio modo, vt consequens: sicut cum ex ira aliquis incalescit. qualitas igitur præcedens non subiacet imperio rationis: quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest: sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diuersimode mouetur secundum diuersos actus sensitiui appetitus.*

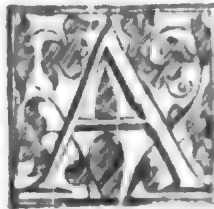
Ad tertium dicendum, quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu nisi sensibili præsente, cuius præsentia non semper est in potestate nostra, tunc enim homo potest vti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis secundum modum virtutis vel debilitatis imaginatiuæ potentiæ. Quod enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc, quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia, vel propter debilitatem virtutis imaginatiuæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

Notatio circa Articulum.

37 Conclusio. Conclusio est, *Affectus appetitus sentientis subditur imperio non despotice, sed politice, hoc est, non ad nutum sicut seruus, sed sicut ciuis cum aliqua repugnantia.* Nomine imperij intelligit S. Thom. actionem intellectus de qua hactenus loquutus est: qui vero dicunt, hanc non esse in nobis alicuius effectus, dicent motū appetitus subdi motioni voluntatis eo modo, quo explicatum est. Existimo etiam, motum appetitus, ita subdi voluntati, vt perseuerante eadem imaginationis cogitatione appetitus nunquam ab eo dimoueatur, quod semel concupiuit, nisi paulatim ratio temperet priorem cogitationem alijs contrarijs, vt potest, vel ab ea omnino diuertat imaginationem.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum actus animæ vegetabilis imperentur.



AD octauum sic proceditur, Videtur, quod actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur, vires enim sensitiuæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis, sed vires animæ sensitiuæ subduntur imperio rationis, ergo multo magis vires animæ vegetabilis. Inf. q. 50. ar. 3. ad 1. Et 2. 2. q. 148. ar. 1. ad 3. Et 3. q. 15. ar. 2. ad 1 & q. 19. art. 2. cor. Et 2. d 20. q. 1. ar. 2. ad 3. Et veri q. 13. art. 4. cor. 4. Et quol. 4. ar. 1. cor. et 2. Eth. lec. 1. fin.

Præterea. Homo dicitur minor mundus: quia sic est anima in corpore, sicut Deus in mundo: sed Deus sic est in mundo, quod omnia, quæ sunt in mundo obediunt eius imperio, ergo & omnia quæ sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animæ.

Præterea. Laus, & vituperium non contingit nisi in actibus, qui subduntur imperio rationis, sed in actibus nutritiuæ, & generatiuæ potentiæ contingit esse laudem, & vituperium, & virtutem, & vitium, sicut patet in gula, & luxuria, & virtutibus oppositis, ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit, quod id, quod non persuadetur à ratione, est nutritiuum, & generatiuum. Li. 4. c. 15. in prin.

Respondeo dicendum, quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali, vel intellectuali: omne enim agens aliquo modo appetit finem. appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis, & intellectualis. ratio autem imperat per modum apprehensiuæ virtutis, & ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectiuo, vel animali, possunt à ratione imperari, non autem actus illi, qui procedunt ex appetitu naturali, huiusmodi enim actus sunt vegetabilis animæ, vnde, vt Gregor. Nyssenus dicit, quod vocatur naturale, quod generatiuum, & nutritiuum, & propter hoc actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis. Lib. 4. c. 15 in prin.

Ad primum ergo dicendum, quod quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior, & magis subditus imperio rationis, vnde ex hoc ipso, quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi apparet has vires infimas esse.

Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad aliquid: quia scilicet sicut Deus mouet mundum, ita anima mouet corpus non autem quantum ad omnia, non enim anima creauit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur eius imperio.

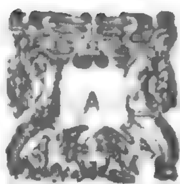
Ad

Ad tertium dicendum, quod virtus, & vitium, laus, & vituperium non debentur ipsis actibus nutritiuę, vel generatiuæ potentiæ, quæ sunt digestio, & formatio corporis humani, sed actibus sensitiuę partis ordinatis ad actus generatiuæ, vel nutritiuæ, puta in concupiscendo delectationem cibi, & venereorum, & vtendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

37 Conclusio. Conclusio est negans, & intelligenda est, vt supra disput. 14. vbi ostendimus solum patere voluntati has facultates, quod attinet ad applicationem cibi, aut ad præuium motum requisitum.

ARTICVLVS IX.

Vtrum actus exteriorum membrorum imperentur.



1.q.81.ar. 3.ad 2. Et 2.2.q 168 art. 1. cor. Et 2 d.20. q.1. art.2. ad 3. & ve ri.q 15.ar 11.4. ad 5. ar.5.ad 14 & mal. q. 7.ar.2. ad 1. Art præc. Lib.4.c.15

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod membra corporis non obediant rationi quantū ad actus suos, constat enim quod membra corporis magis distant à ratione, quam vires animæ vegetabilis: sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi: vt dictum est: ergo multo minus membra corporis.

Præterea. Cor est principium motus animalis, sed motus cordis non subditur imperio rationis. dicit enim Gregorius Nyssenus, quod pulsatiuum non est persuasibile ratione; ergo motus membrorum corporalium non subiacet imperio rationis.

Lib. 14. de ciuit. Dei, ca. 16 non procul à fine, to. 5.

Præterea. Augustinus dicit 14. de ciuita. Dei, quod motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo poscente, aliquando autem destituit inhiantem, & cum in animo concupiscentia ferueat, friget in corpore: ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Li.8. conf. c. 9.parum à prin.t.1

Sed contra est, quod Augustinus dicit 8. confes. Imperat animus, vt moueatur manus & tanta est facultas, vt vix à seruitio discernatur imperium.

Respondeo dicendū quod membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ: vnde eo modo, quo potentiæ animæ se habent ad hoc, quod obediant rationi, hoc modo se habent, & corporis membra. Quia igitur vires sensitiuæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum, quæ mouentur à potentijs sensitiuis, subduntur imperio rationis: motus autem membrorum, qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod membra non mouent seipsa, sed mouentur per potentias animæ, quarum quædam sunt rationi viciniores, quam vires animæ vegetabilis.

Ad secundum dicendum, quod in his, quæ ad intellectum, & voluntatem pertinent, primum inuenitur id, quod est secundum naturam, ex quo illa deriuantur. Vt à cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, & à voluntate finis naturaliter desiderati deriuatur electio eorum quæ sunt ad finem, ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturā, principium autem corporalis motus est à motu cordis: vnde motus cordis secundum naturam est, & non secundum voluntatem, consequitur enim sicut per se accidens vitam, quæ est ex vnione corporis, & animæ. sicut motus grauium, & leuium consequitur formam substantialem ipsorum: vnde & à generante moueri dicuntur secundum Philosophum, in 8. Physic. & propter hoc motus iste vitalis dicitur, vnde Greg. Nyssē. dicit, quod sicut generatiuum, & nutritiuum non obedit rationi, ita nec pulsatiuum quod est vitale. pulsatiuum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

8. lib. phys. tex 29 & sequen. Li 4 c. 15. in princ & cap. 16.

Lib. 14. de ciuit. Dei, ca. 16. non procul à fi. to. 5.

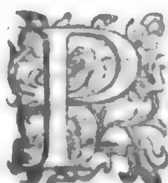
Ad tertium dicendum, quod sicut Aug. dicit in 14. de ciuitate Dei. Hoc, quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex pœna peccati, vt scilicet anima suæ inobedientiæ ad Deum, in illo præcipue membro pœnam inobedientiæ patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, vt infra dicetur, natura est sibi relicta subtracto supernaturali dono, quod homini diuinitus erat collatum, ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit, cuius causam assignat Aristotel. in lib. de causis motus animalium: dicens inuoluntarios esse motus cordis, & membri pudendi, scilicet quia ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commouentur: inquantum scilicet intellectus, & phantasia repræsentant aliqua, ex quib. consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum: non tamen mouentur secundum iussum rationis, aut intellectus: quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis, & frigiditatis, quæ quidem alteratio non subiacet imperio rationis, specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia vtrunque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum inquantum est principium vitæ principium autem est virtute totum, cor enim principium est sensuum, & ex membro genitali virtus exit seminalis. quæ est virtute totum animal, & ideo habent proprios motus naturaliter: quia principia oportet esse naturalia, vt dictum est.

Q. 85. a. 3.

In lib. de motu animal. c 8. in princ.

In solu ad 2.

Notatio circa articulum.



Prima conclusio. Prior conclusio, *Motus exteriorū membrorum, qui fiunt media imaginatione, subduntur imperio rationis*: intelligit sine dubio motus facultatis motricis secundum locum. Posterior conclusio, *Motus membrorum, qui non fiunt media cognitione, non pendent ab imperio rationis*. Huiusmodi sunt motus nutritionis, & generationis, de quibus superiori articulo dictum est. Cum vero dicimus motus membrorum, qui fiunt media cognitione, subesse imperio rationis, ita est intelligen- Secūda conclusio.

ligendum, vt cognitio ipsa sit principium dirigens, vt contingit in motu secundum locum. Operationes tamen sensuum externorum sub his non comprehenduntur: nam quamuis fiant à facultate cognoscente, tamen non fiunt media cognitione, vt principio: hæ autem operationes sensuum solum subduntur imperio voluntatis, quod attinet ad præuium motum applicationis potentiarum, vt dictum est sup. disp. 34.

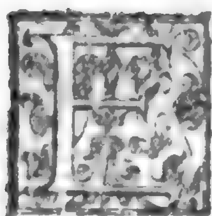
QVÆSTIO XVIII.

De bonitate, & malitia humanorum actuum in generali, in vndecim articulos diuisa.

POst hoc considerandum est de bonitate, & malitia humanorum actuum. Et primo, quomodo actio humana sit bona, vel mala. Secundo de his, quæ consequuntur ad bonitatem, vel malitiam humanorum actuum, puta meritum, vel demeritum, peccatum, & culpa.

Circa primum occurrit triplex consecratio. Prima est de bonitate, & malitia humanorum actuum in generali. Secunda, de bonitate, & malitia interiorum actuum. Tertia, de bonitate & malitia exteriorum actuum.

PRAEFATIO IN TRES SEQVENTES quæstiones.



XPLICATIS *iam varijs actionibus humanis, tam intellectus, quam voluntatis, quas homo libere habet, & ideo humanas appellamus; incipit iam ab hac quæstione Sanctus Thomas tractare de duabus affectionibus earum, nempe de bonitate, & malitia morali: & ab hac quæstione vsque ad 20. exponere nobis contendit uarias causas, ex quibus actioni humanæ bonitas, aut malitia contingit: in hac quæstione id tractat de actionibus humanis in vniuersum, in sequenti vero, quæ est 19. de interioribus actionibus, in 20. autem de exterioribus. Aliqui tamen Thomistæ, antequam aggrediantur articulos Sancti Thomæ interpretari, præmittunt longam tractationem de bonitate, & malitia, quidnam sit, tum etiam in quo consistat ratio actus moralis, & humani, quatenus moralis, & humanus est: quæ quidem necessaria non sunt, vt has tres quæstiones Sancti Thomæ exacte interpretemur, & ea, quæ in eis disputantur, altius examinemus. Nam de bonitate actus humani, & studiosi, in quo consistat, agemus in disp. 55. cap. 3. & 4 de malitia vero disput. 95. cap 8. & 9. vbi agemus de essentia peccati. De ratione vero communi actus humani, & moralis, quatenus genus est ad bonum, & malum, infra disput. 73. c. 9. satis, superque dicemus: nec enim opus est eadem repetere, aut, quæ breuiter adnotari possunt, in longas explicare quæstiones. Cætera vero, quæ in his tribus quæstionibus à Sancto Thoma docentur, facili negotio sine his nouis quæstionibus à nobis tractabuntur. Jam igitur singulos articulos more nostro aggrediamur.*

ARTICVLVS I.

Vtrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala.

Inf art. 2. co. & q. 73 ar. 7. ad 1. Et mal. q. 2. art. 1. 2. & 3. & 1 cor. Ca. 4. p. 4. à med.



D primum sic proceditur. Videtur, quod omnis actio hominis sit bona, & nulla sit mala, dicit enim Dionysius 4. cap. de diui. nomi. Quod malum non agit nisi virtute boni: sed virtute boni non fit malum: ergo nulla actio est mala.

Præterea. Nihil agit, nisi secundum quod est actu: non est autem aliquid malum secundum quod est actu, sed secundum quod potentia priuatur actu, inquantum autem potentia perficitur per actum est bonum, vt dicitur in 9. Metaph. nihil ergo agit inquantum est malum, sed solum inquantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, & nulla mala. *Lib. 9 met. tex. 20. tomo 3.*

Præterea. Malum non potest esse causa nisi per accidens, vt patet per Dionys. 4. cap. de diuin. nom. sed omnis actionis est aliquis per se effectus: nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona. *Ca. 4. p. 4. al. quantu lû à prin.*

Sed

Sed contra est, quod Dominus dicit Ioan. 3. Omnis, qui male agit, odit lucem: est ergo aliqua actio hominis mala.

Respondeo dicendum, quod de bono, & malo in actionibus oportet loqui sicut de bono, & malo in rebus, eo quòd vnaquaque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem vnumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse, bonum enim, & ens conuertuntur, vt in primo dictum est, solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid vnum, & simplex: vnaquæque res vero habet plenitudinem essendi sibi conuenientem secundum diuersa. Vnde in aliquibus contingit, quod quantum ad aliquid habent esse, & tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam, sicut ad plenitudinem esse humani requiritur, quod sit quoddam compositum ex anima, & corpore habens omnes potentias, & instrumenta cognitionis, & motus. vnde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse, quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate, inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, in tantum deficit à bonitate, & dicitur malum: sicut homo cæcus habet de bonitate quod viuit, & malum est ei, quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate, vel bonitate, neque malum, neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, siquidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens, poterit tamen dici simpliciter ens, & secundum quid non ens: vt in primo dictum est. Sic igitur dicendum est, quod omnis actio inquantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate: inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ, intantum deficit à bonitate, & sic dicitur mala: puta si deficiat ei, vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

Q. 5. ar. 3.

1. p. q. 5. artic. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod malum agit in virtute boni deficientis: si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset, si autem non esset deficiens, non esset malum, vnde & actio causata est quoddam bonum deficiens, quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, vnde agere possit, secundum aliud priuari actu, vnde causet deficientem actionem, sicut homo cæcus actu habet virtutem progressiuam, per quam ambulare potest, sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando dum ambulat cespitando.

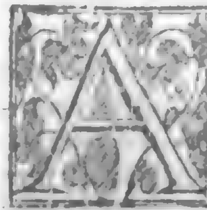
Ad tertium dicendum, quod actio mala potest habere aliquem effectum per se secundum id quod habet de bonitate, & entitate: sicut adulterium est causa generationis humanæ, inquantum habet commixtionem maris, & fœminæ, non autem inquantum caret ordine rationis.

Conclusio.

CONclusio est, *Non omnis actio humana est bona, sed aliqua est mala*: quæ sane conclusio vera est, & materies totius articuli facilis ad intelligendũ. Quod vero aliqui hoc loco disputant contra Lutherum, an omnia opera nostra sint peccata, extra rem omnino videtur, de hoc enim commodius agetur inf. disputatione 192. cap. 1. Neque enim S. Thomas contendit hic probare aliquam actionem humanam esse bonã, quin potius, hoc supposito, quærit, vtrum aliqua, an nulla possit esse mala, & definit aliquam posse esse malam; quod nullus hactenus, etiam hæreticus, negauit.

ARTICVLVS II.

Vtrum actio hominis habeat bonitatem, vel malitiam ex obiecto.



AD secundum sic proceditur. Videtur quod actio nõ habeat bonitatem, vel malitiam ex obiecto, obiectum enim actionis est res, in rebus autem non est malum, sed in vsu peccantium, vt August. dicit, in lib. 3. de doctrina Christiana, ergo actio humana non habet bonitatem, vel malitiam ex obiecto.

Inf q. 19. ar. 1. & 2. co. & q. 21 ar. 1 co & 2. dist. 36. ar. 5. co.

Lib. 3. de doctr. Christiana cap. 12. panũ à princ. to. 3.

Præterea. Obiectum comparatur ad actionem vt materia, bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma, quæ est actus, ergo bonum, & malum non est in actibus ex obiecto.

Præterea. Obiectum potentiæ actiuæ comparantur ad actionem sicut effectus ad causam, sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis e conuerso, ergo actio humana non habet bonitatem, vel malitiam ex obiecto.

Sed contra est quod dicitur Oseę nono, Facti sunt abominabiles sicut ea, quæ dilexerunt, fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis, ergo malitia operationis est secundum obiecta mala, quæ homo diligit, & eadem ratio est de bonitate actionis.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, bonum, & malum actionis sicut, & ceterarum rerũ, attenditur ex plenitudine essendi, vel defectu ipsius: primum autem, quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id, quod dat rei speciem: sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto, sicut & motus ex termino: & ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei, ita, & prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto conuenienti, vnde & à quibusdam vocatur bonum ex genere, puta vti re sua: Et sicut in rebus naturalibus primum malum est si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis, ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est Art. 1.

ex obiecto, sicut accipere aliena: & dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto, eo modo loquendi, quo dicimus humanum genus totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet res exteriores sint in seipsis bonæ tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc, vel illam actionem, & ideo inquantum considerantur, vt obiecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, & habet quodammodo rationem formæ inquantum dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non semper obiectum actionis humanæ est obiectum actiuæ potentiæ: nam appetitiua potentia est quodammodo passiua inquantum mouetur ab appetibili, & tamen est principium humanorum actuum: neque etiam potentiarum actiuarum obiecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata: sicut alimentum transmutatum est effectus nutritiuæ potentiæ, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritiuam, sicut materia circa quam operatur, ex hoc autem quod obiectum est aliquo modo effectus potentiæ actiuæ, sequitur, quod sit terminus actionis eius, & per consequens: quod det ei formam, & speciem, motus enim habet speciem à terminis, & quamuis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest, & ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

Explicatio Articuli.

Conclusio. Conclusio est, *Bonitas, & malitia actionis humanæ prima, & quæ dicitur ex genere, desumitur ex obiecto.* Non dicit S. Doctor desumi ex obiecto, ita vt ab illo deriuetur quasi per analogiam, eo quod in obiecto sit primarie, & in actum ipsum secundario refundatur; hic enim agit non specialiter de bonitate, & malitia
14 actionis humanæ interioris, aut exterioris, sed actionis humanæ vniuersim: & quamuis, si sermo sit de actione humana interiori, quæ habet pro obiecto actionem exteriorem, ita accipit suā malitiam ab obiecto, vt ab ipso in eam per analogiam secundarie deriuetur, vt disput. 23. cap. 5. videbimus, nunc tamen satis sit scire in vniuersum, omnem actionem humanā sumere malitiam, & bonitatem ab obiecto, vel deriuatam per analogiam ab eo, vel ita, vt per ordinem ad obiectum suum eam bonitatem, vel malitiam habere dicatur, quam vocamus bonitatem, aut malitiam ex genere.

Notandū. Circa solutionem tertij notandum est id, quod dicit S. Thomas, actionem moralem speciem suam sumere ab obiecto, vt à termino, non esse contra id, quod alibi dixit, omnem actionem humanam speciem sumere à principio; nam, vt explicui q. 1. ar. 3. & disputatio. 36 cap. 4. in actionibus voluntatis idem est principium, & terminus.

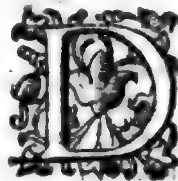
De Doctrina Articuli.

DISPVTAT. L.

Statuitur sententia omnibus probata. c. 1.
Obiectiones contra prædictam doctrinam. c. 2.

Statuitur sententia omnibus probata.

CAPVT I.



Doctrina huius articuli citra omnem controuersiam verissima est, nec vllus Scholasticorum vnquam oppositum docuit, nisi quod Caietanus, Conradus, & Recentiores Thomistæ mentem Scoti sinistre interpretati, prædictæ doctrinæ huius articuli ipsum aduersari existimarunt. Caietanus, cum refert sententiam Scoti ex quodlib. 18. art. 1. asserit primum, Scotum conuenire cum S. Tho. in eo, vt bonitas, & malitia actionis humanæ ex obiecto sit prima. Deinde ait, Scotum dissentire à S. Tho. quod asserat, hanc bonitatem, & malitiā ex obiecto non esse, quā vocant specificam, sed genericam, talem quidem, vt ex ea sumatur capacitas humanæ actionis ad bonitatem, & malitiam specificam: hoc autem facili, & aperta ratione refutat Caietanus, quia manifestum est adulterium, & coniunctionem mutuam coniugum habere malitiam, & bonitatem specificam ex suo obiecto. 1 *Sententia Scoti ex mē te Caiet.*

Sententia eiusdem ex mente Conradi. Conradus vero aliter referens sententiam Scoti ex 2. dist. 40. q. vnica, inquit Scotum docere duo. Vnum est, primam bonitatem non desumi ex ordine ad obiectum, sed ex conuenientia actionis cum sua efficiente causa, atque hanc bonitatem non esse moralem, sed naturalem. Alterum est, hanc bonitatem esse communem actioni bonæ, & malæ moraliter, secundam autem bonitatem moralem sumi ex obiecto, quæ dicitur bonitas ex genere. Recentiores autem Thomistæ omnia hęc confundunt, & tanquam doctrinam Scoti nobis tradunt.

Mens Scoti qualis, & quā sinistre intellecta a Thomistis. Cæterum, si sincere velimus interpretari, & intelligere mentem Scoti, quam quidem ipse non obscure explicuit, plane videbimus, nihil aliud, nihil falsi, nihil denique contra communem sententiam S. Th. & cæterum Scholasticorum eum docuisse. In secundum igitur sententiarum loco citato, nō docuit bonitatem aliquam moralem sumi ex conuenientia actionis ad suam causam efficientem, sed postquam dixit bonitatem actionis moralis conflari ex conuentu multorū, subdit, primam conditionem necessariam ad bonitatem moralem desumi ex conuenientia actionis cum causa sua efficiente, quia actio ab efficiente habet, vt libera sit, ac proinde moralis, & capax bonitatis, & malitiæ, laudis, & vituperij.

Deinde ait, alteram conditionem esse sumendā ex obiecto, nam si obiectum sit conueniens rationi, actio circa illud est bona, si vero sit disconueniens rationi, actio circa illud est mala. Hanc autem bonitatem, & malitiam appellat malitiam, & bonitatem ex genere, quo etiam nomine eam nuncupauit S. Thomas in hoc articulo. Constat igitur Scotum nunquam dixisse, vt falso prædicti Thomistæ ei imponunt, sumēdam esse bonitatem moralem ex ordine ad causam efficientem, & rursus eam esse indifferentem ad bonitatem, & malitiam moralem specificam: sed solum dixisse ex ordine ad efficientem causam desumi cōditionem necessariam ad bonitatem, & malitiam, id quod nullus 2

lus

lus inficiari poteſt. Quod autem bonitatem, & malitiam ex obiecto appellet bonitatem, & malitiam ex genere, parum refert, eodem enim modo & S. Thom. eam vocauit. Neque vero eam appellauit malitiam, aut bonitatem ex genere, vt falſo illi imponit Caietanus, quia contrahatur per circunſtantias, veluti per differentias veras, ſed ideo appellauit ex genere, quia ſe habet inſtar generis, circunſtantiæ autem ſe habent inſtar differentiarum, non quia illa bonitas, & malitia vere ſit genus, circunſtantiæ autem vere ſint differentiæ. Quem modum loquendi probat Conradus in hoc articulo, imo affirmat, eſſe Doctores Sancti in 2.d.36.ar.3. ad 3. melius tamen eum explicat S. Thomas in hoc articulo, videlicet, vt bonitas, & malitia ex genere dicatur bonitas, & malitia ex natura actionis, ſumpto genere (vt fieri ſolet) pro ſpecie.

Malitia ex genere, quæ vocetur ab Scoto.

3 Eſt igitur doctrina omnibus indubitata bonitatem, & malitiam primariam ſumi ex ordine ad obiectum actionis. An vero poſſint eſſe duæ primariæ malitiæ, & bonitates in eodem actu circa idem obiectum inſ. videbimus art. 7. in notationib. circa ſolutionem primi. In doctrina vero prædicta non tantũ cum S. Tho. conueniunt Caiet. Conrad. recentiores Thomiſtæ, & Scotus recte explicatus, ſed etiam Gabr. in 2 d.40.q. vnica, ar.1. notat. 1. qui mentem Scoti eodem modo, atque nos, interpretatur. Adde etiam Almainum tracta. 1. moralium, cap. 14. & Durandum loco citato. Dicitur autem actio bona ex obiecto, quæ, prout reſpicit obiectum, conueniens eſt rationi, & mala, quæ, vt reſpicit obiectum, contraria eſt rationi: quæ vero ſit regula, qua metiri debeamus bonitatem, & malitiam actionis diſp. 58. dicemus.

S. Thom. Caietan. Conrad. Scotus. Gabriel. Almain. Durand.

Cæterum Durandus, in 2 d.38. quæſt. 1. num. 8. aſſerit, non tantum primariam bonitatem, & malitiam actionis humanæ deſumi ex ordine ad obiectum, ſed etiam totam bonitatem, & malitiam ſecundum ſuam latitudinem inde deſumi. Nã in eius ſententia obiectum cõtinet omnes circunſtantias: vocat enim obiectum totum id, quod volitum eſt: & quia non ſolum res, quæ eſt obiectum, eſt volita, ſed etiam cum ſuis circunſtantijs, bonitas, atque malitia ſecundum totam ſuam latitudinem iuxta ſententiam ipſius ſumitur ex re, quæ eſt obiectum cum circunſtantijs, ideo concludit non ſolum primariam, ſed etiam totam bonitatem, & malitiam deſumi ex obiecto.

Sententia Duran.

4 Verum hæc doctrina Durandi in præſenti locum non habet. Primum, quia circunſtantiæ ſecundum communem ſententiam diſtinguuntur ab obiecto, hic enim loquimur de ſeptem circunſtantijs, quas ſupra diſput. 30. numerauimus cum S. Thoma: hæ namque conſiderandæ ſunt pro bonitate, & malitia actionis humanæ: non autem loquimur de circunſtantijs ſecundum mentem Ariſtot. quas ibi etiam expoſuimus illæ enim potius conſiderandæ ſunt ad rationem voluntarij, & inuoluntarij, quam ad bonitatem, & malitiam, cum illæ omnes ſubſtantiales ſint ipſi operi. Et quamuis, ſi circunſtantiæ, quæ conſiderantur a Theologis, comparentur cum actione voluntatis, omnes, quæ ſunt in actu exteriori, habeant rationem voliti, ac proinde quodammodo rationem obiecti, vt notaui in ea diſp. 30. c. 1. & dicam infra diſput. 57. cap. 2. tamen etiam in ipſo actu interiori eſt aliqua circunſtantia, vt ibidem oſtendemus, quę nullo modo habet rationem obiecti voliti. Deinde, etiamſi omnes circunſtantiæ comparatę cum actione interiori eſſent obiectum, nihilominus, cum hic non differat S. Tho. de actione interiori, nec de actione exteriori ſpeciatim, ſed de actione humana in vniuerſum, & in ea vniuerſe conſiderata omnes Scholaſtici diſtinguant obiectum a circunſtantijs, multo melius eſt aſſerere cum S. Tho. & alijs, primam malitiam, & bonitatẽ, non autem totam, ſumi ex obiecto: nam ar. 3. & 4. de bonitate, & malitia ex circunſtantijs ahendum erit.

Reijcitur.

Obiectiones contra prædictam doctrinam.

CAPVT II.



Vnt tamen duæ obiectiones contra prædictam ſententiam quas diſſoluere oportet. Prior eſt deſumpta ex S. Thom. in 2. d. 36. art. 1. vbi ait, primam bonitatem actionis deſumi ex conuenientia cum ſua cauſa quam ipſe vocat bonitatem ex eſſentia actus: hinc tamen inquit accidere bonitatem ex obiecto, & tandem bonitatem ex circunſtantijs: quæ ſane videtur eſſe ſnia illa, quam Conrad. Scoto falſo tribuit: id ipſum vť docuiſſe Magiſter in eadem diſtinctione. Reſpondet tamen Conrad. eam bonitatẽ actionis, quam S. Tho. deſumit ex conuenientia cum efficiente, non eſſe bonitatem moralem, ſed naturalem bonitatem ipſius actionis in genere entis, ideoq; eam merito appellauit Magiſter bonitatem ex eſſentia actionis, hoc eſt, ex ſubſtantia, & entitate illius prouenientem: at vero bonitas, quæ ex obiecto, & circunſtantijs ponitur a S. Tho. in hoc art. & ab alijs, eſt bonitas moralis. Hanc expoſitionem colligit Conrad. ex eodem S. Th. q. 2. de malo, ar. 4. in corpore. Cumq; S. Doctor nihil aliud in ea diſtinctione cõtendat, quam explicare, & ſequi mentem Magiſtri, Magiſter aut dicat, eam bonitatem eſſe actionis in genere naturæ, non in genere moris conſideratæ, dubitare non debemus hanc fuiſſe mentem S. Tho. quæ etiam colligitur ex Bonauentura, dub. 4. litterali in eam diſtinctionem. 5

Prima obiectio.

Solutio ab Conrado.

Poſterior obiectio eſt huiuſmodi, Propoſitum, quo aliquis decernit, in futurum viuere ſecundum rõnem, & nunquam peccare, aut propoſitũ, quo quis ſtatuit in futurum eſſe nequam, hẽt bonitatem, aut malitiam ex obiecto, ſicut ceteræ actiones humanæ, & tñ non poteſt ex tali obiecto habere bonitatem, aut malitiam ſecundum ſpeciem, cum obiectum nõ ſit ſpeciale, ſed cõe ſecundũ genus, ergo non omnis bonitas, aut malitia, quæ ſumitur ex obiecto, eſt ſecundum ſpeciem. 6
Recentiores, qui hoc afferunt argumentum, varie eo torquentur, &, dum eius difficultatem explicare contendunt, maioribus difficultatibus implicantur.

Secunda obiectio.

Reſpondent igitur nonnulli, in his actionibus eſſe bonitatem, aut malitiam ſecundum ſpeciem, etiamſi obiecta videantur cõia ſecũdum genus, quia bonitas illius voluntatis viuendi ſecundum rectam rationem pertinet (inquiunt) ad peculiarem virtutem, nempe ad iuſtitiam legalem, quam diſtinguunt a iuſtitia peculiari, & a iuſtitia, quæ eſt virtus communis. Malitia autem oppoſitę voluntatis, nempe, qua quis decernit in futurum eſſe nequam, pertinet ad vitium peculiare oppoſitum eidem iuſtitiæ legali.

Solutio aliquorum recentiorũ.

Hæc tamen ſolutio nulla ratione nobis probatur. Nam, aut ſermo eſt de iuſtitia legali eo modo, quo de ipſa loquitur Ariſtot. 5. Ethicor. cap. 1. & 2. & hæc eſt communis quædã ratio virtutis, quæ reperitur in qualibet virtute, quatenus in qualibet virtute eſt aliqua ratio iuſti, & adæquati cum recta ratione: hoc autem modo ſicut iuſtitia non eſt peculiaris virtus, ita etiam nec oppoſitum erit peculiare vitium. Aut loquimur de iuſtitia legali, ſicut de ea tractat S. Thom. 2. 2. q. 58. ar. 5. & 6. pro peculiari quadam virtute diſtincta ab alijs: & hoc pacto, quamuis habeat pro materia obſeruationem cuiuſcunque præcepti, quemadmodum habet etiam obedientia, tamen peculiaris ratio formalis, qua conſtituitur, & diſtinguitur ab alijs, eſt reſpectus ad bonum publicum, propter quod ſeruat præcepta: qui autẽ ſine tali relatione expreſſa operaretur, non efficeret opus peculiaris virtutis, quæ eſt iuſtitia legalis. Quare, cum dixit idem S. Doctor eadem 2. 2. q. 79. art. 1. partes iuſtitiæ legalis eſſe declinere a ma- 7

Exploditur. Ariſtot. S. Thom.

lo,& facer bonum, tantum assignauit materiam,circa quam versatur hæc virtus: formalis autem ratio debet esse illa, quam proxime ex eodem S. Th. adduximus. Sicut obedientia habet pro materia obseruationē cuiuscunque præcepti, & opus cuiuslibet virtutis sub respectu illo peculiari, vt in eo fiat id, quod præcipit superior: atqui propositum recte viuendi secundum rationem,quod adductum est in argumento, non habet talem respectum,qui pertinet ex mente S.Thom. ad iustitiam legalem, sic enim nunc supponimus, vt argumentum maiorem vim habeat.

Solutio alia nempe esse in nobis habitū qui versetur circa bonum honestum uniuerse. Alij vero recentiores Thomistæ dicunt, esse quidē peculiarem quendam habitum acquisitum in nobis præter habitus aliarum virtutū, qui versetur circa bonum honestum vniuerse, & alium infusum circa honestum supranaturalis ordinis, ac talem actum esse peculiarem, & accipere bonitatem suam secundum speciem, & primariam ab obiecto illo sub communi ratione apprehenso: nec enim opus est, vt actus,aut facultas,seu potentia speciem sumat ab obiecto,obiectum ipsum esse in specie, sed potest aliqua facultas, & actus versari circa obiectum secundum rationem communem, & ab illo sumere speciem. Sic enim intellectus versatur circa ens vniuerse, quod non est in aliqua specie, imo neque in aliquo determinato genere, & tamen intellectus sumit inde peculiarem suam speciem,& de actione ipsa intellectus,aut voluntatis similiter.

8 *Probatur primum.* Porro autem his actibus generari aliquem habitū, probant, quia in eis eliciendis voluntas patitur aliquam difficultatem, & contra, exercitio quotidiano sentit aliquam promptitudinem: ergo aliquis habitus est necessarius ad tales actus, & ipso exercitio cōparatur. Præterea in intellectu circa prima, & vniuersalissima principia datur habitus aliquis: ergo in voluntate ad eliciendum propositum circa communem rationem boni, & honestatis. Eodem modo, atq; ob eandem rationē prędicti auctores constituunt quendam habitum acquisitum ex illo proposito frequente,quo quis statuit nequam esse,& praue viuere.

Non esse in nobis habitum circa bonum uniuerse. Cæterum mirabile sane est, talem esse habitum.& ideo nec Arist. S.Thomam, nec vllum hactenus scriptorem mentionem fecisse. At dicunt aduersarij,ideo talis habitus non meminisse Arist. aut reliquos, quia imperfectus est, ac proinde de illo non est opus Philosopho morali vllam instituere disputationem. Ego vero existimo, aliam esse causam satis manifestam, nempe,quod nulla sit ratio,ob quam talis habitus acquisitus constituendus in nobis sit. Si enim esset,non video cur Aristo.& S.Thom.tam exacte de habitibus morum tractantes, horum habituum non meminissent. *S.Thom.* An vero detur habitus infusus circa illud vniuersale propositum viuendi secundum rationem,pendet ex eo, an dentur virtutes morales infusæ, de quo infra dicemus. Nunc igitur non dari talem habitum acquisitum circa propositum illud, manifeste probatur,primum ex S.Tho.q.16.de veritate,art.1.ad 7.vbi expresse negat talem habitum, & dicit solū esse synderesim in intellectu,quę est iudicium de vniuersalibus in rebus morum, vt voluntas prosequatur. Et in 3.dist.27.q.2.ar.3.ad 5.inquit voluntatem naturaliter esse inclinatam in bonum,quod est finis humanæ vitæ, & ita non dari habitum circa vltimum finem. Et q.1.de virtutib.art.5. ait voluntatē non indigere vllo habitu inclinante in bonum honestum,nisi vel quando est supernaturale, & sic indiget charitate,vel quando est bonum alterius,& sic indiget iustitia. Idem docet in hac 1.2.quæst.56. ar.6.

9 *S.Thom.*

Solutio. Respondent aduersarij solum docuisse S.Tho. voluntatem ex se ratione boni honesti non indigere habitu, non tamen negasse talem habitum esse necessarium ratione difficultatis. Verum,si talis peculiaris habitus ex aliquo capite necessarius esset, eū non negasset absolute S.Th. eo quod ex aliquo capite necessarius non esset. Adde etiam,quod ratione difficultatis non videtur necessarius habitus communis,& generalis, sed sufficiunt singulares habitus aliarum virtutum circa singulas earum materias. Id,quod hac ratione non obscure ostenditur. Habitus acquisitus eatenus solum videtur necessarius, quatenus circa aliquod obiectum aliquam patimur difficultatem; nam, vbi summa promptitudine fertur voluntas, non eget acquisito habitu,& cōsuetudine,vt patebit ex ijs,quę dicemus dispu.78.cap.4. ergo,si voluntas nostra circa honestum vniuerse nullam omnino sentit difficultatem,nullo ex capite indigebit habitu;cumq; tota difficultas sit ex materia,non quidem vniuerse considerata, sed ex hoc, aut illo genere materiæ,& hæc difficultas superetur sufficienter habitu peculiaris virtutis moralis; superuacaneus erit quicunque alius habitus.

Porro aūt difficultatē ad tale propositū circa honestū vniuerse habēdū, nō oriri ex ipso honesto secūdū se,aduersarij ingenue fatentur. Præterea,eā non oriri ex materia vniuerse considerarā, nemo inficiari pōt: experimento compertum est difficultatem nobis oriri ex materia hac, aut illa, a qua trahitur voluntas ratione alicuius delectabilis, aut commodi,aut retrahitur, & retardatur à bono ratione alicuius incommodi: vt quid ergo tot habitus multiplicabimus? Hac eadem ratione non cōstituimus virtutem circa finem honestum peculiarem secundum se consideratum.& abstractum a materia, sed circa ipsum prout in materia contractum,ad quem etiam necessariam esse prudentiam diximus disput. 41. cap. 1. atque hac ratione dicemus disput.84.cap.vlt.definiri virtutem ab Arist. 2.Ethic. cap. 6. hoc modo, *Habitus electiuus in medio-critate consistens.* Cum vero ait Arist.6. Ethic. cap. 12. *Etenim virtus propositum ipsum efficit rectum, prudentia autem ea, quæ in illud producunt*, quod quidem propositum locis citatis diximus esse circa ipsam honestatem virtutis secundum se;nō ita debet intelligi,quasi virtutis moralis habitus sit prior,quam prudentia: cū omnis virtus moralis per prudētiam comparetur: sed quia propositum illud fit a sola voluntate absque ductu prudentiæ ex natiua inclinatione voluntatis. Et hoc est, propositum fieri ab ipsa virtute. *Arist.*

Placet igitur mihi prędicta solutio,qua iamdiu ego vsus fueram, vt argumentum superius factum dissoluerem, quatenus asserit tale propositum habere speciem boni peculiarē ex obiecto illo cōi: at vero, quatenus dicit per talem actum comparari habitum aliquem,nulla ratione mihi probatur. Porro aūt ex obiecto cōi secundum genus, imo secundum analogiam sumi posse speciem peculiarem habitus, actus,& potentiæ,ratio superius facta manifeste probat,quā vberius prosequutus sum prima parte, disputatione 7. cap. 5. *Solutio obiectionis secunda principalis.*

De proposito vero illo iniquo in quo,quis in posterum vult esse nequam,dicimus, semper esse in aliqua specie peccati, ex illo tamen actu repetito non generari habitum aliquem peculiarem præter alios habitus vitiosos propter rationem superius dictam, quia nunquam sentit homo difficultatem in tali proposito, nisi in materia peculiari, tunc autem iam affectus illius respiceret genus aliquod vitij peculiaris. Quinimo,etiamsi possit homo respicere bonum secūdum rationem vniuersale consideratam,certe ego non video, qua ratione possit respicere id,quod est contra rationem vniuerse,& illud diligere. Nam illud non potest amare,quatenus malum est secundum rationem, sed quatenus habet aliquam rationem boni delectabilis,aut commodi,vt constat ex disput.31.c.2.hanc autem rationem delectabilis,aut commodi nemo potest apprehendere,aut ad eam moueri nisi semper præoculis habeat peculiare aliquod genus commodi,aut delectabilis,vt experientia constat. Quodsi contingeret, in bonum delectabile vniuerse consideratum animū ferri,esset quidem peculiare peccatum,vt de opposito proposito diximus esse peculiarem actum bonum. 10

ex illo

ex illo tamen non fieret habitus ob rationem assignatam: quia tota difficultas, ob quam habitus debet constitui, prouenit ex materia peculiari, non ex ipso bono delectabili secundum se.

Solutio primæ rōnis. Ex quo etiam soluta manet prior ratio, qua aduersarij contendebant ex tali proposito, & actu circa bonum vniuerse acquiri aliquem habitum. *Diluitur secūda rō.* Ad posteriorem vero rationem de habitu principiorum, dicimus, ideo in nobis constitui, & generari habitū circa principia, vel vniuersalia, & communia, vel peculiaria alicuius scientiæ, quia intellectus aliquam habet difficultatem in assensu illorum, non quidem, vt visa conuenientia extremorum in propositione assensum præbeat, hac enim semel visa, aut cognita non superest alius actus, qui sit assensus, sed quia intellectus patitur difficultatem, quousque ita apprehendat, & penetret extrema in propositione, vt ipsi appareat conuenientia eorum inter se, & hanc difficultatem superat consuetudo, & habitus, vt dicemus infra disput. 79. cap. 3.

ARTICVLVS III.

Vtrum actio hominis sit bona, vel mala ex circunstantia.

Inf. q. 42. ar. 6. co. Et mal. q. 2. ar. 5. co. & q. 7. art. 4. co. Et quod li. 4. ar 16. cor. Et 2. d. 36. ar. 5. co. q. 7. ar. 1. li 6. metha. tex. 8. so. 3.



D tertium sic proceditur. Videtur, quod actio non sit bona, vel mala ex circunstantia, circunstantiæ enim circunstāt actum sicut extra ipsum existentes, vt dictum est: sed bonum, & malum sunt in ipsis rebus, vt dicitur in 6. Metaph. ergo actio non habet bonitatem, vel malitiam ex circunstantia.

Præterea. Bonitas, vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum, sed circunstantiæ, cum sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis: quia nulla ars considerat id, quod est per accidens, vt dicitur in 6. Metaph. ergo bonitas, vel malitia actionis non est ex circunstantia. *Lib. 6. metaph. tex. 4 so. 3.*

Præterea. Id, quod conuenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei, vt aliquod accidens. Sed bonum, & malum conuenit actioni secundum suam substantiam, quia actio ex suo genere potest esse bona, vel mala, vt dictum est: ergo non conuenit actioni ex circunstantia, quod sit bona, vel mala. *ar. praced.*

Sed contra est, quod Philosoph. dicit in lib. Ethi. quod virtuosus operatur secundum quod oportet, & quando oportet, & secundum alias circunstantias: ergo ex contrario vitiosus secundum vnumquodque vitium operatur, quando non oportet, vbi non oportet, & sic de alijs circunstantijs: ergo actiones humanæ secundum circunstantias sunt bonæ, vel malæ. *Li. 2. Ethi. c. 6. to. 5.*

Respondeo, dicendum, quod in rebus naturalibus non inuenitur tota plenitudo perfectionis, quæ debetur ex forma substantiali, quæ dat speciem, sed multum superadditur ex superuenientibus accidentibus sicut in homine ex figura, ex colore, & sic de alijs, quorum si aliquod desit ad decentem beatitudinem, cōsequitur malum, ita etiam est in actione: nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie: sed aliquid additur ex his quæ adueniūt tanquam accidentia quædam: & huiusmodi sunt circunstantiæ debitæ: vnde si aliquid desit, quod requiratur ad debitas circunstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum, quod circunstantiæ sunt extra actionem inquantum non sunt de essentia actionis, sunt tamen in ipsa actione velut quædam accidentia eius: sicut & accidentia, quæ sunt in substantijs naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum, quod non omnia accidentia per accidens se habent ad suam substantiam: sed quædam sunt per se accidentia, quæ in vnaquaq; arte considerantur, & per hunc modū cōsiderantur circunstantiæ actuū in doctrina morali.

Ad tertium dicendum, quod cum bonū conuertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam, & secundum accidens, ita & bonū attribuitur alicui, & secundum esse suum essentiale, & secundum esse accidentale tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

Notationes circa Articulum.

Conclusio est affirmans. In cuius explicationem, & doctrinæ totius articuli notandum est, primū ab hoc articulo, & deinceps quoties agitur a S. Th. de circunstantijs, prout ad bonitatem, aut malitiā actionis humanæ conducunt, nomine circunstantiæ semper debere intelligi in sensu Scholasticorū, (de quo multa diximus dispu. 30.) eas tm̄ circunstantias, quæ comparantur cū actione tanquam accidentia ipsius, vel tanquam accidentia actionis secundum speciem, vel ēt actionis secundum indiuiduum: vtroque enim modo ei accidere possunt. Nā Arist. alio sensu loquutum fuisse de circunstantijs, seu de singulis, aut singularibus, in quib. est actio satis, superque à nobis ostensum est disputatione illa. De his aūt vera est cōclusio articuli, in qua conueniunt Scotus quodlib. 18. art. 1. in fi. Gab. in 2. d. 40. q. 1. ar. 1. notatione 1. Almainus tract. 1. mor. c. 14. & Hier. ab Angesto c. 8. moralium. 13 *Conclusio. S. Thom.* *Arist.* *Scotus, Gab. Hieron. ab Angesto.*

Deinde notandum est, hic esse sermonem de circunstantia vniuerse, siue illa constituat nouam speciem, siue tribuat primam, siue tm̄ augeat præcedētem: aliquo. n. modo verum est, malitiā, & bonitatē actionis desumi ex circunstantijs. Quid vero dicendum sit de ea, quæ tribuit primā speciem, aut quæ tribuit nouā, videbimus d. 53. c. 2. & 3. desumitur aūt aliquo modo malitia actionis ex circunstantijs, aut quia deficit debita circunstantia, aut quia apponitur circunstantia minime conueniens, vt notarunt Scotus, & Gab. quorum sniam in hac reprobat Conrad. in hoc art. Quid vero sentiendū sit de illa duplici malitia, quam docet Scot. altera, quā vocat priuatiuam, altera, quam vocat contrariā, ex qua doctrina cepisse vi occasionē Caiet. vt assereret duplex genus malitię, dicēdū est inf. d. 53. *Scotus. Gab.* 14 *Caiet.*

Postremo obseruandū est, circunstantiā, ex qua dicimus desumi bonitatē, & malitiam, non esse sumendā absolute, & secundum se, sed tunc tm̄ dici circunstantiam alicuius actionis, qn̄ eam respicit aliquo modo. Nam si circunstantia aliqua solum comitetur actum, nec ipsum vllo modo afficiat, non pōt ad malitiā, aut bonitatem actionis pertinere. Exemplum est, cū quis facit opus aliquod ex vno fine prauo, & simul aliud opus, non ex illo fine, nam respectu huius operis prauus finis nō est circūstāria, sed respectu prioris. Idē de alijs circūstātijs eadē seruata ꝓportione dicendū est. *Circunstātia alicuius actio. nis dicitur, quæ eā aliquo modo respicit. Exemplū.*

Hæc notatio desumpta est ex Angesto, c. 8. moralium in principio concl. 1. Hic solet disputari de quantitate obiecti, quæ est circunstantia *quid*, an ita tribuat bonitatem, & malitiam, vt ex illa crescere possit bonitas, & malitia actionis. De hoc tamen commodius disseremus disput. 76. cap. 3. Tractari etiam hic solet, quantum augmentum bonitatis, vel malitiæ prouenit ex continuatione eiusdem actionis; de hoc tamen agemus infra in dispu. 54. cap. 3. hic enim solum docere contendit S. Doctor in vniuersum actionem humanam accipere suam bonitatem, aut malitiam, aliquo modo ex circunstantijs.

Angesto.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum actio humana sit bona, vel mala ex fine.

Inf. q. 73. ar. 1. ad 1.



D quartum sic proceditur. Videtur, quod bonum, & malum in actibus humanis non sint ex fine: dicit enim Dionys. 4. c. de diui. nomi. quod nihil respiciens ad malum operatur: si igitur ex fine deriuatur operatio bona, vel mala, nulla actio esset mala, quod patet esse falsum.

Præterea. Bonitas actus est aliquid in ipso existens: finis autem est causa extrinseca: non ergo secundum finem dicitur actio bona, vel mala.

Præterea. Contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari: sicut, cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam, & e conuerso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut, cum quis furatur, vt det pauperi, non ergo est ex fine actio bona, vel mala.

Sed contra est, quod Boethius dicit in Topicis, quod cuius finis bonus est, ipsum quoque bonum est: & cuius finis malus est, ipsum quoque malum est.

Lib. 3. c. 2. non procul à princ.

Respondeo dicendum, quod eadem est dispositio rerum in bonitate, & in esse, sunt enim quædam, quorum esse ex alio non dependet, & in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quædam vero sunt, quorum esse dependet ab alio: vnde oportet quod considerentur per considerationem ad causam, à qua dependent: sicut autem esse rei dependet ab agente, & forma, sic bonitas rei dependet à fine: vnde in personis diuinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine, actiones autem humanæ, & alia, quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine, à quo dependent præter bonitatem absolutam quæ in eis existit. Sic igitur in actione humana, bonitas quadruplex considerari potest. Vna quidem secundum genus, prout scilicet est actio: quia quantum habet de actione, & entitate, tantum habet de bonitate, vt dictum est. Alia vero secundum speciem, quæ accipitur secundum obiectum conueniens. Tertia secundum circunstantias, quasi secundum accidentia quædam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Artic. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum, sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens: & secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quod quamuis finis sit causa extrinseca: tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipsum inhæret actioni.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet actioni habenti vnam prædictarum bonitatum deesse aliam, & secundum hoc contingit actionem, quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circunstantias, ordinari ad finem malum, vel e conuerso, non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, vt Dionys. dicit 4. cap. de diuinis nominibus.

c. 4. par. 4. post med.

Notatio circa Articulum.

15 *Conclusio. Conrad.*

CONclusio est, affirmans, & satis manifesta. Quædam tamen notanda sunt ex Conrado pro maiori explicatione illius, & doctrinæ articuli. Primum est, nomine finis non intelligere S. Tho. in hoc art. finem proximum operis, qui habet rationem obiecti, sed finem remotũ, qui ex voluntate operantis adiungitur operi: Vt, cum quis occidit hominem ꝑ furtũ, finis proximus, qui dicitur obiectũ, est homicidium, remotus autem, qui adiungitur ex voluntate operantis, est furtum. Quocirca aliter loquitur S. Doctor de fine in hoc artic. quam loquutus fuerat in quæst. 1. artic. 3. ibi enim finem sumpsit pro obiecto proximo actionis tribuente speciem actioni.

Absoluta bonitas, & malitia, quæ dicatur à S. Th.

Secundo, cum ait S. Thom. actiones humanas, præter bonitatem, & malitiam absolutam, quam in se habent, sumere malitiam, aut bonitatem relatam ex fine, non esse ita intelligendum, quasi sit aliqua bonitas, aut malitia omnino absoluta, siquidem omnis refertur aliquo modo ad rationem tanquã ad regulam, vel saltem in nostra sententia, quam trademus infra disp. 58. c. 2. omnis malitia, & bonitas consistit in conuenientia, aut disconuenientia cum natura rationali, talis autem conuenientia, aut disconuenientia est relatio quædam. Sed per bonitatem, aut malitiam intelligit S. Thom. eam, quam habet actio ex suo obiecto absolute considerato. Hoc est, ex obiecto non ordinato ad aliquem finem extraneum. Præter hanc igitur bonitatem, aut malitiam absolutam, inquit, actionem humanam habere aliam bonitatem, vel malitiam ex relatione ad finem.

16 *Bonitas generica quæ.*

Tertio, cum appellat S. Tho. bonitatem genericam eam, quæ est naturalis actioni, notat Conrad. hoc loco aliter vti S. Tho. hoc nomine genericæ bonitatis, quam sup. ar. 2. vsus fuerat: ibi enim bonitatem moralem ex obiecto vocauit bonitatem ex genere ob rationem ibi dictam, hic autem bonitatem naturalẽ appellat genericã, quia talis bonitas consequitur actionem in genere cõsideratam, quatenus ens quoddam est; non tamen quia sit communis bonitati morali, quam deinde posuit S. Thom. & vocauit specificam, nempe ex obiecto.

Bonitas actionis humana non est simplex.

Quarto notat Conrad. cum S. Doct. tot enumerat bonitates, quæ concurrunt ad actum, vt sit moraliter bonus, docere voluisse integram bonitatem actionis humanæ non esse simplicem, & vnam vnitate indiuidua, sed sola vnitate ordinis, quatenus vna actio ex pluribus circunstantijs integre completur, nempe ex obiecto, fine, & alijs. Id, quod, videtur docuisse idem S. Tho. in 2. dist. 36. ar. 5. ad primum, & Scotus in 2. distin. 40. quæst. 1. cum asserit primam bonitatem actionis

S. Thom. Scotus.

nis

nis humanæ desumi ex obiecto, alias autem bonitates ex fine, & circumstantijs. Et quodlib. 18. artic. 1. assignat plures bonitates, ex quibus vna, & integra bonitas consletur: de hoc tamen vlterius tractabimus distinct. 54.

17 Quinto, cum inquit Boethius adductus à S. Thom. in argumento. *Sed contra*, illud esse bonum, cuius finis bonus est, obseruat Conrad. intelligendum esse de fine proprio, non de adiecto ex intentione operantis, ita vt illud, quod habet talem finem bonum, ex se bonum sit, etiamsi aliunde effici possit malum, nempe ex circunstantia, & ex fine adiecto voluntati operantis. Deinde duæ dubitationes, quas Caiet. in hoc art. proponit notandæ sunt. Prior dubitatio est, cum S. Thom. articulo præcedenti definierit actionem humanam esse bonam, aut malam ex circunstantijs, cur iterum in hoc art. idem quærit de actione humana ex fine, hoc est, an actio sit bona, vel mala ex fine, siquidem finis inter circunstantias actionis numeratur ab eodem S. Thô. & ab alijs Scholasticis sub circunstantia *cur*. Hic autem non loqui S. Tho. de fine pro obiecto proximo, sed de eo, qui ex intentione operantis adijcitur operi, iam supra notauimus, & satis perspicuum est. Omissis varijs solutionibus recentiorum Thomistarum, quæ mea quidem sententia parum habent momenti, respondemus cum Caiet. S. Thom. in hoc articulo distinguere finem a reliquis circunstantijs, tametsi eam cum alijs recensuerit, sup. q. 7. art. 3. eo quod art. 6. ipse ostendet, finem habere rationem obiecti respectu actus interioris, tam electionis, quam intentionis. Tum etiam ideo in hoc art. distinguit S. Thom. finem a reliquis circunstantijs, quia finis non tantum habet rationem communē circunstantiæ, quę in eo consistit, vt sit accidens actionis, sed etiam habet rationem causæ: merito igitur S. Doctor hic, & Magister in 2. dist. 36. & 40. & cum eo reliqui Scholastici peculiarem mentionem fecerunt de fine.

Illud esse bonū, cuius finis bonus est.

Caietan.

Prima dubitatio.

Caietan. S. Thom.

Magister.

18 Posterior dubitatio est circa solutionem 3. cur dicat S. Tho. actionem bonam ex genere, & circunstantijs ordinari aliquando in malum, vel contra etiam actionem malam in bonum finem, quandoquidem inter circunstantias finis numeratur. Facilis, meo iudicio, erat solutio ex superiori dubitatione, si Caiet. ea contentus esse voluisset. Ea tamen omissa respondet, actionem bonam ex obiecto, & ex omni circunstantia finis, hoc est, ex omni fine, ordinari non posse in malum finem: at vero actionem bonam ex genere, & ex aliquo fine posse ordinari in alium malum fine. Hæc tamen solutio est contra mentem S. Thom. ipse enim plane loquitur de actione, quæ ordinatur in vnū tantum finem, non in plures; cum inquit actionem bonam ex obiecto, & circunstantijs posse fieri malam ex fine, si ad finem malum referatur. Quare ex prędictis respondeo in hoc ar. distingui a S. Thom. finem a circunstantijs ob rationem dictam, & ita recte dixisse actionem bonam ex obiecto, & ex alijs circunstantijs omnibus præter finem, posse aliquando in finem malum referri, & ita fieri malam. In hoc art. tractari solet, an intentio sit mala, si electio sit mala: verum de hac re commodius disputabimus disput. 68. c. 1.

Secunda dubitatio.

Solutio Caietani.

ARTICVLVS V.

Vtrum aliqua actio humana sit bona, vel mala in sua specie.

Ma. q. 2. ar. 4. ar. 5. et ar. 5. 10.



D quintum sic proceditur. Videtur, quod actus morales non differant specie secundum bonum, & malum, bonum enim, & malum in actibus inuenitur conformiter rebus, vt dictum est. Sed in rebus bonum, & malum non diuersificant speciem: idem enim specie est homo bonus, & malus: ergo neque etiam bonum, & malum in actibus diuersificant speciem. *Artic. 1.*

Præterea. Malum, cum sit priuatio, est quoddam non ens, sed non ens non potest esse differentia secundum Philosophum in 3. Metaph. Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus ex hoc, quod est malus, non constituatur in aliqua specie, & ita bonum, & malum non diuersificant speciem humanorum actuum. *Lib 3. tex. 10. 10. 3.*

Præterea. Diuersorum actuum secundum speciem diuersi sunt effectus: sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono, & malo: sicut homo generatur ex adulterio, & ex matrimoniali concubitu: ergo actus bonus, & malus non differunt specie.

Præterea. Bonum, & malum dicitur in actibus quandoque secundum circunstantiam, vt dictum est: sed circunstantia cum sit accidens non dat speciem actui: ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem, & malitiam. *ar. 3 huius quæst.*

Sed contra, secundum Philosophum in 2. Ethic. similes habitus similes actus reddunt: sed habitus bonus, & malus differunt specie, vt liberalitas, & prodigalitas: ergo & actus bonus, & malus differunt specie. *Li. 2. Ethi. ca. 1. & 2. to. 5.*

Respondeo dicendum, quod omnis actus speciem habet ex suo obiecto, sicut supra dictum est: vnde oportet, quod aliqua differentia obiecti faciat diuersitatem speciei in actibus. Est autem considerandum, quod aliqua differentia obiecti facit differentiam speciei in actibus secundum quod referuntur ad vnum principium actiuum, quod non facit differentiam in actibus secundum quod referuntur ad aliud principium actiuum: quia nihil, quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se, potest autem aliqua differentia obiecti esse per se comparatione ad vnum principium, & per accidens in comparatione ad aliud, sicut cognoscere colorem, & sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum. In actibus autem bonum, & malum dicitur per comparationem ad rationem: quia vt Dionys. dicit 4. cap. de diui. nomi. Bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem, quod est præter rationem: vnicuique enim rei est bonum quod conuenit ei secundum suam formam: & malum quod est ei præter ordinem suæ formæ, patet ergo, quod differentia boni, & mali circa obiectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conueniens, vel non conueniens, dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales secundum quod sunt à ratione: vnde manifestum est, quod bonum, & malum diuersificant speciem in actibus moralibus: differentiæ enim per se diuersificant speciem. *q. 1. ar. 3.* *c. 4. par. 4. inter med. & fin.*

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in rebus naturalibus bonum, & malum, quod eſt ſecundum naturam, & contra naturam, diuerſificant ſpeciem naturæ, corpus enim mortuum, & corpus viuum non ſunt eiuſdem ſpeciei, & ſimiliter bonum inquantum eſt ſecundum rationem, & malum inquantum eſt præter rationem, diuerſificant ſpeciem moris.

Ad ſecundum dicendum, quod malum importat priuationem non abſolutam, ſed conſequentem talem potentiam, dicitur enim malus actus ſecundum ſuam ſpeciem, non ex eo quod nullum habeat obiectum, ſed quia habet obiectum non conueniens rationi, ſicut tollere aliena: vnde, inquantum obiectum eſt aliquid poſitiue, poteſt conſtituere ſpeciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quod actus coniugalis, & adulterium, ſecundum quod comparantur ad rationem, differunt ſpecie, & habent effectus ſpecie differentes, quia vnum eorum meretur laudem, & præmium, aliud vituperium, & pœnam, ſed ſecundum quod comparantur ad potentiam generatiuam, non differunt ſpecie: & ſic habent vnum effectum ſecundum ſpeciem.

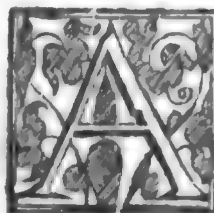
Ad quartum dicendum, quod circumſtantia quandoque ſumitur, vt differentia eſſentialis obiecti: ſecundum quod ad rationem comparatur, & tunc poteſt dare ſpeciem actui morali, & hoc oportet eſſe, quandocunque circumſtantia tranſmutat actum de bonitate in malitiam: non enim circumſtantia faceret actum malum, niſi per hoc, quod rationi repugnat.

Notatio circa Articulum.

10 *Conclusio.* Conclusio eſt, *Bonum, & malum in obiecto tribuunt ſpeciem actionibus humanis.* Eam vero probat S. Thom. quia bonum, & malum ſunt per ſe differentiæ obiecti, ex quo actio ſumit ſpeciem. Quo modo autem bonum, & malum fine per ſe differentiæ actus interni, & externi dicemus diſpu. 55. Diſputat autem hic Caietan. (*Caietan.*) quo modo malum tribuat ſpeciem, cum ex ſententia S. Thom. videatur in priuatione conſiſtere. De qua re diſſerendum nobis eſt diſp. cit. & diſputat. 95. ſed pro hac controuerſia notanda valde eſt ſolutio 2. huius art. Præterea notanda eſt ſolutio 4. pro ijs, quæ dicemus diſput. 53. cap. 2. Poſtremo notanda eſt doctrina S. Thomæ, in hoc articulo, cum in corpore articuli, vt probet ſuam concluſionem, inquit, aliquam differentiam obiecti efficere etiam differentiam actionum relatam ad vnam potẽtiam, relatam tamen ad aliam potentiam non efficere differentiam ſecundum ſpeciem, actionum. Nam aliqua differentia refertur ad aliquod principium per accidens, ad aliud vero principium per ſe: ſicut cognoſcere colorem, & ſonum ſunt per ſe differentiæ relatæ ad ſenſum, relatæ autem ad intellectum ſunt differentię per accidẽs. Comparatur autem obiectum per ſe cum aliqua potentia, quando habet rationem adæquatam reſpectu illius per accidens vero cum ea comparatur, reſpectu cuius non habet rationem adæquatam: de qua re ſatis: à nobis dictum eſt, 1. par. diſput. 7. cap. 5. eandem doctrinam habet S. Thom. (*S. Thom.*) 1. par. q. 77. ar. 3.

ARTICVLVS VI.

Vtrum actus habeat ſpeciem boni, vel mali ex fine.



AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod bonum, et malum, quod eſt ex fine, non diuerſificent ſpeciem in actibus, actus enim habent ſpeciem ex obiecto: ſed finis eſt præter rationem obiecti: ergo bonum, & malum, quod ex fine, non diuerſificant ſpeciem actus. *Inf. q. 19. ad 1. & 2. d. 40. ar. 1.*

Præterea. Id, quod eſt per accidens, non conſtituit ſpeciem, vt dictum eſt: ſed accidit alicui actui, quod ordinetur ad aliquem finem, ſicut quod aliquis det eleemoſynam propter inanem gloriam: ergo ſecundum bonum, & malum, quod eſt ex fine, non diuerſificantur actus ſecundum ſpeciem. *art. 3. huius quæſt.*

Præterea. Diuerſi actus ſecundum ſpeciem ad vnum finem ordinari poſſunt: ſicut ad finem inanis gloriæ ordinari poſſunt actus diuerſarum virtutum, & diuerſorum vitiorum: non ergo bonum, & malum, quod accipitur ſecundum finem, diuerſificat ſpeciem actuum.

Sed contra eſt, quod ſupra oſtenſum eſt, quod actus humani habent ſpeciem à fine, ergo bonum, & malum, quod accipitur ſecundum finem, diuerſificat ſpeciem actuum.

Reſpondeo dicendum, quod aliqui actus dicuntur humani, inquantum ſunt voluntarij, ſicut ſupra dictum eſt, in actu autem voluntario inuenitur duplex actus, ſcilicet actus interior voluntatis, & actus exterior: & vterque horum actuum habet ſuum obiectum, finis autem proprie eſt obiectum interioris actus voluntarij, id autem, circa quod eſt actio exterior, eſt obiectum eius: ſicut igitur actus exterior accipit ſpeciem ab obiecto, circa quod eſt, ita actus interior voluntatis accepit ſpeciem à fine, ſicut à proprio obiecto, id autem, quod eſt ex parte voluntatis, ſe habet, vt formale ad id, quod eſt ex parte exterioris actus, quia voluntas vtitur membris ad agendum, ſicut inſtrumentis, neque actus exteriores habent rationem mortalitatis, niſi inquantum ſunt voluntarij, & ideo actus humani ſpecies formaliter conſideratur ſecundum finẽ, materialiter autem ſecundum obiectum exterioris actus. Vnde Philoſophus dicit, in 5. Ethic. Quod ille, qui furatur, vt committat adulterium, eſt per ſe loquendo magis adulter, quam fur. *Li. 5. Ethi. c. 2. paulo poſt princ. to. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod finis habet rationem obiecti, vt dictum eſt. *in corp. & q. 1. ar. 1.*

Ad ſecundum dicendum, quod ordinari ad talem finem, etſi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, ſicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quod quãdo multi actus ſpecie differentes ordinantur ad vnum finẽ, eſt quidem diuerſitas ſpeciei ex parte exteriorum actuũ, ſed vnitas ſpeciei ex parte actus interioris.

Con-

Prima conclusio. Conclusio prior est, *Actio interior speciem boni, aut mali sumit à fine.* Posterior conclusio. *Actio exterior speciem boni, aut mali sumit ab obiecto.* Ex quibus infert S. Thom. speciem actionis humanæ, si consideretur formaliter, desumi ex fine, si vero materialiter consideretur, desumi ex obiecto actionis exterioris. Quo fit, vt, si quis furetur gratia committendi adulterium, per se loquendo magis sit adulter, quam fur. *Secunda conclusio.*

Vtrum finis sit obiectum, an potius circunstantia interioris actionis.

DISPVT. LI.

Duæ opiniones Recentiorum. cap. 1.
Prior pars verioris sententiæ cap. 2.
Posterior pars verioris sententiæ cap. 3.
Quid sentiendum sit de illa propositione. Qui furatur propter adulterium, magis est intemperans, quam fur. *cap. 4.*
Actui interiori non potest accidere ordinari in finem per actum reflexum. cap. 5.

Duæ opiniones Recentiorum.

CAPVT I.

1 Vamquam mens S. Tho. in hoc ar. satis manifesta est, non desunt tamen ex eius Schola, qui contraria inter se fuerint opinati, adeo varia sunt hominum ingenia, vt vix in vnam sniam, nisi in reb. fidei nostræ Theologi oēs conueniant. Primum igitur recētiores nonnulli Thomistarum absolute docent, finē non tm̄ esse circunstantiam actionis exterioris, vt omnes fatentur, sed ēt actionis interioris electionis, tametsi actionis interioris intentionis nō sit circunstantia; de hac. n. nulla controuersia est. Intelligitur aūt prædicta sententia in casu, in quo cōtrouersia proposita procedit, nempe de electione, quæ tendit ad aliquod opus exterius, tanquam ad medium: nam, quid sentiendum sit de electione, quæ fertur in aliquem actum interiorem per reflexionem quandam, & de ipso actu interiori imperato, postea dicemus. Prædictam vero sententiam probant. Primum, quia actio exterior, & interior in genere moris sunt vna actio: cum ergo finis sit circunstantia actus exterioris, erit ēt circunstantia actus interioris electionis, siquidem cum eo actio exterior constituit vnam, & eandem actionem in genere moris. Deinde, etiāsi actio interior, & exterior non essent eadem actio in genere moris, idem oīno sequeretur: nam velle occidere, & occidere sunt eiusdē speciei, & contra eandem virtutem, quis hoc non videat? ergo si finis furti, qui ex intentione operantis procedit, est circunstantia ipsius actionis occidendi, erit ēt circunstantia actionis volendi occidere propter furtū. Postremo, electio differt ab intentione, aut re ipsa, aut saltem ratione, & respectu; alia aūt ratione differre nō potest, nisi quia electio est circa medium, intētio vero circa finem, ergo electioni, quæ ex sua ratione, & specie versatur circa media, accidit finis intentionis tanquam circunstantia.

Prima sententia.

Probatur primum.

Secundo.

2

Tertio.

Secunda sententia. Alij vero recentiores ēt Thomistæ alio modo philosophantur: dicunt igitur actionem interiorē electionis, & intentionis esse eandem actionem secundum rem, ita tn̄, vt in ea sint duę partes entitatis, ex quibus

3 constat, vna, quæ respicit medium, quatenus medium est, & volitum pp aliud: altera, quæ respicit finē, quatenus est ratio volendi, & volitus pp se. Ex quo inferunt in vna, & eadem actione intentionis, & electionis non tm̄ esse duas entitates, quas vocant partiales in genere rei, sed ēt duas in genere moris, nempe duas rationes bonitatis, aut malitię, licet inter se ordinatas, quas vocare possumus duos respectus: hoc aūt confirmant hac ratione. Sicut ex eo, quod medium, & finis sunt obiecta diuersa in genere rei, ordinata tn̄ inter se, tribuunt actioni electionis, & intentionis duos illos respectus in genere rei, ita ēt ex eo, quod medium, & finis sint duo obiecta diuersa in genere moris, vt reuera sunt, tribuere debent duos respectus in eodem genere, ac proinde duas bonitates, aut malitias.

Deinde addunt prędicti Doctores, actionē electionis ratione vtriusque entitatis, aut respectus sumere speciem à fine, ita vt etiam entitas illa electionis, quæ respicit mediū, speciem sumat a medio, vt ab obiecto, a fine autem tanquam a termino, ad quem mediū ipsum refertur. Primū quidem actionem electionis sumere speciem ab ipso medio volito probant, quia siue furtū ametur pp se, siue propter aliud, talis amor semper habet malitiam furti eiusdem speciei, alioqui si ad diuersos fines, qui non adderent nouam malitiam, referretur furtum, aut appeteretur propter se, essent varia peccata furti, quod nullus concedet. Præterea, talē electionem ēt sumere speciem a fine tanquā a termino, quem respicit medium, probant, quia medium, vt medium respicit finem, ergo electio, quæ speciem sumit a medio, vt medium est, speciem etiam sumit a fine. Idem autem in hac quęstione docent prędicti Doctores de bonitate, & de malitia, ita vt electio circa medium habeat non solum malitiā ex medio ipso secundum se, & ex medio relato ad finem, sed etiam habeat duplicem bonitatem, alteram ex medio secundū se, alteram ex medio ordinato in finem. Verbi causa, si quis assumeret actum temperantiæ pp fortitudinem, electio talis haberet bonitatem temperantiæ secundum vnam entitatem, & bonitatem fortitudinis secundum alteram.

Ratione vtriusq; bonitatis, aut malitia sumi speciē ex fine.

4 *Electionē etiam sumere speciē ex fine probatur.*

Cæterum, antequam meam in hac re pronunciem sententiam, quod attinet ad bonitatem, & malitiam ex fine, prius obiter placet impugnare id, quod hæc secunda opinio docet de illis entitatibus, ex quibus vnicam actionem electionis, & intentionis constari affirmat: & primum quidem, vt supra ostendi, disputatione 33. cap. 2. supponendum est non esse eundem motum, & affectum intentionis, & electionis, sed alterum esse intentionis, alterum electionis, ac proinde non est, cur in eodem actu constituamus eas duas partiales entitates.

Impugnatur secūda sententia.

Deinde, etiamsi esset vna actio, in qua esset duplex respectus ad medium, & ad finem, non deberent in ea constitui duæ entitates, aut respectus ex natura rei diuersi. Nam, quamuis in habitu, qui quasi spirituali extensione ad plures conclusiones extenditur, & in qualitate, quæ in intensione fit maior, constituere debeamus entitatem aliquam, quæ quasi continuatione sit eadem qualitas cum præcedente, imo in visione alicuius rei id contingere possit; tamen in affectu electionis id nulla ratione concedi debet. Ea enim solum ratione concedere debemus in aliqua re plures entitates, ex quibus ipsa confletur, quatenus videmus in ea vnam sine alia esse posse, licet non contra: hoc enim satis est ad constituendam distinctionem ex natura rei vnius ab alio tanquā modi a re, cuius est modus. Vbi autem non videmus manere rem aliquam sine alia, aut sine modo aliquo, quem habebat, nullum possumus habere firmum fundamentum, vt dicamus in tali re esse plures entitates, quas vocant partiales: sed potius dicere debemus esse vnam omnino indiuiduam ex natura rei: in actione autem electionis, & intentionis, si esset vnus omnino affectus, non possemus assignare aliquid, quod maneat sine alio, ergo frustra tales entitates partiales ex natura rei in eodem actu distingueremus. Porro aūt nihil posse manere in eodem actu electionis, & intentionis sine alio,

Non est ponenda extensio entitatum in affectu electionis, & intētionis.

5

manifestum est: ponamus enim potionem appeti gratia sanitatis, deinde, vt tollatur alter respectus, nempe ad finem, & maneat entitas illius actionis circa potionem, mutari debet cogitatio, & ipsa potio debet apprehendi, aut gratia sui amabilis, aut gratia alterius finis, quam sanitatis: hac autem cogitatione mutata, quis non videat mutari omnino actionem electionis, qua eligebatur antea potio gratia sanitatis? alioquin posset affectus circa potionem relatam ad mille fines esse vnus, & idem, variato tantum aliquo respectu, aut modo, quod nullus hactenus concessit: eodem modo manere non posset entitas illa, quæ est circa finem, remota alia, quæ erat circa medium: nam, sicut finis non potest eodem actu amari absolute, & secundum se, & amari relate, sic etiam non posset amari relate ad vnum medium, & aliud, variato enim respectu in obiecto amato, variatur amor, vt dicebamus: ergo non posset aliqua entitas in eo actu manere sine alia.

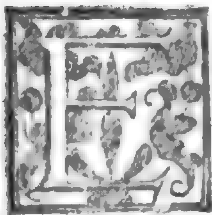
6 *In quibus possit poni extensio et tinuatiōis.*

In habitu quidem, qui extenditur ad plures conclusiones, & in qualitate intensa, cum videamus aliquā realitatem ipsius qualitatis esse sine alia, & deinde ei aduenire, recte inferimus, esse in eadem qualitate continuatione quadam plures entitates reales, ex quibus vna conflertur. Eodem modo in visione alicuius obiecti, & in cognitione intellectus philosophari possumus. Cum enim possit applicari obiectum per motum, & paulatim apparere, necessario dicendum est mutari re ipsa visionem, mutato enim obiecto, & nouiter apparente, necesse est mutari visionem: impossibile autem est mutari varias visiones, quia sequeretur infinitas mutari, siquidem motu ipso infinitę partes successione quadam apparent, & non est maior ratio quare dētur finitæ in vno numero visiones, quam plures, aut pauciores, infinitas autem nemo cōcedet: ergo necesse est concedere eandem visionem extensione quadam continuata mutari, & ita diuersas partes reales ab ea distinctas ex natura rei ei aduenire. De intellectione idem fieri potest argumentum, vt in Angelo, qui incipit intuitiue cognoscere futura contingentia, prout incipiunt esse in rerum natura. Iam vero, quod attinet ad bonitatē, & malitiā electionis, nostram sententiam proferamus.

Prior pars verioris sententiæ.

CAPVT II.

7



EGo vero existimo, primum quidem actionem interiorem etiam electionis sumere speciem suam primariam, & substantialem bonitatis, & malitię ex fine tanquā ex obiecto, cum tamen alia sit ratio de actione exteriori. Deinde dico electionem non accipere vllam bonitatem ex medio secundum se considerato, bene tamen ex eo accipere malitiam. Hæc sententia, quod attinet ad priorem partem, quam in hoc capite confirmabimus, est manifeste S. Thomæ in hoc articulo, & in hunc sensum ipsum interpretantur, & sequuntur Caietanus, & Conradus in commentarijs. Cum enim S. Tho. in hoc articulo solum distinguat actionem interiorem ab exteriori, & de exteriori dicat non sumere speciem suam à fine, sed ab obiecto, de interiori vero absque exceptione, & distinctione intētionis, & electionis affirmet sumere speciem suam à fine, non solum de actione intentionis, sed vniuerse de omni actione etiam electionis intelligit. Et ita in solut. 2. huius art. docet malitiam ex fine inanis glorię accidere, & non tribuere speciē actioni exteriori dandi eleemosynam: at vero nō accidere, sed tribuere speciem, tanquam obiectum actioni interiori. Intelligit autem actionem interiorem circa eleemosynam, quæ est electio eleemosynæ propter finem inanis gloriæ.

Actionem interiorē electionis sumere speciem substantialem ex fine, & ex obiecto. Caietan. Conrad.

Et sane, si vera esset sententia, nempe esse eundem actum intentionis, & electionis, nemo dubitare posset eundem actum, qui reuera est electio, accipere suam speciem bonitatis, & malitię a fine, tanquam ab obiecto proprio, aut tanquā a ratione obiecti. Quare non possum non mirari Thomistas aliquos, qui, cum affirment electionem, & intentionem esse eundē actum, nihilominus dicunt electionem non sumere speciem suam a fine. Cumque Caietanus dicat esse eundem actum electionem, & intentionem, hac ratione cōuictus est, vt assereret electionē sumere speciem suam a fine veluti a proprio obiecto, & finem comparatum cum electione non habere rationem accidentariā circumstantiæ, sed obiecti substantialis. Cæterū, cum nos diximus, non esse eundem actum electionis, & intentionis, aliunde probare necesse est id, quod contendimus. Tum etiam, cum in eodem actu intentionis, & electionis, in eorum sentētia, qui dicunt esse eundem actum, sint constituendi duo respectus saltem secundum rationem, alter ad medium, alter ad finē, probandum nobis est actum illum non solū quatenus respicit proxime finem, sed ēt quatenus respicit medium, speciem suam bonitatis, & malitię sumere a fine. Hoc aūt facile probari potest inspecta natura medij, quatenus mediū est, quæ sæpius a nobis explicata est: natura aūt, seu bonitas medij, quatenus medium est, rōne cuius affectus electionis fertur in rē ipsam, quę est mediū, est bonitas vtilis, hæc aūt bonitas ē relata ad finē, ita vt nulla rōne intelligi possit sine ordine ad ipsum.

8 *Qui Thomistas intentionē, et electionē esse eūdem actū id necessario fateri debēt.*

Probatur ratione.

Ex hoc igitur principio iam facile probatur, electionem quatenus fertur in medium, siue sit idē actus cū intentione, siue diuersus, suam speciē bonitatis, & malitiæ substantialem sumere à fine tanquā ab obiecto. 9

Quoniam aūt medium ex se non hēt aliam bonitatē, vel malitiam, quatenus res quædā est, sine ordine ad talem finē, aut aliquam habet: si nullam habet ex se, manifestum est aliquam habere ex ordine ad finē, & ita aut eodem pręcepto prohiberi, quo finis prohibetꝰ, aut ad eandem virtutem pertinere. Verbi causa, si quis eligat sumere ensem, vt occidat hominem, certe eligere ensem habebit malitiā homicidij ex fine illo, cumque aliam ex se non habeat, hæc erit illi specifica, & propria: ergo in hoc casu electio sumet vnicā speciē, quam habet, malitiæ, seu bonitatis ex fine. Si vero medium hēt ex se malitiam aliquam propriam, aut bonitatem, etiamsi electio illius medij ex se retineat malitiam propriā ipsi medio, tum ēt quamuis haberet bonitatem propriam ex medio, nihilominus electio sumeret etiam speciem alterius malitiæ, & bonitatis ex fine, ita vt ea esset primaria, & substantialis electioni, quatenus electio est, ea vero, quam haberet ex medio secundum se, esset ei secundaria, & quasi accidētaria: 10

hoc .n. denotat S. Tho. cum ait in hoc art. omnem actū interiorem, sub quo ēt comprehendit electionē, comparari, & referri ad finem sicut ad obiectum, vel tanquam ad formalem rationem obiecti. Neq; vllus dubitare poterat electioni et prouenire aliquā malitiā, seu bonitatem ex fine, & respectu illius bonitatis, & malitiæ finē ipsum comparari, vt obiectum tribuens speciē. Sed difficultas esse poterat, an hæc bonitas, & malitia ex fine electioni esset primaria, & quasi substantialis, malitia vero, seu bonitas ex medio considerato secundū se esset accidētaria, vt ita respectu actus ipsius electionis, finis absolute hēret rōne obiecti, & non tm̄ respectu malitiæ, aut bonitatis, quā tribueret. Quare, cū r̄ndet electionē sumere speciē bonitatis, & malitiæ a fine, intelligit primariā, & substantialē, accidentariā vero, & quasi secundariā esse eam, quā hēt electio ex ipso medio secundū se ordine ad finem.

Bonitatem & malitiā electionis substantialē sumi ex fine, secundariam ex medio secū dū se probatur.

Porro autem bonitatem, & malitiam, quam habet electio ex fine, esse sibi primariam, & substantialem, aliam vero, quam habet ex medio secundum se considerato, esse accidentariā, probari pōt, quia electio non fertur in medium ipsum tanquam in aliquid propter se amabile, sed tota ratio, ꝓ quam fertur, est vtilitas,

quam

quam habet ad finem: ergo electio primarie respicit medium, quatenus vtile est: hac autem ratione refertur in finem: ergo electio, vt electio primarie, directe, & per se habet respectum ad finem, ac proinde ex fine habebit primariam bonitatem, vel malitiam.

Actionem exteriorem quæ assumitur vt mediũ, non habere speciem primariam ex fine, probatur. Cæterum actionem exteriorem, quæ assumitur, vt medium ad consequendum aliquem finem, non habere speciem primariam malitiæ ex fine operantis, facile quoque probari potest. Nam actio exterior ex se, & secundum suam substantiam non respicit finem, sed tantum obiectum suum: quem habet ab operante, sed tantum operantis solum respicit accidentarie ex eo, quod accidentarie proficiscitur ex tali voluntate, ex qua manens eadē in genere moris posset non proficisci: contra vero electio quæcunque ita versatur circa medium relatum ad finem, vt tota eius substantia, & natura sit respicere medium relatum ad finem, vt supra dicebamus: ita vt, mutato respectu, mutetur et ipsa electio. An vero bonitas actus exterioris, quam habet ex fine operantis, sit ei primaria, & substantialis in genere moris, sequenti cap. dicemus.

Posterior pars verioris sententiæ.

CAPVT III.

12 *Electionẽ ita sumere bonitatẽ ex fine, vt nullam ex medio sumat, secus de malitia dicendum.*



Posterior pars nostræ sententiæ est, electionem ita sumere speciem bonitatis ex fine, vt nullam speciem bonitatis sumat ex medio secũdum se consideratο, quamuis accipiat malitiam ex illo. Cum autem dicimus electionem nullam bonitatem accipere ex medio secundum se consideratο, sed totam accipere tantum ex fine, non solum id intelligimus, qñ medium secundum se nullam haberet bonitatẽ, quia alias indifferens esset, vt deambulare sed etiam quando ex se habebat bonitatem alicuius virtutis, vt cum quis eligit opus temperantiç, vt medium ad vincendas tentationes contra fidem, vel ex fine alterius virtutis. Hanc partem hoc modo explicatam expresse docent OKam in tertium, quæstione 12. articulo secundo dubitatione 3. & articulo tertio in prima parte illius, conclusione secunda, Martinus de Magistris tractatu de temperantia quæstione prima, Almainus in tertium distinctione 23. quæst. prima, & eam indicat Ferrariensis, tertio contra gentes capite 138. § *Secundo arguitur*, in fine, cum ait eum, qui seruaret castitatem, aut temperantiam ex voto, laudabilius operaturum, quam si sine illo operaretur. Idem etiam dicit, si non delectaretur de opere abstinentiæ, & castitatis, quia talia sunt, sed solum, quia fierent ex voto, tunc autem inquit laudabilius hunc operaturum, quã si sine voto operaretur, quia tunc *delectaretur*, (inquit ille) *in maiori virtute, quæ est religio.* Non dixit, quia operaretur opus bonum duplici titulo, nempe titulo religionis, & temperantię, aut castitatis, & ita haberet opus duarum virtutum, sed dixit, quia delectaretur in maiori virtute, etiamsi in alijs non delectaretur: ac si diceret, quia opus illius esset maioris virtutis ex voto, quam sine voto, licet non retineret bonitatem aliarum virtutum.

13 *Ratio manifesta.* Ratio vero est manifesta ex doctrina de virtutibus, quam etiam trademus infra disputatione 73. capite septimo ex Aristotele secundo Ethicorũ capite quarto, quia inter reliqua necessaria, vt aliquod opus sit studiosum alicuius virtutis, oportet, vt fiat a sciente, & propter ipsum, hoc est, propter honestatem virtutis: alioquin, si quis operetur opus virtutis vnius, vt iustitię, allectus bonitate delectabilis, aut alterius virtutus, faciet iustum, sed non iuste. *Obiectio.* Quod si quis obijciat, Aristotelem eo loco non enumerasse conditiones necessarias, vt affectus sit studiosus, & virtutis, sed vt procedat ex habitu: nam, postquam dixit, vt iuste quis operetur, necessarium esse, vt sciens, & eligens propter ipsum operetur, addidit, & vt firmo animo: hoc autem nõ requiritur, vt opus sit studiosum: nam, antequam firmo animo quis operetur, studiose operari potest. respondeo duas priores conditiones requiri, vt sit opus studiosum, tertiam vero, vt iam ex habitu virtutis procedat. Et sane, si ad hoc, vt opus esset studiosum, non requireretur appeti obiectum virtutis propter ipsum, etiam necessarium non esset hoc, vt habitus virtutis acquireretur. Quare in vnaquaque materia acquiri posset habitus proprius virtutis, quæ circa illam versaretur, etiamsi affectus non esset propter ipsum opus virtutis, sed propter aliud, quia habitus acquiritur actibus: hoc autem nullus concedet, cum Aristoteles dicat, ad hoc, vt opus studiose fiat, requiri illa tria: ergo, vt opus sit studiosum, & virtutis alicuius, debet esse propter ipsum obiectum propriũ. Tum etiam, sicut requiritur, vt sit opus studiosum, fieri scienter, cur eodem modo non requiretur, vt fiat propter ipsum? Cum igitur aliquis eligẽs opus vnius virtutis ex intentione finis alterius virtutis, tunc non alliciatur a bonitate virtutis, cuius est illa materia, & opus illud tantum eligat vt vtile ad finem, efficitur electionem illam solam habere bonitatem finis.

Quare, cum dicit Sanctus Thomas secunda secundæ, quęstione 12. articulo 2. ad 2. martyrium esse opus elicitum a fortitudine, & substantialiter ad eam pertinere, esse autem imperatum a caritate, non ideo dicit, quia actu simul eliciatur a fortitudine, & imperetur a caritate: hoc enim cum doctrina Aristotelis, quam præmisimus, constare nequit: sed quia opus illud ex se, & substantia sua sit propria materia fortitudinis, circa quam hæc virtus elicere solet affectum propriũ: caritas autem quasi imperat illum actum, quatenus in eo consideratur aliquo modo bonum ipsius Dei, & ei tribuit formalem speciem bonitatis, quam habet. Et ita in hac prima secundæ quæstione 13. articulo primo, non dixit, opus martyrij esse elicitum a fortitudine, & imperatum a caritate, sed opus illud materialiter esse opus fortitudinis, formaliter autem esse opus caritatis. Cum vero dicit esse formaliter caritatis, plane docet speciem formalem habere a caritate, vt constat ex textu. Eodem spectat, quod dicit secunda secundæ, quæstione 32. articulo 1. ad 2. de actu eleemosynæ imperato a caritate. 14 *Martyriũ quomodo dicatur opus elicitũ a fortitudine, & imperatum a caritate.*

Sed obijciet aliquis, si hoc ita est, perinde erit ex intentione caritatis, aut alterius virtutis eligere vnũ actum alterius virtutis nobilioris vt, eleemosynæ, atque actum temperantiæ: & ita æquale erit meritum, quod videtur absurdum: cum ex circunstantia, *quibus auxilijs*, quæ videtur esse in medijs, proueniat etiam bonitas actui. Respondeo, ceteris paribus, melius esse eligere opus melioris virtutis, non quia inde peculiaris bonitas specie diuersa oriatur, sed quia medium illud, cum sit magis idoneum, facit intentionem meliorem, vt patet in actu caritatis. Nam, si ex hoc velimus dare eleemosynam, maius bonũ volumus Deo, quam si velimus ieiunare: & ita crescit meritum, & bonitas intentionis, aut virtutis, quæ tribuit formalẽ rationem tali actui, quem eligit. 15 *Obiectio alia*

Ceterum nonnulli recentiores, qui censent hanc nostram sententiam veram esse, docet dupliciter posse appeti per electionem aliquod opus vnius virtutis tanquam medium ad aliam. Primum, ita vt ipsum opus virtutis materialiter solum eligatur ratione vtilitatis ad vlteriorem finem alicuius virtutis. Deinde ita vt ipsa honestas virtutis, quæ est in actu, eligatur vt vtilis ad finem alterius virtutis: namque non solũ in ipso actu virtutis materialiter, sed etiam in ipsa honestate inueniri potest vtilitas ad alium finem virtutis, ratione cuius ipsa honestas eligatur; veluti cum quis eligit ipsam delectationem, ac proinde ipsum bonum delectabile, tanquam vtile ad finem studij, aut contemplationis: nam delectabilis quædam recreatio vtilis esse solet ad hos, & alios honestos fines. *Recẽtiorũ placitum.*

nes. Addunt nihilominus in vtroque casu electionem operis vnius virtutis ex fine alterius virtutis non habere in se bonitatem ex fine, quia in vtroque casu nō mouet honestas illa, quæ eligitur, nec propter se ipsā appetitur, sed propter alium finem, & ratione solius vtilitatis, quam habet.

16 *Non placet omnis ex parte.*

Ego tamen existimo, cum eligitur opus vnius virtutis propter finem alterius, non tantum electionem illam nō habere bonitatem illius virtutis, cuius opus eligitur, vt hactenus probatum est: sed etiam non posse appeti honestatem ipsam tanquam rem volitā ratione vtilitatis, sicut eligi potest opus honestum, & opus delectationis, tanquam vtile. Nam, si quis actu directo consideret, verbi causa, idemmet obiectum virtutis temperantiæ, nempe comedere secundum mediocritatem rationis, & in hoc consideret rationem conuenientis secundum rectam rationem, & rationē aliquam vtilis, nullo modo inueniet, bonitatem honesti, & conuenientis secundum rectam rationem affici tanquam subiectum a bonitate vtilis: tametsi idē opus vtraque bonitate ita afficiatur, vt possit appeti tanquam vtile, & tanquam honestum.

Bonitas delectabilis non potest considerari vt vtilis.

Quod vero dicebatur de bono delectabili, quod potest expresse eligi propter vtilitatem, etiam falsum est: nam ipsa bonitas delectabilis non cōsideratur vt vtilis, sed opus delectationis consideratur vt vtile ad aliquem finem: delectatio autem est opus, quod sumitur de obiecto delectabili. Simili actu reflexo eligi potest actus interior elicitus alicuius virtutis, quia in eo consideratur vtilitas aliqua ad alium finem, & effectum, nempe ad acquirendum habitum, non tamē, quia ipsa bonitas honestatis, quæ est secundum rationem, censeatur vtilis, & affecta alia bonitate vtilis, vna enim bonitas non afficit aliam. Nihilominus malum alterius, quatenus malum alterius est, potest ita considerari, vt hac ratione sit bonum nostrum: sicut bonum est nobis inimicum nostrum mori, aut relegari, hoc est, priuatio boni illius est nobis conueniēs, & bon..., vt hac ratione amari possit, sicut disputatione 31. cap. 3. dictum est.

17 Sed obijciet aliquis, cum volumus ex caritate actū temperantiæ, aut iustitiæ, quia bonum Deo est: ea ratione volumus tale opus, quia Deo placet, Deo autē placet, quia honestum nobis est, ergo simul ferimur in ipsam honestatem virtutis, & volumus Deo illud opus, vt bonum illius est, ac proinde idem opus erit elicitum a caritate, & ab alia virtute morali, quod supra negauimus.

Solutio

Respondeo omne bonum esse alicui bonum, honestum autem, quod est in opere virtutis moralis, est bonum respectu nostri, quia nobis, non Deo honestum est, sed ex eo, quod opus illud sit nobis honestum ex genere suo, vel sit præceptum nobis, intelligimus in eo esse etiam bonum Deo delectabile, quia opus illud est secundum eius voluntatem. Cum ergo volumus actum temperantiæ ex caritate, volumus Deo illum vt bonum delectabile ei ex complacentia ipsius; non autem volumus vt Deo honestum ex complacentia ipsius Dei, nec vt nobis honestum ex complacentia nostri. Contra vero, quando exercemus opera virtutis honesta, ea nobis amamus ex complacentia nostri, vt diximus libro primo de

18 Adoratione disputatione prima, capite quarto. Et quidem nō volumus vt Deo honestum; quia Deo honestum non est nos comedere temperate: deinde nobis non volumus ex complacentia nostri eundem actum vt honestum, quia non potest idem actus ferri in duplicem finem cui, & duplicem finem cuius gratia: ferretur autem, si idem actus esset virtutis moralis circa honestum ex complacentia ipsius operantis, & caritatis circa delectabile ex complacentia Dei; sic enim esset duplex ratio motiua eiusdem actus, quod videtur falsum, quamuis bene possit esse idemmet actus odij, volendo malum alicui personæ ex displicentia illius, quia bonum est alteri ex complacentia eius, vt diximus disputatione 31. capite 3. quia in odio vnica tantum est ratio motiua, nempe bonitas, vt ibidem explicuimus.

At obijciet aliquis id, quod diximus in primo libro de Adoratione disputatione quarta, capite quarto in fine, nempe Christi humanitatem in verbo adorari eodem motu, & affectu adorationis, propter duplicē titulum excellentiæ, nempe ob dignitatem deificationis, & gratiæ habitualis, & ita eundem affectum adorationis pertinere ad duas virtutes, nempe ad virtutem duliæ, & latriæ: sic enim nihil obstat, quo minus eadem actio exterior ametur ex affectu duplicis honestatis. *Obiectio alia.*

Respondeo, hoc argumento non probari tūc manere opus virtutis in propria specie, & honestate virtutum, quando tantum amatur, vt vtile ad aliquem finem, vel sub vna tantum ratione honestatis; quod nos proxime contendebamus. Deinde dico, nō semper posse eundem affectum tendere ad idem obiectum sub duplici honestate virtutis, nisi quando duplex illa honestas habet aliquam conuenientiam in aliqua ratione proxima; tunc enim, quasi per modum vnius vtraque amatur, sicut contingit in affectu illo adorationis: quia vtraque ratio conuenit in tribuendo honorem eidē excellenti diuersis titulis: quod sane in alijs virtutibus non ita potest contingere. 19 *Solutio.*

Huic autē responso consonat doctrina Sancti Thomæ supra quæstione 12. art. tertio in corpore, & ad tertium, vbi concedit, posse eundem actum intentionis ad plures fines gratia ipsorum terminari, quando fines comparantur per modum vnius, vel integrantes vnum totum finem, vel conuenientes in vna ratione communi. Quod vero fines diuersarum virtutū conueniant in ratione communi honestatis, ad hoc, vt simul eodem actu diuersa obiecta virtutum appetantur propter ipsa, non satis est: quia in hac ratione remote conueniunt, & cum necesse sit, vnumquodque obiectum virtutis appeti expresse ob suam honestatem, vt efficiat affectum virtutis, necesse est, vt quoties apparent diuersæ rationes honestatis, diuersi etiā sint affectus virtutum. Ratio enim illa remota, in qua conueniunt, non potest ita vnire affectus in vnum, sicut diuersi tituli excellentiæ in eadē persona, vt adoretur, possunt esse causa eiusdem affectus submissionis, & adorationis, sicut videmus eundem Regem eodem affectu adorari consideratis in eo diuersis etiam titulis.

Postremo probandum est id, quod vltimo dicebatur in hac posteriori parte nostræ sententiæ, nempe electionem alicuius medij, quod tantum appetitur vt medium, licet non accipiat bonitatem aliquam a medio, sed tantum a fine, nihilominus accipere malitiam ab eo, præter illam, quam habet a fine, si medium ex se aliquam habet propriam, vt si quis eligat homicidium propter furtum. Hoc autem sic ostenditur, & obiter assignatur discrimen inter malitiam & bonitatem: nam ad hoc, vt malitia sumatur ex aliqua re volita, non opus est, hac ratione, vel alia, ex hoc motiuo, vel alio volitam esse: sed satis est, esse volitam quocunque modo: imo vero interdum sufficit indirecte volitam esse, vt eandem speciem peccati constituat, quam constitueret expresse volita, iuxta ea, quæ dicemus infra disput. 101. capite quarto: & ita, siue quis velit ex odio, siue ex auaritia, siue ex alio motiuo aliū occidere, est idem peccatum homicidij in genere homicidij, quamuis ei adiungantur aliæ species peccati. Ratio vero est, quia ad malitiam pauciora requiruntur, quam ad bonitatem, est enim malum ex peculiari aliquo defectu, cum bonum postulet integram causam, teste Dionysio 4. capite de diuinis nominibus. Ideoque, licet, vt actio sit bona, requiratur bonū obiectum, & esse volitum propter seipsum: nihilominus tamen, vt sit mala, sufficit obiectum malum esse volitum quacunque ratione. 20 *Electionē medij accipere malitiā ex proprio obiecto præter eam quam accipit a fine.* 21

Ex prædicta autem doctrina optime colligitur solutio rationum, quæ primo capite allatæ sunt pro prima sententia. Ad primam respondeo, actionem quidem *Solutio primæ rationis allatæ pro prima sententia.*

quidem interiorem, & exteriorem esse eandem in genere moris, hoc est, habere eandem bonitatem, & malitiam, ita vt si in exteriori est duplex malitia, duplex etiam sit in interiori, mutuo enim ab vna in aliam deriuatur, vt ostendemus disputatione 73. capite 5. & 6. nihilominus, quia sunt diuersæ actiones secundum naturã suam, nõ eumdem respiciunt finẽ, nec malitia finis eodem modo vtrique conuenit. Nam interior respicit finem substantialiter, & primarie, exterior vero accidentarie, & secundarie, & ita finis potest habere rationem obiecti respectu interioris actionis, licet respectu exterioris sit circunstantia accidentaria.

Diluitur secunda ratio. Idem eodem modo respondendum est ad secundã rationem, quæ eandem omnino continet difficultatẽ: nam, quamuis sit eiusdem speciei velle occidere, & occidere, quatenus voluntas occidendi respicit homicidium, tamen, quia voluntas occidendi potest respicere finem, ad quem occisio ordinetur, vt medium, & quia diuerso modo respicit finem voluntas ipsa, quæ versatur circa homicidium tanquam circa medium, quam ipsa actio occidendi, vt dictum est, sequitur finem comparari vt obiectum cum actione interiori etiam electionis, at vero cum ipsa actione exteriori, quæ assumitur vt medium, comparari vt circunstantiam accidentariam.

22 *Soluitur tertia ratio.* Ad tertiam respondeo, electionem, & intentionem in genere naturæ differre penes id, quod electio fertur in medium, vt in obiectum directe volitum, intentio autem in finem. Ceterũ, quia electio fertur in medium vt vtile, quod sub hac ratione non potest non respicere finem, ideo respectus ad finem est electioni per se, ac proinde species moralis, quę ex tali respectu procedit, electioni non potest esse accidentaria, & secundaria, sed primaria, & substantialis, vt probatũ est.

Quid sentiendum sit de illa propositione, Qui furatur propter adulterium, magis est intemperans, quam fur.

CAPVT IIII.



23 *Prima sententia recentiorum.* X dictis facile colligi posset, cum aliquis facit aliquid propter finem, a quo præcipue denominationem sumat, & quid potius ei imputetur. Nempe cum furatur, propter adulterium, an sit magis intemperans, quam fur. Nihilominus & in hac re varie Doctores autumant. Recentiores nonnulli Thomistæ censent, actum furandi propter adulteriũ, præcipue esse adulterij, sed substantialiter esse furti. *Probãt primam.* Esse autem præcipue adulterij probãt. Primum, quia actio humana eatenus est mala, quatenus est voluntaria: qui autem vult furari propter adulterium, potius vult adulterium, quam furtum, ergo magis est adulter, quam fur, ac proinde ille actus præcipue, & magis est adulterij, quam furti. Ceterum hæc ratio solum videtur probare, ipsum operantem præcipue, & magis esse adulterum, quam furem, & actum adulterij esse magis ei voluntarium: tamen non videtur cõuincere, ipsum actum furti præcipue, & magis esse adulterij, quam furti, quod erat propositum. *Secundo.* Deinde hoc ipsum probant, quia actio imperans potior est actione imperata, atqui in casu posito actio imperans est adulterij, imperata autem est actio furti, ergo actio adulterij potior est, quam actio furti. Hæc tamen ratio etiam solum probat, ipsam intẽtionem adulterij esse præcipuam respectu electionis furti, non tamẽ ipsam actionem furti habere potius malitiã adulterij, quam furti.

24 *Tertio.* Præterea actionem furãdi propter adulterium esse substantialiter furti, probãt hac ratione. Quia magis, & minus in malitia solum est respectus accidetarius, non substantialis, ergo, cum hic actus dicatur magis adulterij, quam furti, illa malitia adulterij, secũdum quam dicitur magis, erit accidentaria, & alia nempe furti erit substantialis. Verum hæc ratio friuola est, tum, quia magis, & minus etiã dicitur de malitia substantiali, tum etiam, quia hic tantum quærimus, quid sit præcipue actus ille: si autem semel concedamus esse substantialiter actum furti, necessario fateri debemus magis præcipue esse furti, quam adulterij: sicut homo albus magis præcipue est homo, quam albus, quia est substantialiter homo, albus autem accidentarie. At vero, cum dicunt prædicti Doctores actionẽ illam magis esse peccatum adulterij, quam furti, non ideo debẽt id dicere, quia sit maior malitia adulterij, quam furti, sed quia in eo actu primaria malitia sit adulterij, secundaria autem sit furti, quod tamen est falsum, vt statim patebit.

Omissa igitur hac opinione, facilis est solutio huius difficultatis ex præcedentibus, præmissa quadam distinctione. 25 *Secunda sententia, & vera explicatio propositionis.* Aut enim loquimur de ipso operante, qui simul est fur, & adulter, & ita dubium non est ipsum esse magis adulterum, quam furem, non quia sit maior malitia adulterij, quam furti, licet in præsenti reuera ita sit, sed quia adulterium magis est ei voluntarium, quam furtum, & ideo præcipue ab illo denominatur. Et hoc contendit Sanctus Thomas in hoc articulo, & Aristoteles loco inferius allegando. Atque hic locum habet doctrina illa Aristotelis primo Posteriorum capite 2., semper enim illud est tale magis, ob quod vnumquodque tale est. Si autem sermo sit de ipsis actionibus, quænam malitia sit eis præcipua, adhuc distinctione opus est: aut enim sermo est de actionibus internis voluntatis, & ita dicendum est, actionem illam, tam intentionis, quam electionis, magis præcipue esse adulterij, quam furti, quia vt cap. 2. probatum est, primaria species malitiæ in vtroque actu interiori, intentionis nimirum, & electionis, sumitur ex fine, qui in hoc casu est adulterij: primaria autem species præcipue conuenit actioni. Si vero de actione exteriori furti, quæ assumitur vt medium ad adulterium, loquamur, ea potius est in specie peccati furti, quam adulterij, quia species furti, est ei primaria, vt supra diximus, species autem peccati adulterij est ei secundaria, & accidentaria. Quare recentiores falso docuerunt, hanc actionem esse substantialiter furti, sed præcipue adulterij, cum idem sit esse præcipue, & substantialiter tale in re præsenti. Contra vero actio ipsa adulterij, quæ assumitur vt finis, erit substantialiter, & præcipue adulterij, sed accidentarie furti, nam & finem accipere malitiam ex medijs inferius patebit disp. 68. cap. 1.

Verum, quia propositio illa, de qua hactenus diximus, desumpta est ex Aristotele 5 Ethicorũ capite 2. oportet paucis mentem illius explicare. 26 *Quæ fuerit mẽs Arist. in illa propositione.* Ibi ergo contendens probare iustitiam esse peculiarem virtutem distinctam ab omnibus alijs, & a iustitia generali, quę reperitur in quacunque virtute, probat esse speciale peccatum in iustitiæ distinctũ ab iniustitia gñali, quæ reperitur in quauis transgressione, & inde optime colligit, virtutem oppositam esse peculiarem iustitiam, inquit itaque hoc modo. *Si quidem lucrandi causa facit adulterium, atque pecunias accipit, quidam erogat, damnumque patitur ob cupiditatem, hic quidem intemperans potius, quam pluris auidus est, ille autem iniustus, sed non intemperans esse videtur, patet ergo illum talẽ videri, quia lucratur.* In quo sane testimonio duo difficilia sunt, alterum est, cũ supponat Aristoteles eo capite ab actu circa finem potiori ratione denominari operantem, quam ab actu circa media, quomodo verum esse possit, quod ait verbis adductis, eum, qui mœchatur propter lucrum, esse magis iniustum, quam intemperatũ, siquidem finis illius, nempe lucrum non est contra iustitiam, sed contra liberalitatem, est enim auaritiæ peccatum. Dicere igitur deberet, magis esse auarum, quam intemperatum, aut fateri debemus esse veram sententiam eorum, qui affirmant lucrum acquisitum ex meretricio esse iniustum, & obnoxium restitutioni, quæ

27 ni, quæ iam communiter ab omnibus exploditur, & exsibilatur. Præterea de eodem inquit Aristoteles esse iniustum, non intemperatum, & tamen licet concederemus tale lucrum ex mœchia esse contra iustitiam, negare certe non possumus, eum, qui mœchatur propter lucrum, esse intemperatum, hoc est; luxuriosum, quia reuera non tantum contra iustitiam, sed etiam contra castitatem, quæ est pars temperantiæ, peccat.

Soluitur prima difficultas.

Respondeo primum, Arist. toto eo capite nomine lucri non intelligere quæstum ex iusto labore cõparatum, sed excessum in commutatione, ratione cuius alter contrahentium ditior manet, & in hoc lucro constituit inæqualitatem contra iustitiam quæ est pecularis virtus. Recte igitur dixit Aristoteles eum, qui committit fornicationem propter immoderatum pretium, esse iniustum potius, quam intemperatum, quia magis appetit lucrum, hoc est, excessum, quem sibi proponit vt finem, quique contra iustitiam est, quam fornicationem, quam quidem vt medium assumit. Cũ vero ait, huiusmodi hominem non esse intemperatũ, sed iniustum, non contendit asserere, eum nullo modo intemperatum esse, hoc enim manifeste falsum esset, sed ideo illud dixit, quia ille magis præcipue est iniustus, quam intemperans. Porro autem nomine lucri Aristotelem, intelligere excessum in commutationibus, patet ex verbis ipsius, inquit enim. *Si lucratus fuerit, ad nullam aliam prauitatem, quam ad iniustitiam refert*, atque in hoc lucro constituit obiectum proprium
28 iniustitiæ peculiaris. Id etiam constat, nam, qui rem suam vendit, aut labores & operas suas locat iusto pretio, non dicitur lucrari, sed accipere tantum, quantum dedit: quodsi in commutationibus aliquando cõmuni modo loquendi dicimus aliquem fuisse lucratum, ideo est, quia consideramus in lucro aliquam rationem excessus, non respectu valoris rei, quæ venditur, sed respectu pretij, quo res illa constat vendenti.

Secunda difficultas.

Alterum, quod in prædicto testimonio difficultatẽ ingerit, est, quia de eo, qui tribuit pecunias, & ita damnum patitur, vt committat adulterium, aut fornicationem, inquit Aristoteles esse magis intemperatum, quam pluris auidum, & vt alia, translatio conuertit quam pluris vsurpatorem, hoc est, quam iniustum, pluris enim auidus idem est apud Aristotelem, quod lucri, & excessus auidus & iniustus, hoc autem videtur inepte dictum, quia ille, qui erogat, vt committat fornicationem, nullo modo est iniustus, quinimmo potius est prodigus pecuniæ, ergo potius deberet dicere Aristoteles eum magis esse intemperatum, quam prodigum, non autem quam iniustum. Respondeo, illud *magis*, non habere notionem comparationis, sed aduersatiuæ particulæ, vt sensus sit ille potius est intemperans, quam iniustus, non quia reuera sit iniu-
29 stus, minus tamen, quam intemperatus, sed quia nullo modo sit iniustus, vt ita ostendat esse peculiare illud peccatum iniustitiæ: sicut contra eadem ratione sæpius dixit, eum, qui committit adulterium propter lucrum, esse iniustum non intemperatum, cum tamen reuera intemperatus sit, vt ostendat præcipue esse iniustum, & inde colligat in quo consistat peculiare illud peccatum iniustitiæ, & inueniat peculiarem iustitiam ei oppositam.

Actui interiori non potest accidere ordinari in finẽ per actum reflexum.

CAPVT V.

Status difficultatis.



Actenus solum ostendimus, cum omni actu interiori, siue intentionis, siue etiam electionis, finem cõparari tanquam per se obiectum tribuens primam malitiam, tametsi actui exteriori accidentarie comparetur. Hoc tamen intelligendum est quoties voluntas non reflectitur supra sua operationes, & ex voluntate finis alicuius mouetur ad eligẽdum media, quæ non sunt operationes ipsius voluntatis. Ceterum contingere potest, vt voluntas desiderans aliquem finem, eligat operationem aliquam eliciendam a se, tanquam medium necessarium, aut cõueniens, veluti cum quis vult iustificari cum Deo, reconciliari a peccato, & pro peccato Deo satisfacere, 30
& ex hac voluntate eligit elicere actum contritionis, seu dilectionis Dei, quo videt optime hęc omnia fieri posse. Reliquum igitur est, vt videamus, an ille actus dilectionis, vel alius, qui hoc modo ex desiderio illius finis eligitur, tribuat bonitatem suam actui, quo eligitur, & an ipse accipiat bonitatem a fine, propter quẽ eligitur. Atque, vt magis perspicue procedamus, actum illum, quo eligimus habere actum caritatis, vocabimus actum imperantem, & actum ipsum, qui eligitur, vocabimus actũ imperatum: & ita quæstio erit, an in actibus reflexis voluntatis actus imperans accipiat bonitatem secundum speciem ab actu imperato, & vtrum actus imperatus accipiat bonitatem a fine imperantis substantialiter, an saltem accidẽtarie.

In qua quidem controuersia Caiet. in hoc art. in solutione secundi, (cuius sententia multis recentioribus probatur) censet actum interiorem imperatum ordinari accidentarie in finem actus interioris imperantis, & inde accipere accidentarie bonitatem, & malitiam. Adhibet exemplum, vt si quis velit odio habere Deum propter consequendum regnum temporale. Simile etiam est, si quis velit elicere actum caritatis, vt satisfaciat Deo pro peccatis suis. Tunc ergo actus ille odij Dei non tantum respicit proprium suũ obiectum, quod est malum Dei, sed etiam regnum tẽporale, tanquam finem, & actus caritatis non tantum respicit obiectum suum, quod est bonum Dei, vt bonum illius est, sed etiam satisfactionem, ad quam assumitur.

Hanc sententiam confirmant recentiores nonnulli quibusdam rationibus, quibus sane videntur destruere id, quod cap. 2. nobiscum docuerunt, nempe actum electionis sumere suam speciem primariam & 31
substantialem ex fine, non autem ex medio. Probant igitur primum, ex S. Thoma, nam cum q. sequenti. art. 2. dixisset, actum interiorem elicitum a voluntate, habere ex solo obiecto bonitatem, nempe primariã, & substantialem, in solutione primi docet, ex fine nõ habere bonitatem nisi ex accidenti, quatenus finis ordinatur ad finem, & intentio ad intentionem. Sentit igitur, actum caritatis elicitum circa Deum vt finem habere accidentarie bonitatem ex fine actus imperãtis, quando ex intentione satisfaciendi Deo imperatur: tunc enim finis pendet ex fine, & intentio ex intentione. Deinde idem S. Thomas supra q. 13. ar. 1. & 2. 2. q. 124. art. 2. ad 2. dicit, actum martyrij substantialiter esse a fortitudine, & formaliter esse caritatis imperantis, ergo innuit, bonitatem actus imperantis cõuenire huic actui accidentarie. Idem docet de eleemosynæ actu, q imperatur a caritate in 2. 2. q. 32. a. 1. ad 2.

Probatur ex Sancto Tho.

Præterea confirmant eandem sententiam ratione. Primum, quia species substantialis alicuius actionis sumitur ex proximo obiecto, actus autem imperatus non habet pro obiecto proximo finem actus imperãtis, ergo inde non accipit substantialem, & primariã bonitatem. Deinde, substantialis bonitas actionis sumitur ex obiecto virtutis elicientis, non ex fine imperantis. Postremo actus ille imperatus, de quo loquimur, vt actus caritatis fertur in obiectum suum, vt in finem propter ipsum, non vt in medium propter finem operantis, ergo species, quam habet ex illo, debet ei esse substantialis, & primaria. Ex quibus necessario sequitur speciem, quam habet actus imperatus ex fine imperante, si vllam ex eo habet, debere esse accidentariam, & secundariam. Porro autem actum im- 32
peratum habere bonitatem ex fine imperantis, probari facile videtur. Quia cum ab eo imperetur, debet etiã in finem ipsius referri: si autem refertur in finem ip-

Ratio prima.

ctus imperantis, talis finis iam ad ipsum pertinebit vt circumstantia, ac proinde ex illo bonitatem, aut malitiam habebit, nō substantialem, & primariam, vt probatum est, ergo accidentariam, & secundariam.

Nō placet. Horum tamen opinio mihi non probatur. Imo vero prædicti Doctores cum testimonijs S. Thomæ suā sententiam confirmant, videntur sui memores non esse, vt oportet. Quare multo verius puto, actum elicitum a voluntate, qui non est electionis, sed intentionis, aut qui fertur in obiectum suum propter ipsum, nullam omnino bonitatem, aut malitiam etiam accidentariam, & secundariam habere ex alio actu voluntatis reflexo, a quo dicitur imperari, vt in exemplis positis. Itaque doctrina tradita in c. 2. ex mente S. Thomę de actu electionis, nempe suam speciem substantialem, & primariam accipere a fine intentionis, ex qua manat, nullo modo intelligi debet de actu voluntatis, qui versatur circa finem, aut circa obiectum suum propter se, & imperatur ab alio actu voluntatis reflexo, quasi etiam ex fine actus imperantis accipiat bonitatem, & malitiam aliquam. *Secunda sētentia, & verior.*

33 *Authoritate probatur S. Thomæ.* Hanc sententiam confirmare possumus, primū ex S. Thoma in hoc articulo, vbi vniuersim docuit omnem actum interiorem referri in finem, tanquam in obiectum: intelligit autem, vt explicuimus ca. 2. obiectum primarium; nec hoc solum dixit, sed etiam in solutione secundi addidit actui exteriori accidere posse referri in finem, at vero actui interiori id accidere non posse: nempe intelligebat nulli actui interiori accidere posse relationem in finem aliquem, sed in eum finem, in quem aliquo modo refertur, essentialiter & primarie solum referri. Quod si aliquis actus, nempe imperatus referri posset in finem imperantis accidentarie, vt affirmat prædicta opinio; etiamsi actus ille imperatus substantialiter dirigeretur in suum finem proprie, doctrina S. Thomæ certe non esset vera in vniuersum, siquidem tam actus interior, quam exterior in aliquem finem accidentarie referri posset: neque enim exterior semper refertur accidentarie in finem, aut in omnem finem, sed aliquando solum in eum finem, in quem operans intentione sua ipsum refert, vt ei libet.

Diluuntur quæ pro alia opinione adducebantur ex S. Thoma. Quod vero adducebatur ex S. Thoma in alijs locis, friuolum est, & si quid probat, manifeste destruit id, quod prædicti doctores in cap. 2. huius disputationis posuerant: cum enim Doctor Sanctus ait, opus martyrij elici a virtute fortitudinis, sed imperari a caritate, non loquitur de actu interiori fortitudinis, qui feratur in opus fortitudinis propter ipsum, & imperetur ab actu reflexo ex motiuo caritatis, vt nos loquimur in præsenti de actu imperante, & imperato, sed loquitur de affectu interiori circa opus exterius fortitudinis ex motiuo caritatis, non ex motiuo fortitudinis: idem de affectu interiori circa opus eleemosynę ex motiuo caritatis: de hoc autem dixerant prædicti Doctores talem affectum & opus non habere bonitatem fortitudinis, & misericordiæ, sed solius caritatis. Si autem sermo esset de actu interiori fortitudinis, qui ferretur in obiectum fortitudinis propter ipsum, etiā si imperaretur a caritate, negare ei non possemus bonitatē fortitudinis: imo hæc esset primaria, vt prædicti Thomistæ hic concedunt. Si vero aliquam haberet a caritate, vt ab actu imperante, esset accidentaria, quod videtur esse contra mentem S. Th. in illis locis.

34

Quo modo intelligendū sit, opus vnius virtutis imperari ab alia virtute. Denique, cum dicitur communiter, opus vnius virtutis imperari ab alia virtute, & habere bonitatem a fine imperantis, nullus hactenus intellexit, aliquem affectum interiorē vnius virtutis, qui feratur in obiectum illius virtutis propter ipsum, imperari ab affectu alterius virtutis, qui versetur circa suum obiectū propter ipsum: sed ita intelligunt communiter omnes, vt actus, qui imperatur, sit opus exterius alicuius virtutis, sed affectus circa illud sit electio propter finē virtutis imperantis, ex cuius intentione electio illa oriatur, aut ita vt in opere ipso imperato affectus interior virtutis imperantis inueniat rationem sui obiecti aliquo modo. Verbi causa, cum quis vult Deo exhibere cultum orationis, & ad hoc videt vtile esse ieiunium, eligit illud ieiunium, & voluntas ieiunij dicitur imperari ab intentione orandi, tunc autem non imperatur actus temperantiæ, qui feratur in opus tēperantiæ propter ipsum, sed tantum imperatur opus temperantiæ, & electio ipsius propter finem religionis. In hoc autem casu probauimus c. 2. & nobiscum prædicti auctores idem senserunt, talem electionem temperantię primarie, & essentialiter speciem sumere a fine religionis, & orationis: imo addidimus c. 3. nullam speciem bonitatis habere ex medio, id, quod ipsi libenter concesserunt. Præterea, alio modo dicitur imperari opus vnius virtutis ab alia, non tanquam medium, sed quia in illo inuenitur ratio virtutis imperantis sub quadam consideratione, vt cū quis exercet opus fortitudinis ex amore Dei, nempe quia in subeundo periculo mortis, ne Deus offendatur, inuenitur bonum Dei, quem amamus, & cui bonum desideramus. 35

Confirmatur efficaci ratione sententia auctoris. Deinde, prædicta sententia confirmari potest vnico, & præcipuo fundamēto sumpto ex differentia manifesta inter actum exteriorem, & inter actum interiorem elicitum a voluntate. Nam actus, & opus exterius, vt manducare, nullam aliam habet libertatem, quam a voluntate, a qua dicitur quodam modo imperari, quia ab ea pendet, vt fiat. Hanc autem libertatem, quæ est fundamentum totius generis moralis, habet opus exterius non proxime ex ipsa facultate voluntatis, sed medio actu elicito a voluntate, nempe medio affectu, quo voluntas vult tale opus efficere: qui sane affectus dici potest actus imperans respectu operis exterioris, & opus exterius actus imperatus. 36

De actu exteriori notanda. Hinc autem fit, vt affectus interior imperās opus exterius, habeat bonitatem & malitiam eiusdem speciei cum opere exteriori imperato, & ab illo eam accipiat, quamuis non eodem modo accipiat bonitatem, quo malitiam, vt disp. 73. c. 7. dicendum est. Rursus ex eodem principio efficitur, vt opus exterius præter malitiam, quam habet ex circumstatijs suis, & obiecto, accipiat etiam malitiam ex fine actus interioris imperantis. Quia, cum sit effectus actus imperantis, & ab eo pendeat, & accipiat libertatem, quam habet, accipit etiam ab actu imperante ordinem, & respectum ad finem, quem non respiceret, nisi a tali actu imperaretur. At vero actus interior elicitus a voluntate, qui dicitur imperari ab alio actu reflexo ipsius voluntati, non pendet vllo modo ab eo, nec ab eo habet esse liberi. quod est fundamentum moris, sed cum sit elicitus a voluntate, ab ea proxime habet rationem libertatis: quo fit, vt ab actu reflexo imperāte non recipiat ordinem vllum ad finem, sed tantum a voluntate eliciente, a qua solum proxime pendet, vt libere eliciatur: prout autem elicitur a voluntate, solum respicit proprium obiectum suum, quod ei intellectus proposuit. Quare, cum in suum obiectum fertur propter ipsum, non solum non respicit aliū finem ex se, & quatenus elicitus est, sed neque respicere potest alium finem ex relatione actus imperantis. Vt enim ex illo aliquem respectum acciperet, deberet ab eo veluti a causa eo modo pendere, quo actus exterior pendet ab interiori. 37

Actus reflexus imperans non habet eandē speciē bonitatis cū imperato nec ab eo aliquid accipit. Ex eodem etiam capite fit, vt actus reflexus imperans non accipiat ab actu imperato, neque habeat cū eo eandem speciem bonitatis, sed diuersam. Verbi causa, cum quis ex intentione vt satisfaciat Deo pro suis peccatis, aut reconcilietur cum eo, vult habere actum caritatis, & deinde tandem habet actum caritatis; voluntas illa habendi actum caritatis non est actus caritatis, nec habet eandem speciem bonitatis cum eo, sed, vt fusius ostendemus tertia parte quæstione 85. articulo secundo, est proprius actus virtutis pœnitentiæ, prout ponitur peculiaris virtus a Theologis: cum tamen voluntas temperate comedendi, &

actus

actus ipse exterior sint eiusdem bonitatis, & virtutis. Præterea actus ipse caritatis elicitus a voluntate, quē quis desiderauit habere eo fine, quem diximus, ita ex seipso, & secundum suam substantiam respicit Deum propter ipsum, vt non solum secundum suam substātiam non respiciat finem illum extrinsecum actus im perantis. & desiderij, quod diximus, verum etiam neque vllo modo accidentarie; sed finis ille ipsum comitetur tanquam aliquid ad ipsum non pertinens.

Ratio efficax. Ratio autem est, quam diximus, quia actus ille imperatus non pendet ab imperāte vllo modo, sicut a causa, vel sicut ab aliquo se habente per modum causæ; & ita actus imperās non tribuit imperato respectum aliquem ad finem suum, ex quo ipsum imperauit.

38 *Actum internum imperatū non pendere ab actu imperante.* Porro, actum imperatum voluntatis non pendere ab actu imperante, nempe actum caritatis, verbi causa, elicitū a voluntate non pendere vllo modo ab actu reflexo ipsius voluntatis, quem vocamus actum imperantem, facile probari potest. Dico autem actum imperatum non pendere ab actu imperante ea ratione, qua diximus supra disputatione 34. capite tertio, actū facultatis exequentis pendere ab actu voluntatis, nō per veram efficacitatem physicam, sed per connexionem quandam facultatum, & veluti sympathiam. *Ratio.* Id autem probatur, quia postquam voluntas desiderauit habere actum caritatis ex eo fine, vt Deo satisfaceret, voluntas vsqueadeo libera manet ad eliciendum illū actum, vt etiam facta apprehensione obiecti per intellectum, possit illum elicere, & non elicere, nec imperium voluntatis per actum reflexum impellat vllo modo ipsam ad eliciendum illum; solum sequitur ex tali imperio, vt intellectus, qui per se paret nutui voluntatis, consideret ea, quæ ad talem actum, quem voluntas desiderat habere, mouere possunt.

Absurdū, quod sequitur ex opposita opinione. Postremo ex opposita sententia sequitur, vt videbimus disputatione 53. capite quarto, actū caritatis posse fieri malum ex fine imperantis: cum tamen aduersarij dicant ita esse bonum, vt nulla ratione fieri possit malus. Porro autem id sequi, patet, quia, cum actus caritatis possit imperari ex mala intentione veniali, ex illa posset accipere malitiam accidentariam venialem, quod omnino repugnat. *Solutio alia quorū.* At respondeat aliquis ideo non posse fieri malum affectum caritatis, quia amans ita respicit Deum propter ipsum, & vt placeat ipsi, vt non possit respicere malum finem.

39 *Impugnatur.* Hæc tamen doctrina, si alicuius momēti est, potius probat affectum elicitum a caritate non ordinari accidentarie ex affectu reflexo imperante in alium finem. Nam, si posset ordinari in aliquem, & hoc non repugnaret cum ipsa substantia affectus caritatis, quæ secundum se tantum respicit Deum, nihil etiam obstaret, quo minus affectus caritatis accidētarie respiceret malum finem affectus reflexi imperantis; si non mortaliter malum (quia cum peccato mortali etiam disparato non potest esse simul) saltem finem venialiter malum, quia cum veniali potest esse. Ne igitur dicamus, affectum caritatis reddi posse malū, de quo infra disseremus disputatione, & capite citato, melius est asserere finem actus voluntatis reflexi nihil nocere posse actui elicito imperato, quia in illum nec substantialiter, nec accidentarie referri potest. Porro autē affectum caritatis posse quasi imperari ab alio affectu reflexo ob finem malum venialiter, patet: nam, sicut quis desiderare potest habere actum caritatis, vt recōcilietur cum Deo, posset etiam desiderare illum habere, vt a Deo impetraret diuitias, & honorem.

40 *Illatio.* Vera igitur manet in vniuersum sententia Sancti Thomæ in hoc articulo, qua dicit omnem actum interiorem per se respicere finem, nec posse vllo modo in finem accidentarie referri. Quid vero ipse sentiat, quando dixit quæstione sequenti articulo 2. ad 1. non differre bonitatem ex obiecto a bonitate ex fine, nisi forte per accidens, prout finis pendet ex fine, & volūtas ex voluntate, ibidem explicabimus. Ex quo etiam plane constabit, nihil pro contraria opinione, vel leuiter insinuasse Sanctum Thomam. Hic tamen obiter notandum est, eum non dixisse, *Prout finis pendet ex fine, & intentio ex intentione*, vt aduersarij allegant, sed *finis pendet ex fine, & voluntas ex voluntate.* Nam voluntas potest ex voluntate pendere, sed intentio non potest ex intentione. *Notanda verba S. Thom.*

ARTICVLVS VII.

Vtrum species, quæ est ex fine, contineatur sub specie, quę est ex obiecto, sicut sub genere, vel e conuerso.



AD septimum sic proceditur. Videtur, quod species bonitatis, quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis, quæ est ex obiecto, sicut species sub genere: puta cum aliquis vult furari, vt det eleemosynam, Actus enim habet speciem ex obiecto, vt dictum est. Sed impossibile est, quod aliquid contineatur in aliqua alia specie, quæ sub propria specie non continetur: quia idem non potest esse in diuersis speciebus non subalternis: ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex obiecto. *2.2.q.11. ar.1.ad 2.* *Art. prac. & 2. & 5. 1.art.3.*

Præterea. Semper vltima differentia constituit speciem specialißimam. Sed differentia, quæ est ex fine, videtur esse posterior, quam differentia, quæ est ex obiecto: quia finis habet rationem vltimi: ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex obiecto, sicut species specialißima.

Præterea. Quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis: quia differentia comparatur ad genus vt forma ad materiam: sed species, quæ est ex fine, est formalior ea, quæ est ex obiecto: vt dictum est: ergo species, quæ est ex fine, cōtinetur sub specie, quæ est ex obiecto, sicut species specialißima sub genere subalterno. *Art.6. huius quæst.*

Sed contra. Cuiuslibet generis sunt determinatæ differentiæ: sed actus eiusdem speciei ex parte obiecti potest ad infinitos fines ordinari: puta furtum ad infinita bona, vel mala: ergo species, quæ est ex fine, non continetur sub specie, quæ est ex obiecto, sicut sub genere.

Respondeo dicendum, quod obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis. Vno modo sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam. Alio modo per accidens: sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, vt philosophus dicit in 7. Metab. quod differentiæ diuidentes aliquod genus, & constituentes speciem illius generis, per se diuidant illud: si autem per accidens, non recte procedit diuisio: puta, si quis dicat, Animalium aliud rationale, aliud irrationale: & animalium irrationaliū, aliud alatum, aliud non alatum, alatum enim, & non alatum non sunt per se determinatiua eius, quod est irrationabile. Oportet autē sic diuidere, Animalium *Lib.7. metha tō.43. tom.3.*

alind

aliud habens pedes, aliud non habens pedes, & habentium pedes aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos, hæc enim per se determinãt priorem differentiam. Sic igitur, quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica, quæ est ex obiecto, nõ est per se determinatiua eius, quod est ex fine, nec e conuerso: vnde vna istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis: vnde dicimus, quod ille, qui furatur, vt mœchetur, committit duas malitias in vno actu. Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, vna dictarum differentiarũ est per se determinatiua alterius, vnde vna istarum specierum continebitur sub altera: considerandum autem restat quæ sub qua. Ad cuius euidentiam primo considerandum est, quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis vniuersale, tanto ex eo est forma magis vniuersalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti vniuersaliori, sicut victoria, quæ est vltimus finis exercitus, est finis intẽtus a summo duce: ordinatio autem huius aciei, vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur, quod differentia specifica, quæ est ex fine, est magis generalis, & differentia, quæ est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius, voluntas enim cuius proprium obiectum est finis, est vniuersale motiuum respectu omnium potẽtiarum animæ, quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum vna sub altera non ordinetur. Sed secundum ea, quæ rei adueniunt, potest aliquid sub diuersis speciebus contineri: sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi: & secundum odorem sub specie bene redolentis: & similiter actus, qui secundum substantiam suam est in vna specie naturæ, secundum conditiones morales superuenientes ad duas species referri potest: vt supra dictum est.

Q. 1. art. 3. ad 3. *Ad secundum dicendum, quod finis est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis: secundum quam accipiuntur moralium actuum species.*

Ad tertium dicendum, quod differentia comparatur ad genus vt forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu, sed etiam genus consideratur vt formalius specie (secundum quod differentia comparatur ad genus vt forma ad materiam) inquantum facit esse absolutius & minus contractum: vnde & partes diffinitionis reducuntur ad genus causæ formalis, vt dicitur in libro Lib. 2. tex. & 1. tom. 2. *Physicorum, & secundum hoc genus est causa formalis speciei, & tanto erit formalius, quanto communius.*

Prior conclusio est, *Quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia secundum speciem, quæ est ex obiecto, non determinat eam, quæ est ex fine, nec e cõtra.* 41 *Prima conclusio.* Posterior conclusio, *Quando obiectum per se ordinatur ad finem, differentia quæ est ex obiecto, proxime continetur sub ea, quæ est ex fine, sicut sub genere, & vniuersaliori.* *Secunda conclusio.* Circa quas conclusiones sunt duæ difficultates, quæ ad intelligentiam mentis Sancti Thomæ pertinent.

Prior dubitatio circa textum.



Circa priorem cõclusionẽ est prior dubitatio, & difficultas sumpta ex eodem Sancto Thoma, qui diuersis in locis videtur sibi cõtraria docuisse. *Ratio difficultatis sumitur ex verbis S. Thom.* Hic enim asserit, quãdo obiectum proximum, hoc est, operatio exterior, quæ assumitur vt medium, (hoc enim appellat Sanctus Thomas in tota hac quæstione, obiectum, & distinguit a fine operantis) per se non refertur ad finem operantis, sed solum ex voluntate ipsius, tunc actionem esse in duplici specie, altera ex obiecto, altera ex fine, ita vt vna non contineatur sub altera, sed ambæ sint inter se omnino diuersæ, & (vt aiunt) disparatæ, vt, cum quis furatur propter mœchiam. Sed secunda secundæ, quæstione 11. articulo 1. in argumẽto secundo contendens probare hæresim non esse infidelitatis speciem, sic colligit. Species præcipue sumitur ex fine, finis autem hæresis est bonum temporale, vt inanis gloria, vel superbia, ergo hæresis nõ est species infidelitatis. Respondet autem his verbis. *Ad secundum dicendum, quod vitia habent speciem ex fine proximo, sed ex fine remoto habent genus, & causam, sicut, cum aliquis mœchatur vt furetur, est ibi quadam species mœchiæ ex proprio fine & obiecto, sed ex fine vltimo ostenditur, quod mœchia ex furto oritur, & sub eo cõtinetur sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere, vt patet ex ijs, quæ supra de actibus dicta sunt in communi.* 42 Hæc Sanctus Thomas in eo loco, in quo, mea quidem sententia, oppositum videtur docuisse doctrinæ huius articuli. Cum tamen dicat *Vt patet ex ijs, quæ supra de actibus dicta sunt in cõmuni.* Neque enim alio in loco egit Sanctus Thomas de hac re, quam in hoc articulo: hic autem docet oppositum, nempe in casu prioris conclusionis, quãdo obiectum non refertur sua natura ad finem, speciẽ ex obiecto non contineri sub specie ex fine, tanquam sub genere, & adhibet idem exemplum, quod deinde affert secunda secundæ, loco allegato, quamuis inuerso ordine, eadem tamen est ratio. Hic enim exemplũ affert, cum quis furatur propter mœchiam, ibi autem, cum quis mœchatur propter furtum.

Respondent nonnulli Thomistæ, Sanctum Thomam secunda secundæ, non docuisse determinate speciem ex obiecto in casu proposito contineri sub specie ex fine, tanquam sub genere: sed sub disiunctione, tanquam speciem sub genere, vel tanquam effectum sub causa. *Responsio Thomistarum.* Sed certe hæc solutio non tollit e medio omnem difficultatem. *Non tollit difficultatẽ.* Primum, quia Sãctus Thomas non solum dixit secunda secundæ loco citato, speciem ex obiecto contineri sub specie ex genere, tanquam effectum sub causa, vel speciem sub genere; sed etiam dixit peccata ex fine proximo, nempe ex obiecto habere speciem, ex fine autem remoto, qui est finis operantis, habere genus, & causam. Non dixit, habere tantum causam, sed etiam habere genus: ergo, cũ postea disiunctiue loquitur, non destruit id, quod dixerat. 43 Deinde, si nunquam species ex obiecto contineretur sub specie ex fine sicut sub genere, & ita existimaret Sanctus Thomas, inepte adderet illud membrum sub disiunctione, veluti, si diceret, homo est animal, aut inanimatus, quod, quamuis verum sit, & ad arguendum similes propositiones in dilemmate assumi soleant, inepte tamen ita diceretur solius doctrinæ

causa.

causa. Postremo non ne causa sub disiunctione locutus est Sanctus Thomas, vt significaret speciem ex obiecto in casu posito contineri sub specie ex fine, tanquam sub genere: dixerit enim speciē ex obiecto habere ex fine remoto genus & causam. Deinde adducto exemplo de eo, qui mœchatur vt furetur, inquit, *Est ibi quidem species mœchiæ ex proprio fine, & obiecto, sed ex fine vltimo ostenditur, quod mœchia ex furto oritur, & sub eo continetur.* Quia ergo dixerat speciem furti & oriri ex mœchia, & sub ea contineri, singula singulis applicans subiungit, *Sicut effectus sub causa*, nēpe oritur, vel sicut species sub genere no quidem oritur, sed tantum continetur. Ego sane non assequor mentem Doctoris Sancti, siquis tamen eam explicauerit, vt sibi contrarius nō sit, libentissime acquiescā. Interim tamen existimo conclusionem priorē huius articuli verissimam esse, & vt exemplis constare potest, in casu prioris cōclusionis, malitiam ex obiecto, & malitiam ex fine esse omnino diuersas & disparatas, nec assignari poterit exemplum aliquod, in quo species ex obiecto proximo contineatur sub malitia ex fine, tanquam sub genere.

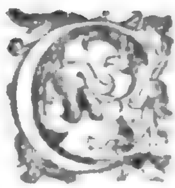
Sententia auctoris.

Vera est prima conclusio.

44

Posterior dubitatio circa textum.

Difficultas contra secundam cōclusionem.



Irca posteriorem conclusionē est alia difficultas: est autem posterior conclusio. *Quando obiectum proximum per se refertur ad finē, species, quæ est ex obiecto proximo, continetur sub ea, quæ est ex fine, sicut sub genere, & vniuersalioris* quæ sane videtur esse falsa doctrina. Nam, quando medium natura sua ordinem habet ad finem, (hoc enim intelligitur nomine obiecti, vt superiori dubitatione obseruaui) vel mediū habet aliam bonitatem, aut malitiam moralem, prǽter bonitatem, aut malitiam, quam habet finis, vel nullam habet ex se, prǽter eam, quam habet ex fine: si habet aliquam ex se, illa non potest contineri sub bonitate, aut malitia ex fine, tanquam sub genere, & vniuersaliori. Si enim in medio per se ordinato ad aliquem finem est aliqua bonitas, aut malitia propria, prǽter illam, quā habet ex fine, ei accidentarie comparabitur bonitas, aut malitia finis, siquidem erit omnino diuersa, vt exemplis constare poterit. Nullum enim inuenies actum, in quo bonitas, aut malitia ex fine comparetur vt genus per se cum bonitate, aut malitia ex obiecto, & medio. Si autem medium ex se nullam aliam habet bonitatem, aut malitiam, prǽter eam solum quam sortitur ex fine: tūc sane bonitas, aut malitia obiecti, seu medij non poterit contineri sub bonitate aut malitia ex fine tanquam sub genere, & vniuersaliori, cū sit eadem vtriusque.

45

Responsio Conrad.

Respondet Cōradus, in casu huius posterioris conclusionis bonitatem, aut malitiam ex obiecto proximo non contineri sub bonitate, aut malitia finis, tanquam speciem sub genere, quod de illa prædicetur, sed contineri sub illa tanquam sub vniuersaliori; & latius patet, quam medium, cum sit causa eligendi hoc, & aliud medium. & quia vniuersalior est, dicitur habere se velut genus, quod comparatum speciebus vniuersalius quid est. Ceterum, etiamsi finis ipse cōparari possit cum medijs veluti causa vniuersalis, & communis, quia ex illo varia media oriri possunt; tamen ego nō satis intelligo, quo modo ipsa bonitas, seu malitia finis possit comparari cum bonitate, aut malitia medij, seu obiecti sicut causa vniuersalis, cum possint esse bonitates, aut malitiæ omnino æquales, hoc est, æque late patentes, & cum interdum contingat, vt diximus, esse eandem bonitatem, & malitiam obiecti, hoc est, medij, & finis.

Non placet.

Responsio aliorum.

Alij vero respondent, hoc intelligendum esse, quoties intentio finis versatur circa aliquid generice cōsideratum, & electio circa speciale: verbi causa, cum quis habet intentionem intrandi religionem, deinde eligit hanc peculiarem, vt consequatur id, in quod intentione sua ferebatur. Verum hac ratione nō potest explicari Sanctus Thomas, tum, quia hæ duæ voluntates non se habent sicut intentio finis, & electio medij, sed sicut intentio finis vniuersalis, & intentio finis particularis, doctrina autem Sancti Thomæ intelligitur de electione, & intentione finis. Tum etiam quia, cum medium per se ordinem habet ad finem, nō semper ita contingit, vt ex fine vniuersim apprehenso moueamur ad volendum aliquod medium speciale; conclusio autem Sancti Thomæ vniuersalis est, & ita intelligenda, vt malitia ex obiecto proximo in eo casu contineatur sub malitia finis tanquam sub causa. 46

Reijcitur.

Alia responsio.

Demum alij dicunt intelligi Sanctum Thomam de bonitate, seu malitia ex obiecto speciali comparata cum bonitate, aut malitia sumpta ex ratione communi, & contenta in obiecto, veluti, cum quis amat iustitiam commutatiuam, in hoc obiecto est etiam ratio communis, quæ tribuit bonitatem iustitiæ in vniuersum, sub qua continetur bonitas illa specialis, tanquā species sub genere. Verum quis non videat, hæc tantum dicta esse ad eludendam vim difficultatis? Nam Sanctus Thomas non contendit ostendere in quouis actu esse rationem specialem, & genericam bonitatis & malitiæ; hoc enim quis negaret? sed bonitatem, & malitiam ex obiecto, hoc est ex medio, quando per se refertur ad finem, contineri sub bonitate, & malitia finis, tanquam speciem sub genere. Ego sane fateor difficilem esse mentem Sancti Thomæ, nec satis hactenus ab vllo explicatam; si tamen aliqua expositio admittenda esset, expositio Conradi ceteris præferenda videretur.

Nō placet.

47 *Sententia auctoris.*

Notationes circa solutionem primi.

Circa solutionem primi notanda est doctrina Sancti Thomæ, nempe eandem actionem humanā in genere naturæ (hoc enim significat, quod ait Sanctus Thomas, secundum substantiam) non posse esse in duplici specie, quarum vna sub alia non contineatur, hoc est, sub duplici specie infima, harum enim vna non continetur sub alia: bene tamen in duplici specie, quarum vna sub alia sit, vt species infima sub genere: eandem tamen actionem secundum ea, quæ ei accidunt, posse esse in duplici specie, nempe secundū genus moris, quod accidit actioni secundum substantiam suam. Quam etiam doctrinam tradiderat ipse Sanctus Thomas supra quæst. 1. articulo 3. ad 3. cuius rei gratia quædam notanda sunt.

Actionem humanam non posse esse sub duplici specie infima docet S. Tho.

S. Thom.

Primum est, si loquamur de speciebus bonitatis, primo aspectu probabile videri non posse eandem actionem voluntatis esse in duplici specie. Nam, si aliqua ratione esse posset, maxime vno ex duobus modis, aut quia vnam bonitatem haberet actus ex obiecto proximo, alteram ex fine operantis; & hoc modo non posse esse actum in duplici specie, disputatione præcedenti capite 3. satis probatum est. Ostendimus enim ibi, actionem voluntatis non sumere speciem bonitatis ex proximo obiecto, quando illud nō appetitur propter se, sed propter finem aliquem, & tunc etiam actionem exteriorem, quæ est circa proximum obiectum, non habere bonitatem propriam, sed bonitatem solum ex fine, quod necessario ex priori colligitur. Aut, si actus aliquis posset esse in duplici specie bonitatis ex proximo obiecto, id esset, quia in ipso obiecto esset duplex ratio honestatis, & vtraque moueret affectum gratia sui, hoc autem fieri nequit. Nam, quoties in obiecto aliquo est duplex ratio honestatis mouens voluntatem gratia sui, necessario est duplex actus intentionis in duplicem illam bonitatem apprehensam, tum, quia distinctæ rationes obiectorum diuer[illegible]gitationibus, aut etiā eadem apprehensione,

Quo modo eandem actio voluntatis non possit esse in duplici specie bonitatis.

48

hen sione, si fieri posset, postulant distinctos affectus, vt communiter omnes fatentur, tum etiam, quia, cum possit manere affectus circa vnã rationem honestatis, non manente affectu circa aliam, & contra, manifeste colligitur distinctio affectuum, non vt modus distinguitur à re, sed sicut res differt à re, ac proinde consequitur esse duos actus, & affectus diuersos circa duas honestates in eodem obiecto. Verum, quamuis hæc ita sint, fieri tamen potest aliquãdo, vt in eadem actione interiori sit duplex bonitas moralis duplicis virtutis, quando motiua ratio vtriusq; potest per modũ vnius voluntatem mouere. Veluti in eadem actione, & affectu adorationis circa humanitatem Christi est respectus duliæ, & latriæ, quę in genere moris sunt diuersę virtutes, vt diximus 1. lib. de adoratione disputat. 4. eo quod hic duplex respectus tendit ad eandem personã sub diuersis titulis excellentiæ, quæ in eadem cõmuni ratione honoris per modũ vnius conuenire videntur, vt supra disp. præcedente c. 3. notatum est.

Obiectio. Verum obijciet aliquis alio modo posse in eodem actu saltem electionis esse duas species bonitatis, certum enim est electionem medij semper habere bonitatem finis: in nostra autem opinione, quam tradidimus sup. q. 12. ar. 3. põt homo simul intentione ferri in
49 duos aut plures fines per modum plurium; hoc est, etiamsi non sint inuicem ordinati, nec ex illis vnus conflettur: non quidem vno actu intentionis, sed pluribus: positis autem duobus actibus intentionis circa duos fines potest eligere quis vnum medium vtile ad vtrumque finem, ergo in illo erit duplex species bonitatis. Respondeo, posse quidem ferri voluntatem simul in duos fines inuicem non ordinatos, duobus quidem actibus voluntatis; & posse eligere vnum medium vtile ad duos illos fines, verum nõ eodem actu
Solutio. electionis, sed duobus. Nam, sicut non potest voluntas ferri vnico actu in eandem rem apprehensam sub duplici ratione honestatis, vt proxime dicebamus, eadem ratione non potest in idem medium apprehensum sub duplici ratione vtilitatis ad duplicem finem eodem actu electionis ferri: & ita non erit in hoc casu duplex species bonitatis in eodem actu. Alio autem modo ego non video, quo pacto id contingere possit: tunc tamen eadem actio exterior posset esse in duplici specie bonitatis ex duplici intentione, & electione duplicis virtutis: & in hoc casu vtraque esset primaria, nec vna alteri accideret, quia finis vterque æque primo caderet sub intentionem, ac proinde actio exterior, quæ assumitur vt medium, æque primo respiceret malitiam, aut bonitatem vtriusque finis. Et in hoc casu solum existimo, vtramque maliciã esse æque primariam, cum tamen alias vna sit primaria, & alia secundaria, vt statim dicemus.

50 *Idẽ actus interior, seu exterior potest esse in duplici specie malitia moralis.* Secundo notandum est, recte posse eundem actum exteriorem, seu interiorem esse in duplici specie malitiæ moralis, vel ex ratione oppositionis cum duplici virtute ex obiecto proximo, vt exemplis patebit, vel ex obiecto, & fine: vt enim dicebamus in disputatione præcedente c. 3. ea est differentia inter malitiam, & bonitatem moralem, quod ad bonitatem moralem actionis necessarium est, vt in ipsam honestate obiecti, aut finis apprehensam moueatur expresse volũtas, in duplicem aũt moueri non potest eodem actu, vt notatũ est, nisi in casu dicto. At vero ad malitiam moralem actionis tam interioris, quam exterioris, non est necesse, vt voluntas expresse moueatur in oppositionem, quam obiectum, aut finis habet cum virtute, vel in ipsam malitiam, sed satis est, si feratur in obiectũ, aut in finem sub quacunq; ratione apprehensum, vt quæuis malitia illius redundet in affectum, vt omnib. manifestum est, & exemplis posset euidenter ostendi. Cum igitur contingat, aut in obiecto, aut in fine esse rõnem oppositionis cum duplici virtute, aut contingat vnã esse in obiecto, seu in medio, alteram in ipso fine, efficitur, eundem actum exteriorem, & interiorem posse esse in duplici specie malitiæ, nempe quando refertur ad obiectum, in quo est oppositio cũ duplici virtute, aut quando refertur in medium, & in finem, in quorum quolibet est sua peculiaris oppositio cum aliqua virtute.

Hęc tamen doct. de duplici specie malitię in eadem 51 *De quo genere actionis intelligẽda sit doctrina.* actione tam interiori, quam exteriori, intelligend. est de actione, cuius malitia cõsumatur in exteriori opere. Nam, si loquamur de eo genere peccatorũ, quorum malitia consumatur interius, existimo esse eandem regulam, atq; de actionibus virtutum. Nam, sicut actio interior virtutis non potest simul habere duas bonitates, nisi in casu superius posito, quia bonitas moralis postulat, vt actio interior feratur in obiectum virtutis sub tali ratione expressa honestatis, & cum nõ possit idem actus terminari ad eandẽ rem sub duplici ratione honestatis pp ipsam, ideo non potest habere duplicem rationem, aut bonitatem virtutis: sic etiam affectus peccati, cuius malitia consummatur interius, vt odium, vt habeat talem malitiam, debet ferri in obiectum sub aliqua expressa ratione motiua: & quia idẽ actus non põt in eandem rem terminari sub duplici ratione motiua, ideo non poterit habere duplicẽ malitiam interius cõsummatam. At vero, quando malitia 52
exterius consummatur, ad eã non requiritur expressus affectus sub hac ratione motiua, vel illa, sed talis malitia deriuatur ab actione exteriori in interiorem, etiamsi fiat ex ignorantia. Cumque in exteriori actione possit esse duplex malitia contra duplex præceptum, aut duplicem virtutem, poterit etiam esse in interiori, quando non postulat interius consummari. Hoc vero discrimen inter peccata, quorum malitia interius consummatur, & quorum malitia exterius peragitur, late prosequemur disp. 101 cap. 5.

Cæterum hæc doctrina intelligẽda est, quoties malitia interius consummatur pp peculiarem respectũ, quem voluntas expresse habet. *Obseruandum.* Nam, si non postulet talem respectũ, bene potest in eadem actione voluntatis duplex malitia reperiri, vt cum quis post votum castitatis delectatur interius in rebus turpibus, peccat contra castitatem ex peculiari motiuo, ex quo delectatur, & contra votum, non ex peculiari aliquo motiuo contra religionem, sed quia votum complectitur omnem actionem tam interiorem, quam exteriorẽ; & ita illa malitia, quæ est contra votum natura sua non consummatur interius, sicut malitia odij, & specialis inobedientiæ, & scandali, quæ postulant in affectu peculiarem aliquem respectum expressum.

Tertio obseruandum est, ex his duabus specieb. moralis malitiæ, quæ eidem actui secundum esse naturæ accidere possunt, alteram ita se habere, vt in suo genere sit substantialis, & prima, eo quod primarie actui conueniat, alteram vero esse accidentariam, & quasi aduentitiam actui, eo quod secundarie ei conueniat. *Cum duæ species malitiæ eidem actui conueniũt, semper vna est primaria, & substantialis, alia accidentaria.* Quod si plures fuerint, semper est vna tñ primaria, & substantialis, ceteræ vero accidentariæ, vt diximus. Et quamuis variæ regulæ assignari possent ad dignoscendum, quænam sit primaria, & substantialis, quæ autẽ accidentaria; ea præcipue esset solet, vt illa malitia dicatur primaria, siue qua actus secundum substantiam esse non põt, permanente alia, illa vero accidentaria, 53
sine qua actus esse potest permanente alia. Illa autẽ, sine qua manere potest substantialis, semper videtur originem habere ex facto aliquo, aut humano præcepto. *Regula cõmunis.* Verbi causa, homicidium clerici est in duplici specie ex obiecto proximo, & in specie homicidij contra iustitiam, & in specie sacrilegij contra religionem, vt aliqui volunt, aut potius contra duliam, seu obseruantiam, vt ostendi primo libro de adoratione disputatione 6. capite 4. illa autem, quæ est sacrilegij, est accidentaria, & aduentitia actui ex præcepto, aut facto humano. Similiter in adulterio est altera species contra castitatem, quæ nascitur ex ipsa natura actus, altera vero ex facto matrimonij, quæ est contra

tra iustitiam: & actus homicidij non potest esse sine malitia priori, bene tamen sine posteriori, actus etiam adulterij similiter.

Hanc tamen regulam ego solum existimarem veram in actionibus externis, at vero in actionibus internis voluntatis non item. Nam fieri potest, vt actio interior sine prima, & substantiali specie malitiæ esse possit, manente ea, quæ accidentaria est: Verbi causa, si quis eligit furtum, vt emat aliquid prohibitum iure humano tanquam simoniacum, cum reuera iure naturali simoniacum nõ sit, actus interior electionis, habet primariam malitiam nempe simoniæ, secundariam autem in specie furti, iuxta ea, quæ diximus disputatione præcedenti cap. 2. & tamen posset illa electio manere sine malitia simoniæ, si tolleretur præceptum positiuum, non tamen posset manere sine specie, & malitia furti.

Quomodo intelligenda vt vera sit.

54 In actionibus igitur internis ea seruanda regula est, vt tam electio, quam intentio accipiat primariam malitiam ex fine, secundariam autem ex medio, propter rationem loco citato assignatam. Quodsi in fine ipso, qui est actio exterior, fuerit duplex malitia secundum speciem, electio, & intentio ab eo accipient primariam, & secundariam eo ordine, quo proxime dicebamus se habere primariã, & secundariam speciem in actione exteriori.

Ceterum, vt supra dicebamus, quãdo eadem actio exterior assumitur, vt medium ad duos fines simul, nihil obstat quo minus æque primo habeat duplicem malitiam, aut bonitatem ex vtroque fine, quem æque primo respicit: quod nullibi S. Tho. negauit, nec oppositum docuit. Adde etiam, quod prædicta regula, nempe eam esse primariam malitiam in actionib. externis, sine qua alia manere non potest; illam vero secundariam, sine qua alia manere potest, intelligenda solum est in actionibus externis consideratis ex proprio obiecto, & circunstantijs: nam, si consideratur etiam ex fine, certum est malitiam ex fine esse secundariam, & quasi accidentariã actioni exteriori. Quia actio exterior ex se non respiciet finem, sed obiectum suum, finem autem ex voluntate operantis, & tamen in actione exteriori ita se habent malitia ex obiecto, & malitia ex fine, vt vna sine alia mutuo manere possit. Verbi causa, malitia ex obiecto manere potest sine malitia ex fine, quia opus potest fieri sine malitia ex alio fine. Præterea, malitia ex fine manere potest sine malitia ex obiecto, quando actio exterior est mala ex obiecto solum, quia prohibita iure positiuo, malitia autem ex fine est contra ius naturale, vt cum quis violaret ieiunium eo fine, vt occideret inimicum in conuiuio.

Non esse contra S. Tho. aliquando actionẽ exteriorẽ, æque primo habere dupliciter bonitate, aut malitiam.

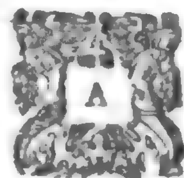
55 Ex quibus omnibus constat veram esse doctrinam S. Tho. locis citatis, nihil esse in duabus speciebus, secundum id, quod substantiale ei est, at vero secũdum accidentaria esse posse in pluribus speciebus; & quia genus moris accidit substantiæ actionis, eadem actio potest esse in pluribus speciebus moralibus, ita vt etiã inter ipsas species morales in suo genere vna semper sit veluti prima, cum ceteræ tanquam aduentitiæ ei accidant.

Conclusio.

ARTICVLVS VIII.

1. d. 1. q. 3. ad 3. Et 2. d. 40 ar. 5. Et mal. q. 2. ar. 4. per to. & 5. co. Et quodli. 9. a. 15. co. Aug. Enc. c. 11. to 3. In præd. c. de oppositis

Vtrum tantum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.



D octauum sic proceditur. Videtur, quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciẽ, malum enim est priuatio boni secundum Augustinum, sed priuatio, & habitus sunt opposita immediata secundum Philosophum: ergo non est aliquis actus, qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum, & malum.

Præterea. Actus humani habent speciem a fine, vel obiecto, vt dictum est: sed omne obiectũ, & omnis finis habet rationem boni, vel mali: ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus, vel malus: nullus ergo est indifferens secundum speciem. *Q. 1. ar. 3.*

Præterea. Sicut dictum est, actus dicitur bonus, qui habet debitam perfectionem bonitatis, malus, cui aliquid de hoc deficit: sed necesse est, quod omnis actus, vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat: ergo necesse est, quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus, vel malus, & nullus indifferens: *ar. 1. huius quæstionis.*

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. de ser. Do. in mon. quod sunt quædam facta media, quæ possunt bono, vel malo animo fieri, de quibus est temerarium iudicare, sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes. *Li. 2. c. 21. et 28. to. 4.*

Respondeo dicendũ, quod sicut dictum est, actus omnis habet speciem ab obiecto, et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorũ: quod est ratio, vnde si obiectum actus includat aliquid, quod conueniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem: sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid, quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem: sicut furari, quod est tollere aliena. Cõtingit autem, quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut leuare festucam de terra, ire ad campum, & huiusmodi, & tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes. *Art. 1.*

Ad primum ergo dicendũ quod duplex est priuatio: quædam, quæ consistit in priuatio esse: et hæc nihil relinquit, sed totum aufert, vt cæcitas totaliter aufert visum, & tenebræ lucem, & mors vitã: & inter hanc priuationem, & habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia priuatio, quæ consistit in priuari: sicut ægritudo est priuatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis, quæ fit per mortem, & ideo talis priuatio, cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu, & hoc modo malum est priuatio boni, vt Simplicius dicit in commento super librum Prædicamentorum: quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit, vnde potest esse aliquod medium inter bonum, & malum.

Ad secundum dicendum, quod omne obiectum, vel finis, habet aliquam bonitatem, vel malitiam saltem naturalem: non tamen semper importat bonitatem, vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, vt dictum est: & hæc nunc agitur. *In corp. ar.*

Ad

Ad tertium dicendum, quod non quicquid habet actus, pertinet ad speciem eius: unde etsi in ratione suæ speciei non contineatur quicquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus: sicut homo secundum suam speciem, neque virtuosus, neque vitiosus.

Conclusio est, *Aliquis actus est indifferens secundum speciem suam.*

ARTICVLVS IX.

Vtrum aliquis actus sit indifferens secundum indiuiduum.

2. dist. 40. ar. 5. co. & 4. d. 26. q. 1. ar. 4 co. Et mal. q. 2. art. 5.



AD nonum sic proceditur. Videtur, quod aliquis actus secundum indiuiduū sit indifferens: nulla enim species est, quæ sub se non contineat, vel continere possit aliquod indiuiduum, sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, vt dictum est: ergo videtur, quod aliquis actus indiuidualis potest esse indifferens. Art. præce.

Præterea. Ex indiuidualibus actibus causantur habitus conformes ipsis: vt dicitur in 2. Ethic. sed aliquis habitus est indifferens, dicit enim Philosophus in 4. Ethicorum de quibusdam, sicut de placidis, & prodigis, quod non sunt mali: & tamen constat, quod non sunt boni, cum recedant à virtute: & sic sunt indifferentes secundum habitum: ergo aliqui actus indiuiduales sunt indifferentes. Lib. 2. Eth. cap. 1. et 2. tom. 5. Li 4. Ethi. c. 1. a med. & ca 2. in fi. & c. 6. simul to. 5.

Præterea. Bonum morale pertinet ad virtutē, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque, quod homo, actum, qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitij, vel virtutis: ergo contingit aliquem actum indiuidualem esse indifferentem.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in quadam homilia. Otiosum verbum est quod vtilitate rectitudinis, aut ratione iustæ necessitatis, aut piæ vtilitatis caret: sed verbum otiosum est malum: quia de eo reddent homines rationem in die iudicij, vt dicitur Matth. 12. Si autem non caret ratione iustæ necessitatis, aut piæ vtilitatis, est bonum, aut malum, pari ergo ratione, & quilibet alius actus, vel est bonus, vel malus: nullus ergo indiuidualis actus est indifferens. Lib. 7. moral. ca. 25. ante med. ad hæc, & hom. 16. in euāg. in fi.

Respondeo dicendum, quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus, vel malus in indiuiduo consideratus: & hoc ideo, quia actus moralis, sicut dictum est, non solum habet bonitatem ex obiecto, a quo habet speciem, sed etiam ex circumstantijs, quæ sunt quasi quædam accidentia: sicut aliquid conuenit indiuiduo hominis secundum accidentia indiuidualia, quod non conuenit homini secundum rationem speciei. & oportet, quod quilibet indiuidualis actus habeat aliquam circunstantiam, per quam trahatur ad bonum, uel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus à ratione deliberatiua procedens, si non sit ad debitū finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, vt habet rationem mali, si vero ordinetur ad debitum finem, conuenit cum ordine rationis, vnde habet rationem boni: necesse est autem, quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem: vnde necesse est, omnem actum hominis à deliberatiua ratione procedentem, in indiuiduo consideratum, bonum esse, vel malum. Si autem non procedit à ratione deliberatiua, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel mouet manum, aut lapidem) talis actus non est, proprie loquendo, moralis, vel humanus, cum hoc habeat actus à ratione: & sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens. Art. 3.

Ad primum ergo dicendum quod aliquem actū esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter. Vno modo sic, quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens: & sic procedit ratio, sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens: non enim est aliquod obiectum humani actus, quod nō possit ordinari, vel ad malum, vel ad bonum per finem, vel circunstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus, vel malus: vnde per aliquid aliud potest fieri bonus, vel malus, sicut homo non habet ex sua specie, quod sit albus, vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus, aut niger. potest enim albedo, vel nigredo superuenire homini aliunde, quàm à principijs speciei.

Ad secundum dicendum, quod Philosoph. dicit illum esse malum proprie, qui est alijs hominibus nociuus, & secundum hoc dicit, prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet, nisi sibi ipsi. & similiter de omnibus alijs qui non sunt proximis nociui. Nos autem hoc dicimus malum communiter, omne quod est rationi rectę repugnans, & secundum hoc omnis indiuidualis actus est bonus, vel malus, vt dictum est. locis in ... citatis.

Ad tertium dicendū, quod omnis finis à ratione deliberatiua intentus pertinet ad bonū alicuius virtutis, uel vitij, nam hoc ipsum, quod aliquis agit ordinate ad sustentationem, vel quietem sui corporis, ad bonū virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis: & idem patet in alijs. in corp ar.

Conclusio est, *Nullus actus humanus est indifferens secundum indiuiduum.* Circa literam horum articulorum nihil video peculiari notatione dignum: omnia enim facile intelliguntur, tametsi doctrina vtriusque articuli satis difficilis sit, ea vero sequenti disputatione examinabitur. Conclusio.

An aliqua actio humana indiuidua, & singularis sit indifferens.

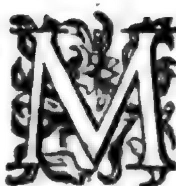
DISPVT. LII.

Nullam actionem humanam singularem esse posse indifferentem, S.Tho.& alij senserunt.cap.1.
Aliquam actionem humanam singularem posse esse indifferentem, varie ab alijs probatur. cap.2.
Explicata præcedens sententia secundum Alexandrum, & Bonauenturam, ex Hieronymo Nazianzeno, & alijs confirmatur.cap.3.
Ratio efficax pro eadem sententia ducta ex principijs contraria.cap.4.
Altera ratio petita ab exemplis pro eadem sententia.c.5.
Diluuntur argumenta prioris sententia.c.6.

Nullam actionem humanam singularem esse posse indifferentem S.Thom. & alij senserunt.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*



Ateries vtriusque articuli in hac disputatione simul examinabitur: nam si de actione singulari recte constiterit esse posse indifferentem in genere moris, aut non esse, facile inde deducere poterimus, vtrum possit esse aliqua humana actio secúdum speciem suam indifferens, an non. In controuersia autem proposita indubitatum est apud omnes, multas nostras actiones non deliberatas etiam singulares manere in nobis indifferentes, hoc est, absque vlla bonitate, & malitia moris (hoc enim vocamus indifferens) ob defectum libertatis, & considerationis, quæ necessario requiruntur, vt actio sit capax bonitatis, & malitiæ. Difficultas vero inter Doctores solum est de actione humana, & deliberata ex sufficienti cōsideratione, an possit esse aliqua singularis actio nec bona, nec mala. In qua quidem controuersia duæ sunt omnino contrariæ Scholasticorum, & Patrum sententiæ.

2 *Prima sententia docet, nō posse dari actione indifferentem, in singulari.*

Prior est non posse esse aliquam actionem humanā hoc modo indifferentem, sed necessarium esse quamlibet esse bonam, aut malam. Huius sententiæ est S. Thom. Caietanus, Conradus, & recentiores Thomistæ in hoc articulo, Albertus in secundum dist.40.artic.4. Aegidius quæst.2. art.3. Ricardus art.2.quæst.3. Durand.q.1. Capreolus q.1.art.1.concl.1. Maior d.41. quæst.2.concl.5. tametsi Aegid. & Ricard. oppositam quoque probabilem reputent. Fauet etiam huic sententię Greg. in 2.d.28.quæst.vnica, vbi docet, ad hoc, vt opus aliquod humanum sit bonum, non satis esse, si fiat propter honestatem virtutis, sed necesse esse, vt fiat propter Deum vltimum finem, vel actu relatum ad Deum, vel habitu ex præcedenti voluntate. Cumque ipse Greg. in 2.dist.1.quæst.1.art.1. existimet non esse actum medium inter fruitionem, & vsum, vt vidimus disput.32.c.1. sequitur, in eius sententia nullum esse actum medium inter bonum, & malum. Nam, vel homo refert creaturam in Deum, & ita vtitur illa, & efficit opus studiosum, aut non refert vllo modo ex illis duob. & sic fruitur creatura, & peccat, frui enim
August. vtendis peruersitas est, vt ibidem ex Aug. retulimus. Omisso autem hoc fundamento Gregorij, de quo fusius tractabitur infra disput.191.cap.4. alio modo, nūc
3 confirmanda est hæc sententia, supposita communi doctrina de actione bona morali contra Gregorium, nempe sufficere ad bonitatem actionis moralis fieri propter honestatem virtutis apprehensam in obiecto cum debitis circunstantijs, etiamsi non referatur actu in Deum ex præsenti voluntate, nec habitu ex præterita.

Prima autem ratio sit huiusmodi. Si aliqua actio *Prima rō.*
maneret indifferēs in indiuiduo, esset illa, quę ex obiecto, & specie sua indifferens est, vt deambulare, leuare festucam, hæc autem manere non potest indifferens, sed necessario fieri debet bona, aut mala, bona quidem si ei opponitur bonus finis, mala auté si finis malus, aut si nullus finis alius ei apponatur, sed fiat tantum gratia sui. Nam, quotiescunque homo operatur ex deliberatione, debet operari secundum quod homo est, ac proinde secundum rationem, & secundum virtutem; debet igitur operari ex honesto fine.

Secunda ratio, Si homo, cum operatur, non deberet *Secunda ratio.*
operari secundum rationem, & ad hoc apponere finē secundum virtutem operi ex se indifferenti, nullum esset verbum otiosum: nam, verbū otiosum est, quod caret honesto fine, etiamsi alias ex obiecto malū non sit. Porro autem verbum otiosum illud esse, quod caret honesto fine, etiam si alias ex se indifferens sit, confirmari potest doctrina Patrum. Basilius in regulis *Basilius.*
breuioribus interrogatione 23. quærit, quodnam sit otiosum verbum, & respondet, *Omne verbum, quod ad propositum in Domino vsum non facit, otiosum est.*
Gregorius etiam 7.moral. cap.18. alias 25. & 3. parte *Gregor.*
Pastoralis admonitione 15. & homil. 6. in euangelia inquit, otiosum verbum esse, quod iusta necessitate, aut vtilitate caret. Ergo ex eo solum, quod caret debito fine, verbum alioquin ex se indifferens, redditur 4
otiosum: Et Bernardus sermone de triplici custodia *Bernard.*
verbum otiosum definit hoc modo. *Quod nullam habet rationabilem causam.* Et Origen. homil. 1. in Psalm.38. *Origenes.*
satis post initium, *Otiosus autem sermo* (inquit) *est, qui neque boni, neque mali aliquid agit.* Hier. in illud Mat- *Hieron.*
thæi 12. *Dico autem vobis, quoniam de omni verbo otioso,* eodem modo definit his verbis. *Otiosum verbum est, quod sine vtilitate, & loquentis dicitur, & audientis, si omissis serijs, de rebus friuolis loquamur, & fabulas narremus.* Dixerit autem prius, *Si otiosum verbum, quod nequaquam ædificat audientes, non est absque periculo &c.* Ergo ex sententia horum Patrum verbū otiosum est, quod caret honesto fine, nēpe quod caret iusta necessitate, aut vtilitate, aut causa rationabili, aut ædificatione, & vtilitate loquentis, & audientis: hæ namq; omnes causæ videntur honesti fines. Atqui omne verbū
otiosum esse malum probari facile potest ex Matt. 12. *Matth. 12*
vbi dicitur, nos reddituros esse rationem in die iudicij de omni verbo otioso, constat autem ibi non esse reddendam rationem, nisi aut de bonis, vt præmium consequamur, aut de malis, vt puniamur: verbum autem otiosum non est bonum, vt constat, ergo est malum. Hoc ipsum ex contextu illius capitis 12. Matth. manifeste colligitur, vt enim reprehenderet Christus in Iudæis verba blaphemiæ, quæ dixerant aduersus ipsum, cum eiecisset dæmonium, adduxissetque similitu-
dinem arboris malæ, quæ non potest proferre fructus 5
bonos, subiungit, *Progenies viperarum quo modo potestis bona loqui, cum sitis mali, ex abundantia enim cordis os loquitur:* addit vero, *Dico autem vobis, quoniam omne verbum otiosum, quod loquuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicij, ex verbis enim tuis iustificaberis, & ex verbis tuis condemnaberis.* Quo loco plane ostendit Christus, reddendam esse rationem verbi otiosi, vt pro illo pœnæ luantur, id enim significat, *Ex verbis tuis condemnaberis*, vt ita ostendat multo magis de verbis blasphemiæ in filium hominis hoc eodem modo reddendam esse rationem.

Præterea hoc ipsum aperte docent Patres, qui affir-
mant eo fine reddendam esse rationem de verbo otio- *Chrysost.*
so, vt pœna luatur pro illa. Ita asseruit Chrysostom. *Euthym.*
homil.43. in Matthæum, Euthymius, & Theophyla- *Theophyl.*
stus in eundem locum, Hieronymus loco allegato, *Hieron.*
& Epi-

Hilarius. *Irenaus.* *Beda.* *Anselm.* *Ambros.* *Tertullia.* *Isidorus.* *Casarius.* *Pet. Dam.*

& Epist. 1. circa finem, & in cap. 4. ad Ephesios, & refertur 22. quęst. 5. capite *quoties*. Hilarius canone 12. in Matthæum, Irenæus lib. 4. contra Hæreses cap. 31. Beda, & Anselmus in illum locum Matthæi, Ambrosius 1. lib. officiorum cap. 1. Tertullianus lib. de Patientia, cap. 4. Isidorus lib. de norma viuendi cap. 6. & Cæsarius homil. 30. Petrus Damianus sermone secundo de vitio linguæ.

4 *Tertia rā.*

Tertia ratio pro hac sententia est, Si esset aliquis actus indifferens in indiuiduo, frequentius per actus indifferentes gigneretur in nobis habitus, nullus autem habitus indifferens in nobis gignitur, ergo nec aliquis actus in indiuiduo indifferens est.

Confirmatur testimonio expresso August.

His rationibus adde testimonium, mea quidem sententia, expressum Augustini lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione cap. 18. ante medium, vbi contra eos, qui dicebant omnem bonam voluntatem Deo esse tribuendam, quia bona voluntas esse non posset in homine, nisi homo esset, in quo bona voluntas esset, probat, non tantum hac ratione, sed etiam ob peculiarem prouidentiam Deo esse tribuendam bonam voluntatem. Scribit autem hoc modo. *Quapropter, nisi obtineamus non solum voluntatis arbitrium, quod huc, atque illuc liberum flectitur, atque in eis naturalibus bonis est, quibus, & male vti malus potest, sed etiam voluntatem bonam, qua iam in eis bonis est, quorum esse vsus non potest malus, nisi ex Deo nobis esse non posse, nescio quemadmodum defendamus, quod dictum est, Quid habes quod non accepisti? Nam, si nobis libera quadam voluntas ex Deo est, qua adhuc potest esse, vel bona, vel mala. bona vero voluntas ex nobis est, melius est id, quod a nobis, quam quod ab illo est. Quodsi absurdissime dicitur, oportet fateantur etiam bonam voluntatem nos diuinitus adipisci. quamquam voluntas mirum si possit in medio quodam consistere, vt nec bona, nec mala sit. Aut enim iustum diligimus, & bona est, & si magis diligimus, magis bona, si minus, minus bona est, aut, si omnino non diligimus, non bona est: quis vero dubitet dicere voluntatem nullo modo iustitiam diligentem non modo esse malam, sed etiam pessimam voluntatem. Si ergo voluntas, aut bona est, aut mala, & vtique malam non habemus ex Deo, restat vt bonam voluntatem habeamus ex Deo.* Quid clarius obsecro dici potuit pro hac sententia, cum Augustinus asserat, omnem voluntatem esse malam, aut bonam, nec vllam in medio esse posse, vt nec sit bona, nec mala, & malam vtique, quia peccatum sit, non esse a Deo, bonam autem a Deo esse? Quod autem dicit, mirum esse, si media illa voluntas esse possit, non est dubitantis, sed asserentis plane talem mediam voluntatem esse non posse: nam, si dari posset, mirum non esset. Hoc autem confirmant verba illa sequentia, quæ retulimus, *Quis vero dubitet, dicere voluntatem &c.* vbi aperte asserit, neminem dubitare posse, voluntatem, quæ non diligit iustitiam, esse malam: si autem aliqua esset indifferens, hæc certe esset non mala, & non diligeret iustitiam. Adde, quod dilemma illud, quod vtitur Augustinus, ad hoc plane tendit, vt probet non esse aliquam actionem hominis nisi malam, quæ sit ab homine, & non esse bonam, quæ non sit a Deo: referri etiã solet idem Augustinus in Epistola 19. ibi tamen nihil pro hac sententia docet.

5

Aliquam actionem humanam singularem posse esse indifferentem, uarie ab alijs probetur.

CAPVT II.

6 *Secunda sñia asserit posse dari actum indifferentem*

QVamquam ob auctoritatem Augustini, S. Thom. & aliorum præcedens sententia satis probabilis sit, mihi semper placuit opposita opinio, quæ asserit, interdũ accidere, vt actio aliqua singularis humana, hoc est, non ex inconsiderantia, sed deliberata, & ex sufficienti cogitatione profecta, sit indifferens, hoc est, nec bona, nec mala: quæ sane sentẽtia ex Scholasticis patronos habet Alex. 3. p. q. 35. memb. 3. Bonauent. in 2. d. 41. ar. 1. q. 3. quem ex professo inferius explicabimus, ne forte ex verbis eius aliquis decipiatur, sicut reuera recentiores nonnulli Thomistæ decepti sunt. Cum Bonauen. & Alexand. sentiunt Gab. in 2. d. 41. q. 1. ar. 2. concl. 1. Almain. tracta. 1. moral. cap. 14. in 2. dubio, Hieron. ab Angelsto cap. 8. moral. in penul. parte textus. Pro ea referri etiam potest Scotus in 2. d. 41. q. vnica, & quodlib. 18. ar. 1. eique manifeste adhæret Hieronym. cuius testimonium inferius referemus, vt prius diuersa fundamenta horum Doctorum, quibus hanc sententiam adstruere moliuntur, & verum sensum eius exponamus.

in indiuiduo, et placet auctori. Alexan. Bonauen. Gabriel. Almain. Angestus. Scotus. Hierony.

Fundamentum Scoti pro hac opinione.

Primum quidem Scotus, & Gabriel, vt prędictam opinionem confirment, supponunt, omnem actionẽ ex obiecto, & specie sua esse bonam, hoc est, virtutis, aut malam, hoc est, peccati, quod quidem nulla ratione probant, sed vt notum supponunt. Dicunt aũt actionem humanam, & deliberatam in indiuiduo, & singularem posse esse indifferentem, si versetur circa opus virtutis (vt ipsi aiunt) materialiter, hoc est, si non fiat opus virtutis propter ipsum, nempe propter honestatem virtutis, quæ est in tali obiecto. Vt, si quis det reuera eleemosynam pauperi, non tamen propter honestatem ipsius eleemosynæ. Hæc enim actio (inquiunt) non erit peccatum: quis hoc neget? nec erit virtutis: 9 quia iuxta doctrinam Arist. 2. Ethic. cap. 4. tria requiruntur, vt actio sit studiosa. Primum, vt fiat ex scientia: alterum, vt fiat ex electione, & libere: tertium, vt fiat propter ipsum. Propterea dixit Aristot. de eo, qui reddit id, quod debet, sed non ob ipsam honestatẽ iustitiæ, facere quidem iustum, sed non iuste. Hæc est mens Scoti eis in locis, quod attinet ad rationem actionis indifferentis. Neque enim solum voluit huiusmodi actionem nõ esse virtutis, quia deficiat ei facilitas, & firmitas ex habitu; sed etiam non esse bonam, eo quod non fiat propter honestatem virtutis. Et quamuis quodlib. illo 18. art. 1. appellauerit hanc actionem malam priuatione, tamen dist. illa 14. q. vnica vocat eam indifferentem, quæ non sit peccatum etiam veniale, neque actio virtutis bona.

Arist.

Impugnatur primũ.

Verum, quod attinet ad hanc partem, facile impugnari potest Scotus hac ratione, Si quis facit iustum, & non propter honestatem iustitiæ, facere debet propter aliam bonitatem finis, aut obiecti. Omnis enim voluntas, aut est finis, aut mediorum, quæ sunt ad finem. Finis autem, aut constituitur bonitate honesti, aut delectabili. Tunc igitur, aut fit iustum, vt vtile ad aliquem finem, & sic eadem erit ratio illius & finis. Præterea aut finis, & ratio mouens est honesta hone- 10 state alterius virtutis, & sic ad illam virtutem pertinebit actio, & non manebit indifferens; aut finis, seu ratio mouens in obiecto est delectabilis, & tunc, aut talis finis, seu ratio ex se facit actionem indifferentem, aut malam, aut bonam. Si facit bonam, aut malam, actio illa in indiuiduo non manebit indifferens; si autem ex se facit indifferentem, sequitur aliquam actionem ex se, & genere, aut obiecto suo esse indifferentem. Quare, præterquam quod eo modo Scotus non assignauit sufficientem regulam ad cognoscendam actionem indifferentem, quia fieri potest, vt actio, quæ facit iustum, & non iuste, sit bona, aut mala ex alio fine, aut ratione motiua obiecti, vt vidimus; non videtur consentanee loquutus, quoniam, si talis actio in indiuiduo manet indifferens, ideo est, quia ex obiecto, & genere suo indifferens est.

Secundo.

An recte docuerit Scotus actibus indifferentibus generari habitum.

Præterea, quod ait in 2. distinct. 41. quæst. 1. ad 2. his actionibus indifferentibus generari habitum indifferentem, qui inclinat ad bonum honestum, non tamen vt bonum honestum, neque vt malum est, videtur contrarium suæ ipsius doctrinæ, qui in eadem quæstione docuerat habitum virtutis iustitiæ generari ex actibus iustis nondum iuste factis. Verum tamen, si attente legatur, sibi non est contrarius, cum enim 11 ait

ait, ex actibus iustis, & non iuste factis generari habitum virtutis, per actus iustos, & non iuste factos, intelligit eos, qui, licet fiant propter honestatem virtutis, non fiunt ex firmitate animi, & facilitate, quæ requiritur inter alias cōditiones, vt actio sit virtutis studiose facta. At vero, cum dicitur actibus iustis, & non iuste factis generari habitum indifferentem, per actus iustos, & non iuste factos intelligit eos, qui non fiunt propter honestatem virtutis, quos putat manere indifferentes in indiuiduo, ita vt neque sint boni, neque mali: in quo consentanee ipse loquitur.

Aliqui asserunt Scotum contraria docuisse. Cæterum obiter quoque notandum est circa doctrinam Scoti, quam Caietanus, & recentiores in his articulis immerito arguunt contradictionis, non recte fuisse ab eis intellectam. Inquit ergo in eo quodlibeto actum illum, quē dixit esse indifferentem, esse malum; quæ duo secum pugnare videntur; nam si actio indifferens est, mala non est, & contra. Verū hanc doctrinam, ita recte ipse explicat, vt nulla in ea sit contradictio. Notat enim actionem aliquā dupliciter posse esse malam: primū contrarie, quia opponitur ei aliquid contra rationem: deinde priuatiue tantū, quando nihil habet contrarium rectę rationi, caret tamē aliquo, quod posset habere secundum rectam rationem, quam distinctionem malitiæ fatetur ipse sumpsisse ex

12 *Boethius.* Boethio in caput de qualitate, in prædicamentis. Rursus inquit, malitiam actionis humanæ in vniuersum duplicem esse; alteram ex genere, hoc est, ex obiecto, alteram ex circunstantijs. Inquit ergo, si actio humana consideretur ex genere, hoc est, ex obiecto suo, nullam esse indifferentem, nempe mediam inter bonam, & malam, sed oēm actionem ex obiecto esse bonam, aut malā: nam actio debet habere obiectum aliquod, obiectum autem actionis non potest non esse, aut consonum rectæ rationi, aut cōtrarium, seu disconueniēs. Et hac ratione negat actionem indifferentem secundū speciem ex obiecto suo, & ait, in obiecto malo conuenire simul malitiā contrarie, & priuatiuē: at vero malitiam ex circunstantijs posse accidere contrarie, et priuatiue, ita vt nunquam simul confundantur, sicut confunduntur in obiecto. Nam potest esse actus malus ex circunstantijs, quia apponitur ei circunstantia contraria rationi, aut quia deficit circunstantia necessaria, vt sit actus bonus, nempe finis, vel aliquid huiusmodi. Cæterum actionem, cui deest finis, vel circunstantia, cum alias non sit mala ex obiecto suo, appellat malam, non quia sit peccatum, sed quia desit illi aliquid, quod si haberet, esset bona: fatetur tamen manere indifferentem in indiuiduo, hoc est, sine bonitate, & malitia morali. Ex quo constat re ipsa Scotū non docuisse contraria, tametsi modus loquendi ipsius, qui non tam proprius videtur, aliquam contradictionem indicare videatur.

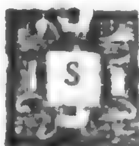
Fundamentū Almaini pro hac sententia. Greg. Ari. Alio modo eandem sententiam confirmat Almainus. existimat enim cū Gregorio Ariminensi, ad hoc, vt aliqua actio humana sit bona, non sufficere obiectum bonum, & alias secundum virtutem, sed necessarium quoque esse referri in Deum actu, hoc est, volūtate aliqua præsenti vel habitu, hoc est, voluntate aliqua præterita. ex quo principio ita colligit, Actio, qua

13 quis vult dare eleemosynam, si actu, vel habitu referatur in Deum, vt reuera accidere potest, non est actio bona, vt constat ex fundamento iacto, nec est mala, quia, nec est de obiecto prohibito, nec habet circunstātiam malam, aut vllo modo prohibitam, ergo manet indifferens. Porro autem accidere posse, vt talis actio, nec actu, nec habitu referatur in Deum, eo modo, & sensu, quo Almainus, & Gregorius contendunt, manifestum est; quia accidere potest, vt nec referatur talis actio in Deum voluntate præsenti, nec voluntate præterita.

Exploditur. Verum ratio Almaini falso nititur fundamento, vt fusius ostendemus disput. 191. c. 4. nam, si mouetur voluntas in opus morale honestum ob honestatē ipsam virtutis, videtur talis actio sufficiēter honesta, & secūdum virtutē, si nulla adsit circunstātia contra rōnem: quodsi ipsa honestas in obiecto nō mouet, tunc eadē ratio contra Almain. pugnabit, quā contra Scot. supra confecimus. Cæterum Almain. plane existimat, opus indifferens manere, etiā si fiat ob honestatē virtutis, nisi in Deū referatur, cum tā Greg. dicat tale opus malū esse. Adde, quod, si ratio Almaini alicuius esset momē- 14
ti, fere oēs actiones morales humanæ vitæ circa obiectum virtutis essent indifferentes, quando finis malus eis non apponeretur, quod est incredibile: pauci enim sunt, qui curent de illa relatione in Deum, sed ab ipsa solum honestate virtutis alliciuntur.

Explicata precedens sent. secundum Alex. & Bona. ex Hieron. Nazian. & alij confirmatur

CAPVT III.



SI prædicta opinio intelligenda esset in eo sensu, quem suis ratiomb. nobis explicauerunt Scot. & Gab. & Almai. incredibilis merito oib. fieret: sic enim innumera actionū humanarū multitudo indifferens maneret in indiuiduo, vt satis constat. Aut certe, vt contra Scot. notabamus, non possemus sufficientem aliquā regulam assignare, vt actiones indifferentes a bonis, & a malis distingueremus. Cæterum Alexan. & Bonau. ita bene prædictam sententiā confirmant, & explicant, vt ea non parū probabilis, & naturæ nostræ imbecillitati cōsentanea merito censeri possit: in eius asit cōfirmationem, qua prædicti Doctores vtuntur, quædam præmittenda sunt.

Primū notandum. Primum est, absque controuersia esse, fieri posse aliquod opus indifferens, hoc est, nec bonum, nec malū moraliter, si fiat absque deliberatione rationis, vt fricare barbam, aut manus. Hoc autem verum est, non 15
solum si opus erat ex obiecto indifferens, sed etiamsi alias ex obiecto opus esset malum, aut bonum: neque oppositum docuit Durandus in secundum, dist. 40. q. 1. num. 8. vt nonnulli recentiores ei falso imputant: ibi enim solum docuit fricare barbam non esse opus indifferens, etiamsi fiat ex imaginatione sine deliberatione rationis. Addit tamen, *Si potuit a ratione praueniri*: tunc enim putat esse actum humanum, & non manere indifferentem, iuxta sententiam, quam primo capite ex ipso retulimus.

Secūdo obseruandū. Secundo supponēdum est, etiamsi opinio prior esset vera, omnes, qui illam sequuntur, debere concedere, fieri posse opus indifferens, nec bonum, nec malum ex opinione probabili, si quis credat cum Doctoribus posterioris sententiæ posse quidem esse opus indifferens in indiuiduo: nam licet alias, secundum veriorem sententiam opus illud factum nō ob alium finem esset malum, factum tamē eo modo excusatur a malitia, & manet indifferens, propter conscientiam probabilem. Cum vero Doctores prioris sententiæ 16
affirmant, nullum opus posse fieri indifferens in indiuiduo intelligunt ex natura rei; non propter conscientiam, aut erroneam, aut probabilem. Et eodem sensu loquuntur Doctores posterioris opinionis.

Tertio notandum. Tertio notandum est, eos, qui docent non posse fieri opus indifferens in indiuiduo, debere etiam hoc intelligere, tam in leuissima materia, quam in graui, & ita asserere debent, leuare festucam, aut fricare manus tempore frigoris esse, aut opus bonum, aut malum, nam rationes prioris sententiæ, si alicuius momenti sunt, eodem modo probant de leui, atque de graui malitia.

Proponitur iam vera sententia. Alexand. Bonauent. His præmissis posterior sententia ita explicatur, & intelligitur ab Alexandro, & Bonauentura, vt re vera sit aliquod opus, aut verbum indiuiduum factum ex deliberatione indifferens, & maneat absq; malitia, & bonitate morali, si fiat ex aliqua necessitate, & indigentia naturæ. Cum autem dicunt ex aliqua necessitate natu-

tate naturæ, non excludunt deliberationem sufficientem ad peccatum, vt recentiores nonnulli Thomistæ falso tribuunt Bonauenturæ: ille enim expresse dicit iuxta tertiam sententiam, quam ipse sequitur, in operibus deliberatis posse esse aliquam actionem indifferentem. Sed per necessitatem naturæ intelligunt id, quod verba plane sonant, nempe, vt fiat opus, aut dicatur verbum ad subleuandam aliquam naturæ indigentiam, vt exemplis manifestum fiet. Nec refert, q̃d ibidem Bonauentura dicat, ideo hæc opera esse iudicanda indifferentia, quia illa Deus, nec remunerat, nec ad culpam imputat: nam his verbis non significat dari solum actionem indifferentem, & mediam inter
17 meritum, & peccatum, sed etiam inter bonam, & malam, vt plane colligitur ex calce articuli. Nomine autem remunerationis intelligit non tantum præmium vitæ æternæ, sed etiam quamcunque remunerationem de congruo, quæ fieri solet a Deo bonis operib. etiam moralibus, factis in peccato.

Probatur auctoritate Hieron. Hanc autem sententiam hoc modo explicatam expresse tradidit nobis Hieron. in epist. ad Augustinum, quæ est 11. inter alias Augustini, & apud Hieronymum est 89. ibi enim ostendit Augustino obseruationem cæremoniarũ antiquæ legis post mortem Christi nullo tempore licuisse, quia tales sunt, vt aut salutem debeant afferre, si obseruentur, aut, si non afferant, sicut reuera post mortem Christi non attulerũt, debeant non obseruari. Atque ita inquit, non esse medium quid inter bonum, & malum cæremonias obseruare: & subiungit in hæc verba *Neque enim indifferentia sunt inter bonum, & malum, sicut philosophi disputant, bonum est continentia, malum est luxuria, inter vtrumque indifferens ambulare, digerere alui stercora, capitis naribus purgamenta proijcere, sputis reumata iacere, hoc nec bonum, nec malum est: siue enim feceris, siue non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam. Obseruare autem legis cæremonias non potest esse indifferens, sed aut bonum, aut malum est.* Hæc Hierony. quibus manifeste probat sententiam Bonauenturæ.

Quod si aliquis dicat, ex his verbis Hierony. solum sequi, esse aliqua opera indifferentia ex obiecto suo, non autem in indiuiduo; obstat quod ait Hieronym. *Siue enim feceris, siue non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam.* Iuxta sententiam autem priorem, quæ concedit opera indifferentia secundum speciem, non tamen in indiuiduo, de illis operibus indifferentibus
18 secundum speciem nemo dixerit, *Siue illa feceris, siue non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam.* Nam, licet concedat quis deambulare ex se esse opus indifferens, tamẽ dicere debet, si quis deambulet, non põt non aut mal , aut bene deambulare, quia iam indiuiduum opus exercet, ac proinde non erit medium, & indifferens inter bonum, & malum, iuxta prædictam sententiam. Cum igitur Hieron. ait, *Siue feceris, siue non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam,* plane admittit oppositam sententiam, quæ opus indifferens in indiuiduo concedit. Ego sane non video quomodo Hieronymo responderi possit: neque enim id ex sententia tantum Philosophorũ affirmat, sed pro ea Philosophos ita sentire refert, & eorum sententiam comprobans addidit, *Bonum est continentia,* & cetera, quæ retulimus, quibus plane prædictam sententiam confirmat, & probat.

Deinde auctorit. Nazianzeni. Eandem sententiam expresse docuit Nazianzenus oratione tertia, quæ est aduersus Iulianum. §. *Ad hæc quomodo.* Vbi sic ait: *Quemadmodum enim, quisquis supplicio haud dignus est, non idem statim laudem, & prædicationem meretur, eodem modo, nec quisquis laude, & prædicatione dignus non est, idem confestim pœnam quoq; commeretur, sed Philosophia nostra, vtrumque humanarum finibus nos ipsos continere, sicque id, quod recte, & ex virtute
19 geritur, exigere debemus:* Vbi Nazianzenus concedit medium quid inter meritum pœnæ, & laudis, quod non nisi in operibus indifferentibus inueniri potest, & nostram Christianam philosophiam medium aliquod inducere inter bonũ, & malum, inter meritum pœnæ, & laudis affirmat: quæ verba in eundem sensum interpretatur Elias in eum locũ. Et vltimo addit, *Cum autem hæc sicut se habeant, faciendum deinceps nobis est, vt philosophia nostra, quæ medium aliquod inducit, & infirmitatis humanæ finibus nos ipsos continentes, ita demum, quod recte, atque ex virtute geritur, exigamus,* subiungit statim, *Ac nota medium quendam statum a magno hoc viro excipi, & admitti.* Admittunt ergo hi Patres secundum philosophiam Christianam mediũ opus inter bonum, & malum, propter naturæ imbecillitatem, vt admittit Bonauentura. Bene video Billium ibidem hos Patres ita interpretari, vt concedant medium in certis actionibus, quæ non sunt præcepti, vt qui eas prætermiserit, nec pœna, nec laude dignus sit. Mea tamen sententia Patres non de medio statu, qui est in omissione, sed in opere, loquũtur, ac proinde ex ipsorum opinione colligitur, medium opus inter bonum, & malum. Clarissime tamen auctor Hypognosticon apud Augustinum libro 3. & Gregor. hom. 27. in Euangelia hæc media opera concedunt, vt probabimus infra disput. 190. cap. 18.

Ratio efficax pro eadem sententia ducta ex principijs contraria.

CAPVT IIII.



Rationes quoque non parum efficaces pro hac sententia non desunt, quas in hoc cap. afferemus. 20 *Prima ratio.*
Prima est desumpta ex eo, quod Doct. prioris opinionis concedunt, esse nimirum actionẽ indifferentem ex sua specie, & obiecto, tametsi in indiuiduo nulla maneat indifferens. Ratio verò est huiusmodi. Nulla est natura in specie, quæ non habeat aliquod indiuiduũ, in quo ratio eius maneat, & non destruatur per contraria: cum igitur sit actio humana indifferens secundũ suam naturã, & speciem habere debet aliquod indiuiduũ, ac proinde esse poterit aliqua actio indiuidua, & singularis, quæ maneat indifferẽs. Huic rationi, quàm S. Thom. sibi obiecit art. 9. in 1. arg. respondet ipse, & Conrad. & recentiores Thomistæ, in eodẽ art. Durand. in 2. d. 40. q. 1. n. 10. dupliciter dici posse aliquã indifferentem secundũ suam speciem. Primum, vt ei positiuè conueniat esse indifferentem, & sic necessario colligi debere esse aliquã actionem singularẽ indifferentem, si aliqua secundum suam speciem positiuè indifferens est. Veluti, si aliqua est species hominis positiue, aliquis debet esse hõ singularis sub ea. Deinde inquiunt, dici posse aliquam actionem secundum indifferentem negatiue, quia secundum speciẽ considerata, non hẽt malitiam, & bonitatẽ ex obiecto, & specie, licet eã aliunde habere possit. Nam aliqua, quæ non cõueniunt rebus ex sua natura secũdum speciem, conueniunt eis aliunde: nullã tñ actionem secundũ suam naturã esse in specie indifferẽtis.

Verum hæc solutio non parũ difficilis est. Primum, quia negari non põt actionẽ aliquã esse positiue indifferentẽ ex specie, & obiecto, nã scalpere barbã, aut fricare manus ex deliberatione est actio humana, ergo sic vniuerse considerata continetur sub genere moris, ac proinde est in aliqua specie positiue, non ergo in specie boni, aut in specie mali: sic enĩ nullo modo esset indifferens, nec positiue, neque negatiue: Si autem hæc actio non esset vllo modo indifferens ex obiecto, nulla alia esse posset, quod nullus præter Scotum, & Gabrielem, vt retulimus capite 2. hactenus dixit. Restat igitur, vt sit indifferens in sua specie positiue. Deinde, etiamsi admittamus actionem scalpendi barbam esse indifferentem negatiue ex obiecto, sequitur id, quod colligere contendebamus, nẽpe etiam in indiuiduo manere debere actionem indifferentem

21 *Impugnatur primũ.*
22 *Secunda.*

rentem. Nam, si voluntas scalpendi barbam est indifferens negatiue ex hoc obiecto, aut est indifferens ex illo volito gratia sui, ob suam tantum commoditatẽ, nulla honestate in eo considerata, quę moueat, aut ex illo volito gratia alterius: alio enim modo non potest illud obiectum referri ad voluntatem: non ex illo volito propter aliud sic vniuerse, quia posset esse volitũ pp aliud, quod malum, aut bonũ esset, & ita redderet actionem bonam, aut malam. Tum etiam, quia, si non esset volitum propter aliud bonum, aut malum, eadẽ rediret difficultas: ergo tale obiectum volitum pp se, ob suam solum commoditatem absq; vlla honestate relinquit, aut facit actionem voluntatis indifferentẽ, aut negatiue, aut positiue. Idem igitur obiectum volitum in singulari, & indiuiduo relinquet, aut faciet actionẽ voluntatis singularem indifferentem, aut negatiue, aut positiue: nam, si tale obiectum sine alio fine volitum propter se relinquit, aut facit actionẽ voluntatis indifferentem, aut negatiue, aut positiue secundum speciem, nec defectus alterius finis honesti facit actionem voluntatis malam secũdum speciem, eodem modo non faciet in indiuiduo.

Instas. Respondebit fortasse aliquis, voluntatem scalpendi barbam esse indifferentem, quatenus fertur in tale obiectum, nõ propter ipsum, sed propter aliũ finem, non determinando bonum, aut malum finem, & sic

23 esse indifferentem negatiue ad bonum, & malum, veluti animal est indifferens, vt sit homo, aut equus, aut sicut subiectum, quod ex se indifferens est ad accidentia contraria hoc ipso, quod respicit rationem accidentis in vniuersum.

Occluditur. Verum hac ratione talis voluntas non esset indifferens secundum speciem suam, sed generice tantum considerata, prout respiceret finem abstractum a bono, & malo. In quem sensum non solũ Doctores prioris sententiæ concedunt actionem, & voluntatem indifferentem, sed etiam omnes. Nam actio humana quatenus abstracta a bono, & malo, ad vtrunque indifferens est. Si ergo dicimus voluntatem fricandi barbam esse indifferentem ex obiecto, & specie, debemus considerare obiectum, aut vt volitũ gratia sui, aut volitum gratia alterius finis; non quidem finis generice abstracti a bono, & malo, sed secũdum aliquam naturam specificam: nempe debemus considerare talem finem talis naturæ, & non rationem finis in vniuersum.

Effugium aliorum. Quodsi dicas deambulare non esse indifferens natura sua abstractione vniuersalis à bono, & malo, tanquam ab inferioribus, sed abstractione subiecti a bono, & malo tanquam a forma:

Praecluditur. contra hoc pugnat manifesta ratio. Nam, si hanc actionem consideremus ex suo obiecto, nec volito gratia sui, nec gratia alterius, sed tantum materialiter, & hoc solum modo dicatur indifferens, plures actiones indifferentes assignaremus, quam communiter solent assignari, nempe occidere esset actio indifferens, quod nullus hactenus dixit: nam potest fieri bene, & male, bene quidem si non fiat gratia sui, sed gratia defendendi se ipsum, aut innocentem: male autem, si fiat gratia sui, aut gratia vindictæ. Eodem modo accipere rem alienam ita nude sumptum diceretur opus indifferẽs, quia tale opus non volitum propter se, sed propter aliud, potest fieri

24 bene, & male ex varijs circunstantijs, & ex fine, & ita nullum esset opus, quod nõ diceretur ex specie, & genere suo, hoc est, ex obiecto nude sumpto indifferẽs, nisi pauca quædam, quorum materia consistit in indiuisibili, & nulla circũstantia possunt reddi bona, quale est mentiri. Cum ergo, vt homicidium, & furtum ex genere suo dicantur mala, sumi debeat obiectũ certis circunstantijs vestitum, non nudum, & obiectum ipsum considerari, vt volitum propter se, aut saltem, vt non volitum gratia alterius, eodem modo, cum dicimus voluntatem scalpendi barbam esse indifferentẽ ex obiecto, & specie sua, debemus ei obiectũ assignare non nudum, sed vestitum alijs circunstantijs, nẽpe gratia sui, aut alterius uolitum, & ita locum hẽt ratio superius facta: nam gratia alterius multa etiã opera, quæ ex genere suo dñr mala, possunt recte fieri, vt in exemplo homicidij constat, & in contrectatione rei alienæ, quæ propter instantem necessitatem redditur bona, sed, quia in his casibus variantur aliquæ circunstantiæ necessariæ ad constituendam speciem talem, & solum manet substantia actus, nõ debent dici hæc opera ex specie sua indifferentia.

Respondent alij Thomistæ huic nostræ rationi, actum quidem aliquem in specie sua esse indifferẽtem positiue, hoc ipso, quod fertur in tale obiectum gratia ipsius, tanquam in commodũ, aut delectabile, non referẽdo ad alium finem, & hunc ẽt actum manere indifferentem in indiuiduo ex seipso, nihilominus peccare illum, qui facit tale opus indiuiduũ gratia ipsius, non ordinando ad alium finem: non quia faciat tale opus, nam illud ex se indifferens est, sed quia non ordinat ad finem honestum. 25 *Solutio Thomistarum aliquorũ.*

Verum, præterquam quod hi Thomistæ, dum conantur defendere cum Doctore Sancto non posse esse opus indiuiduum indifferens, eius doctrinã aliunde apertẽ negant, cõcedentes esse aliquod opus indifferens positiue secundum speciẽ, & manere etiam indifferens in indiuiduo; effugiũ ab ipsis excogitatum inutile est. Nam, cum opus illud, quod est indifferens secundum speciem, fit gratia sui; aut, qui illud facit, peccat peccato cõmissionis, aut peccato omissionis: peccato inquam commissionis; quia facit aliquid contra rationem, omissionis; vero, quia nõ facit aliquid, quod debebat secundum rectam rõnem efficere: si peccat peccato commissionis, non alia rõne peccat, nisi quia opus illud positiue est contra rõnem hoc ipso quod est gratia sui volitum, & non ex honesto fine: sic autem opus illud propter se volitum non erit indifferẽs, etiam secundũ speciem: nam hoc ipso, quod apprehenditur secundum speciem abstractum, & volitum gratia sui, & non gratia alterius ex specie sua erit malum, aut si ita in specie consideratũ, & volitum gratia sui non est malum, nec in indiuiduo erit. Si autẽ qui facit tale opus, peccat peccato omissionis, ea solum ratione, quia non retulit in finẽ, ita vt maneat opus ipsum indifferens in indiuiduo; tunc quidẽ omissio finis non erit circunstãtia actus, vt ipsum efficiat malũ, sed erit integrũ peccatũ per se contra preceptũ affirmatiuũ, ac proinde iã manebit aliquis actus indifferens in indiuiduo, etiãsi ei coniungatur peccatũ omissionis. Quare cogunt asserere id, qđ nolũt, nẽpe posse esse aliquẽ actũ indifferentem in indiuiduo.

Adde, quod etiam hoc modo prædicta solutio secũ pugnantia docet. Nam, si est peccatũ non referre opus 62 *Secundo.* illud in finem honestum, ipsum opus nõ manebit indifferẽs in indiuiduo, quia factum gratia sui debet esse causa, vt non referatur in finem honestum: quod aũt est cã omissionis peccatum est eadem malitia omissionis, vt dispu. 95. c. 3. ostendemus. Quare, si opus illud, quia est causa omissionis, malum est, non põt manere indifferẽs, etiamsi alias ex obiecto indifferẽs sit: nam, cum opus indifferens ex obiecto fit malum ex aliqua circunstantia, vt ex circunstantia mali finis, ipsum nõ manet indifferens. Indifferentia.n. inter bonũ: & malum, de quo modo disputamus, excludit quamcunq; bonitatem, & malitiam moralem ex quacunq; cã, & per bonum, aut malum ex circunstantijs destruitur: quare, sicut nõ põt manere actus bonus, & indifferẽs, ita ẽt nec indifferens, & malus. Quo si opus illud factũ in indiuiduo malũ est, & nõ indifferens, hoc ipso quod est cã omittendi relationẽ sui in finẽ honestũ, eadem rõne non erit indifferens, sed malũ ex sua specie, & obiecto, si cõsideretur, vt volitũ gratia sui, & nõ honesti finis: quia sic ẽt consideratur, vt cã omittendi relationem in honestum finẽ. Accedit, quod si opus huiusmodi volitum gratia sui non esset malum, sed indifferens, nemo peccaret ex eo, quod tale opus non referret in finẽ honestum; nam obligatio referendi ex eo nasci dẽt, ne opus ipsum reddatur malum: si enim indifferẽs manere posset, nulla esset obligatio referendi:

di: aut sicut est obligatio referēdi illud in indiuiduo, esset etiā obligatio referendi in specie, & ita tale opus gratia sui volitum, etiam in specie non erit indifferēs. Quare aut Doctores prioris sententiæ non concedant opus ex sua specie indifferens, aut si illud concedunt, fateantur quoque illud in indiuiduo indifferēs etiam manere posse.

27 *Vltima solutio.* Postremo alij respondent, voluntatem non posse ferri in obiectum indifferens secundum speciem propter ipsum, sed in obiectum in indiuiduo, & ideo non posse dici malam voluntatem illam in obiectum secundum speciem, neque indifferentem, sed tantum in indiuiduo esse malam. *Reijcitur.* At hoc responsum friuolum est, nam, cum quærimus, qualis sit voluntas in obiectum illud indifferens secūdum se volitum in specie, non contendimus esse voluntatem aliquam re ipsa abstractam, quæ feratur in obiectum illud secundum speciem: quia volūtatis actus reipsa semper est in indiuiduo: sed voluntatem consideratam secundū speciem, circa tale obiectum, etiam secundum speciem habere rationem malæ, vel bonæ volūtatis: sicut etiā dicimus voluntatem consideratam secundum speciē, circa obiectum temperantiæ, etiam secundū speciem abstracte consideratum, esse bonam, non quia sit in 28 re talis voluntas abstracta, sed quia, ab hac, & illa abstrahitur ratio communis voluntatis, & obiecti. quam rationem dicimus esse bonam moraliter. Sic ergo voluntas abstracta ab hac, & illa circa tale obiectum indifferens propter se volitum, debet esse indifferens. Ex quo sequitur etiam debere esse in indiuiduo, vt supra inferebamus.

Altera ratio petita ab exemplis pro eadem sententia.

CAPVT V.

Ratio petita ab exemplis.



NOn solum Hieronymus auctoritate sua, & testimonio prædictam sentētentiam aperte confirmauit, verum etiam exempla nobis subministrauit, quibus non minus efficaciter eadem opinio cōfirmari potest. Exempla autem sunt, ambulare, intellige, vt homo tempore hiemis non sentiat frigus, vel quid simile, digerere alui stercora, capitis purgamenta naribus proijcere, sputis reumata iacere: quæ quidem ex deliberatione fiant, ita tamen vt homo solū hæc opera velit gratia ipsorum, hoc est, quatenus delectabilia, & commoda naturæ, nec vllam rationem honestatis consideret, sed tantum depellere aliquod malum, aut incommodum naturæ, vt frigus, reumata, & quid simile. Neque vero hæc opera ita debent in præsenti cōsiderari, vt sint vsque adeo necessaria pro vita tuenda, aut valetudine, vt in præcepto alicuius virtutis constituantur, tunc enim absque dubio facta ex affectu talis necessitatis, & virtutis honesta essent. Sed hæc opera ita accipi debent, vt sine peccato omitti possint: neq; enim semper ex præcepto debemus reumata proijcere, nec semper frigus depellere de ambulando, aut fricando manus, &c. tunc igitur hæc opera esse indiffe-

29 *Probatur aliqua opera esse indifferētia.* rentia, sic ostenditur. Hæc opera non sunt bona, nec mala, ergo sunt indifferentia. Primum non esse bona, varie probari potest: primo, quia non fiunt hæc opera ob honestatem, & bonitatem aliquam virtutis, siquidem sola ratio commoditatis, aut delectationis, aut pellendi molestiam, mouet, ergo non sunt bona: vt enim opus aliquod etiam ex obiecto bono, & honesto reuera sit bonum, oportet fieri propter ipsam honestatem virtutis, vt disp. 51. c. 3. monstratum est: quāto magis hoc erit necessarium in operibus, quæ ex obiecto suo indifferentia sunt.

Opera studiosa esse Secundo, si hæc opera essent bona, & studiosa, essent laude digna, proprium enim est operis studiosi, & boni vt sit laude dignum, teste Arist. 2. Ethicorum. *laude digna.* cap. 12. & lib. 7. ad Eudemum: atqui nemo rationis compos hæc opera vnquam laudabit. Quod enim inquit Andreas de Vega lib. 6. super concilium c. 25. circa finem, aliud requiri, vt opus sit perfectum, & laudabile, aliud vero, vt sit bonum, non videtur consentanee dictum, nec doctrinæ communi, & Aristotelis cōsonum: siquidem ratio meriti est passio bonitatis moralis in vniuersum, vt disp. 77. c. 2. dicemus, & meritū refertur ad laudem.

Tertio, si essent opera hæc studiosa, essent quidem meritoria vitæ æternæ in homine iusto, iuxta difinitionem Concilij Tridentini ses. 6. c. 16. vbi dicitur bona iustorum opera semper esse ex gratia Dei antecedente, comitante, & consequente, ita, vt nihil illis desit, quo minus meritoria sint vitę æternę. *Cōci. Trid.* Id quod intelligendum esse de operibus etiam moralibus fusius probandum est disp. 217. c. 2. quis autem dicat hæc opera in die iudicij remuneranda esse in hominibus iustis præmio æterno? Quarto si essent opera virtutis, 30 essent materia voti, & iuramenti, ridiculum autem esset tale votum, aut iuramentum implere, quo quis vouisset fricare manus, ne sentiret frigus, ergo talia opera non sunt virtutis, vt falso existimare videtur Vega loco allegato. Quare, si hæc opera in indiuiduo non manent indifferentia, ego potius existimo effici mala defectu honesti finis, quam esse studiosa. *August.* Atque Aug. qui, vt ego existimo, non vult cōcedere opus aliquod in indiuiduo indifferens vt cap. 1. vidimus, hæc opera, quæ nos in exemplum adduximus, quæque ipse appellat opera præsentis vitæ, quia fiunt pro aliqua indigentia, & sustentatione vitæ, censet, non esse opera studiosa, vt plane docet lib. 4. contra Iulianum cap. 3. vbi ait, virtutes, quæ carnalibus delectationibus, vel quibusuis commodis, & emolumentis temporalibus seruiunt, veras non esse: quod sane nō diceret de operibus studiosis ex omni morali circunstantia recte factis. Prosper etiam & ipse Augustinianus libro cōtra Collatorem c. 19. vocat hæc opera temporalis vitæ, quæ tota est damnationis, & mortis. Vita autem, quæ se exercet in bonis moralibus operibus, non recta diceretur damnationis, & mortis. Petrus Diaconus ex eadem scola libro de incarnatione c. 6. appellat occupationes humanas, a quibus liberamur per Saluatorem, vt ab eis auersi, æterna consideremus. Si autem hæc essent virtutis opera, Saluatoris nostri gratia non auerteret nos ab eis, nec ad hoc venisset, vt ab eis nos auocaret, de qua re vberius differemus dis. 190. c. 8.

Præterea nec huiusmodi opera possunt esse peccata, nisi alius malus finis, aut circunstantia ipsis addatur. 31 *Secūdo nō esse mala.* Nam si essent peccata, essent sufficiens materia cōfessionis, cui impendi posset sacramentalis absolutio: quis autem non rideret similem confessionem, nec ad absolutionem sacramentalem eam admitteret, si pœnitens solum confiteretur se deambulasse aliquantulum, vt depelleret frigus, & fricasse manus eadem de causa. Preterea purgamenta naribus purgasse, & sputis reumata proiecisse, vt purgaret naturam, quam aliquo modo oneratam sentiebat. *Euasio.* Dicunt aliqui, hæc opera esse quidem peccata, sed sufficienter explicari, si pœnitens dicat in confessione, feci inutilia opera, *Inutilis.* sicut etiam, dixi verba otiosa. Verum nos contendimus debere sigillatim, & speciatim explicari, sed posse, atque si illa solum explicentur, esse sufficientem materiam absolutionis: *Alia euasio.* dicunt præterea hanc esse materiam dubiam, & ideo non sufficere ad absolutionem, Verumtamen hi auctores male distinguūt materiam dubiam a materia, quæ est in opinione: nam materia dubia est illa, quam nullo probabili opinionis assensu credimus esse peccatum, sed animus hæret, & anceps manet in vtramque partem, non iudicans esse *Nullius est momentis.* peccatum, nec non esse. At vero materia, quæ aliqua opinione creditur esse peccatum, non est dubia materia, sed secundum opinionem probabilem determinata, quando assensu determinato, creditur esse peccatum.

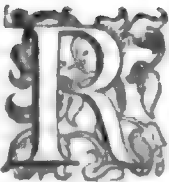
catum. Materiæ autem, quæ secundum opinionem probabilem iudicatur esse peccatum, tuto potest impendi absolutio. Restat igitur, vt hæc opera in indiuiduo maneant indifferentia, siquidem nec mala, nec bona esse possunt, vt probatum est.

32 *Obseruatio* Verum obseruandum est, hanc materiam circa quã diximus esse opera indifferẽtia in indiuiduo, aliquãdo pertinere ad aliquam virtutem, quæ ipsam moderetur, ne iam declinet in peccatum: posset enim aliquis nimius esse in his operibus, & ita peccare: quare ad virtutem pertinet hanc materiam recte moderari, ne circa illã peccatum contingat. Nam, si quis nimius esset in scalpenda barba, aut fricandis manibus, moderari deberet hoc opus aut modestia, aut temperantia, & sic de alijs. Nostra autem sententia solum intelligitur, quando hæc opera fiunt ad subleuandum aliquo modo naturam ex aliqua commoditate, quæ non excedit modum, nec necessaria est, nec in præcepto ad tuẽdam vitam, aut valetudinem, nec assumitur ex affectu honesti, sed tantum ex affectu commodi, aut delectabilis. Ex quibus non minus patet probabilitas huius sententiæ, quæ, vt vera fatear, mihi semper probabilior, & vitæ, ac necessitati humanæ magis accommodata semper visa est, ne nimij simus in condemnandis humanis operibus.

Diluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT VI.

33 *Ad auctoritatẽ Aug. respõdetur in ea fuisse opinione.*



Eliquum est, vt argumenta prioris sententiæ diluamus. Atq; in primis fatemur Augustinum pro prima sententia allegatum eam docuisse, eamque sequutos fuisse discipulos eius aliquos, vt disp. 190 c. 8. 9. & 18. videbimus. Quorum sententia, tametsi in adstruẽda gratiæ necessitate nobis maxime probetur, vt ibi videbimus, in hac tamen re, quod ita seuere dicant arbitrium nostrum vel bonum, vel malum semper operari, nobis non placet. Neque huic opinioni nostræ aduersatur Concilium Arausicanum secundum can. 22. vbi diuidens nostras actiones, peccatum, & mẽdaciũ tribuit arbitrio sine gratiæ adiutorio, veritatem autem, & iustitiam gratiæ adscribit. Nam Concilium nõ curauit, an esset opus medium, cum de hoc nulla cum hæreticis fuerit tunc, neque antea controuersia; sed omne opus bonum tribuere voluit gratię. Quare & Cãnon ille intelligi debet in materia, quæ suapte natura secundum rationem fieri debet: de indifferenti autem nihil omnino curat, vt infra disp. illa cap. 18. in fine videbimus.

34 *Diluitur prima ratio.* Iam vero ad primum argumentum oppositæ sententiæ dicimus, quoties homo operatur vt homo libere, non semper debere operari ex fine honesto propter ipsum, ac proinde has actiones, si fiant ob aliquã naturæ necessitatem absque vllo excessu, vt sup. notauimus, non esse peccata. Cũ vero dicitur in argumento, hominem debere semper operari secundum rationem, & inquantum homo est, eatenus solum verum est, quatenus debet homo nihil facere, quod rectę rationi contrarium sit: positiue autem operari secundũ rectam rationem non est necesse, tametsi, quotiescunque operatur vt homo, operetur vt rationalis, hoc est, discurrat, & exerceat opera intellectus, quæ soli naturæ rationali conueniunt, & libera etiam voluntate operetur. Debere autem hominem semper operari secundum rectam rationem, hoc est, operari opus studiosum, ita vt nõ operari studiose sit peccatum, nulla ratione probare possunt Theologi prioris opinionis.

Soluitur secunda ratio. Ad secundum fatemur esse quidem verbum otiosum, de quo reddituri simus rationem in die iudicij, tanquam de malo opere, inde tamen nihil contra posteriorem sententiam probari, & quidem, si Patrum sententias, quas c. 1. memorauimus, recte expendamus, varie de verbo otioso ipsi videntur loquuti, nullo tamen modo posteriori sententiæ aduersantur. Primo quidem Basilius in regulis breuioribus interrogat. 23. nihil fauet priori sententiæ, ait enim, *Adeo magnum est huius modi verbi periculum, vt licet genere ipso de numero bonorum sit quod dicatur, tamen nisi, ad ædificationem si dei dirigatur, nequaquam propterea quod bonum sit, liber sit a periculo, qui illud locutus sit, quippe qui videlicet ex eo, quod ad ædificationem illud non accommodauerit, cõtristasse ponitur Spiritum sanctum Dei*, hęc Basilius. Ex quibus cõstat, verbum otiosum alio modo ab eo vsurpari, quam a Theologis prioris opinionis, nam ipse verbum otiosum appellat etiam illud, quod est de genere bonorum, & ex se bonum est, si tamen non prosit alijs ad ædificationem. Theologi autem prioris sententiæ nullum verbum ex suo genere bonum dicunt fieri posse otiosum, quamuis fieri possit malũ ex prauo fine, aut circunstantia. Quare aut Basil. loquitur de verbo, quod cum alias sit de genere bonorum, quia tamen cedit in detrimentum spirituale aliorum, efficitur malum: & hac ratione dixit fieri malum, quia non est accommodatum aliorum ædificationi, sed potius damnum aliquod infert: hoc autem modo verbum quidem otiosum malum est, & reddenda est ratio in die iudicij de illo ad pœnam: verum in hoc sensu prior opinio non contendit esse aliquod verbum otiosum; inquit enim verbum otiosum esse, quod est ex suo genere indifferens: sed quia non refertur in honestum finem, redditur malum. Aut loquitur Basil. de verbo etiam bono, quod nulla ratione redditur malũ ex fine, aut circunstantia, & hoc modo, cum concedat esse illud de genere bonorum, necessario debet ita intelligi, vt loquatur de illo, prout decet religiosos, quorum vita, & instituti ratio postulat, vt ad perfectionẽ contendant, atque adeo non solum decet religiosos loqui ad alios verba, quæ sunt de genere bonorum, sed etiam ad profectum spiritualem aliorum pertinẽtia. Dixit autem Basil. his verbis contristari Spiritum sanctum, non quod sint peccata, sed quod minus perfecta sint, quam institutum religiosæ vitæ postulat. Nam, quemadmodum dicit S. Tho. lectione 10. in c. 4. ad Ephesios peccatis mortalibus contristari Spiritum sanctum, quia per tale peccatum a nobis recedit, eodẽ modo dici potest contristari Spiritum sanctum verbo minus bono, non quia simpliciter recedat a nobis, sed quia non inhabitat in nobis secundum plenitudinem, quam institutum religionis exposcit. De hoc autem verbo non dicit Basilius reddituros nos rationem in die iudicij: inquit autem eum, qui tale verbũ loquutus est, non esse liberum a periculo, non quia sit ei peccatum, sed quia, vt dixi, non proficit in vita spirituali, prout institutum religionis postulat. Quare ex Basilio nihil probare possunt Doctores prioris sententiæ.

35 *Quo sensu Chrysost. locutus fuerit de verbo otioso.* Secundo Chrysostomus explicans locum illum Matthæi 12. quem supra cap. 2. retulimus, inquit otiosum verbum esse, quod mendax est, & calumniam habet, refert tamen aliorum sententiam, qui dicũt otiosum verbum esse, quod vanum est, & risum mouet, turbe, vel inuerecundum, quam quidem interpretationem ipse non improbat. Vtroque autem modo vsurpant verbum otiosum Theophyl. & Euthy. in eum locum Matth. hæc vero posterior definitio verbi otiosi, quatenus comprehendit verbum vanum, & quod risum mouet, priori sententiæ fauere videtur.

37 *Tandem alia acceptio verbi otiosi.* Tertio hoc eodem modo definire videtur otiosum verbum Origenes, Hierony. Bernar. & Greg. allegati a nobis pro priori sententia in 1. cap. nam aut dicitur verbum otiosum esse, quod neque boni, neque mali aliquid agit, vt ait Origenes, & quod est absq; vtilitate audientis, aut loquentis, aut quod non ædificat audientes, vt dicit Hieronymus, aut quod est sine rationabili causa, vt inquit Bernardus, aut quod caret iusta necessitate, aut vtilitate, vt loquitur Gregorius. Hi

autem

autem videntur prædictæ sententiæ fauere, quatenus asserere quoque videntur, opus alias ex se nec bonũ, nec malum, ex defectu honesti finis effici otiosum.

38 *Patres non facere priori opinioni.* Veruntamen neque hi Patres priori opinioni fauent, primum quidem cõcedimus cum Origene otiosum verbum esse, quod nec boni, nec aliquid mali agit, hoc est, quod non est causa boni, aut mali operis, sic enim intelligit Origenes. Concedimus etiam verbum otiosum esse, quod est absque vtilitate audiẽtis, aut loquentis, aut quod non ædificat audientes, aut quod est sine rationabili causa, aut quod est sine iusta vtilitate, aut necessitate: hinc tamen non sequitur non esse verbum aliquod indifferens, quod non debeat dici otiosum. Nam, si qui Patres ex allegatis postulare videntur honestum finem ad proximi ędificationem, & id intelligant per vtilitatem, aut per rationabilem causam, loquuntur plane de verbis, quibus in cõuictu quotidiano familiariter vtimur cum alijs: in his enim facile fit otiosum verbum, si careat honesto fine, vt in enarrandis gestis, aut fabulis. Nam verba sunt instrumẽta, quibus humanus conuictus conseruari debet: his autem nobis vti non licet sine fructu aliquo spirituali, vel nostro, vel aliorum. Ob id tamen non negant Patres allegati, posse quoque verba deseruire ad vtilitatem, & commoditatem aliquam temporalem, qua naturę imbecillitati aliquo modo succurratur. Nã si tempore hiemis nimium frigoris sentiretur, & aliquis colloqueretur cum alio, etiam de negotijs alias honestis, ipsumque inuitaret vt deambularent simul, & ita frigus depelleret, tantum motus hac commoditate, quam dixi, nemo assereret hoc verbum esse otiosum, neque etiam diceret esse verbum studiosum, neque carere rationabili causa, aut iusta vtilitate. Non dico rationabilem causam, aut iustam vtilitatem, honestam aliquam causam, sed talem, qualem natura ipsa aliquo modo exigere videtur. Quod si ob commoditatem aliquam naturæ, vt diximus, non dicatur verbum,

39 tũc quidem fateor debere habere causam rationabilem, & iustam necessitatem, aut vtilitatem, nempe honestam, & in hoc tantum casu loquutos fuisse Patres, qui honestum finem in ædificationem proximorum dicunt esse necessarium, ne verbum sit otiosum. Multa quoque alia exẽpla possemus adducere, in quibus sine honesto fine verbum non est otiosum, eo quod fiat ob aliquam indigentiam naturæ, iuxta superius notatam, si quis moneat alium, vt emundet vestem, vt tollat pulicem, aut alia huiusmodi, nec iustitiam habebit, nec iniustitiam, & hæc satis de secunda ratione.

Soluitur tertia ratio. Ad tertiam respondet Scotus in 2. d. 41. q. vnic. ad 2. ex actibus indifferentibus, quos ille concedit, generari etiam habitum indifferentem circa bonum opus virtutis, non tamen secundum modum illius, hoc est, nõ ex motiuo honestatis illius virtutis. Et quidem ego non video, quidnam incommodi sequatur, si concedamus habitus aliquos indifferentes ad opera indifferẽtia. Quod si verum esset, vt contendit Scotus, & Gabr. opera virtutum posse esse indifferentia, quando fiunt non ex honestate virtutis, sed alio modo, consequenter dicendum esset esse habitus indifferentes, vt illi cõtendunt, circa talia opera. Verum, quia, vt diximus, hæc opera non redduntur indifferentia eo modo, quo ipsi putarunt, ideo circa illa non sunt concedendi habitus indifferentes. Quia vero nos concedimus solum opera indifferentia, quæ fiant, vt succurratur alicui indigentiæ naturæ, & ad hoc naturaliter inclinamur, nõ

40 videtur necessario concedendus habitus. Nihilominus cum interdum aliqua maior promptitudo in nobis sentiatur ad hæc opera ex nimio vsu, concedere etiam aliquem habitum, non est aliquod in commodũ.

Ex his omnibus facile quisque conijcere poterit, an hæc posterior opinio probabilis sit, & doctrinæ Patrum nullo modo contraria, quam, licet nõ omnes in scholis sequantur, in praxi tamen non dubito multos etiam appositæ sententiæ eam amplecti, cum non iudicant esse peccata innumera opera ex ijs, quæ fiunt ex hac indigentia naturæ.

ARTICVLVS X.

Vtrum aliqua circunstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali.



AD decimum sic proceditur. Videtur, quod circunstantia non possit constituere aliquam speciem boni, vel mali actus: species enim actus est ex obiecto. Sed circunstantiæ differunt ab obiecto: ergo circunstantiæ non dant speciem actus. *Sup. ar. 5. ad 4. & infra ar. 11. 10. et q. 73. ar. 7. cor. et ad 1. & 2. d 36. ar 5. cor. & 4. disp. 16. q. 3. a. 2. q. 3. cor. & d. 41. ar. 4. q. 1. cor.*

Præterea, Circunstantiæ comparãtur ad actum moralem, sicut accidentia eius, vt dictum est. Sed accidens non constituit speciem: ergo circustantia non constituit aliquam speciem boni, vel mali.

Præterea. Vnius rei non sunt plures species: vnius autem actus sunt plures circunstantiæ: ergo circunstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni, vel mali. *Et mal. q. 2. art 6. per to & ar q. cã & q. 7. art. 4. cor. 5 art. 1.*

Sed contra, Locus est circunstantia quædam: sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali: furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium: ergo circunstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni, vel mali.

Respondeo dicendum, quod sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt à ratione conceptæ, sicut ex supra dictis patet. Quia vero natura determinata est ad vnum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est peruenire ad aliquam vltimam formã, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit, & inde est, quod in rebus naturalibus, quod est accidens alicui rei, non potest accipi, vt differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid vnum, sed quolibet dato, potest vlterius procedere, & id eo, quod in actu vno accipitur vt circunstantia superaddita obiecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi ratione ordinãte, vt principalis conditio obiecti determinantis speciem actus: sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti, & si consideretur super hoc ratio loci, vel temporis, se habebit in ratione circunstantiæ: sed quia ratio etiam de loco, vel de tempore, & alijs huiusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa obiectum accipi, vt contrariam ordini rationis: puta, quod ratio ordinat iniuriam non esse faciendam loco sacro, vnde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis, & ideo locus, qui prius considerabatur, vt circunstantia, nunc consideratur, vt principalis conditio obiecti rationi repugnans, & per hũc *art 5.*

modum

modum quandocunque aliqua circunstantia respicit specialem ordinem rationis vel pro, vel contra oportet, quod circunstantia det speciem actui morali vel bono, vel malo.

Ad primum ergo dicendum, quod circunstãtia, secundum quod dat speciem actui, consideratur vt quædam conditio obiecti (sicut dictum est) & quasi quædam specifica differentia eius.

In corpo.

Ad secundum dicendum, quod circunstantia manens in ratione circunstantiæ, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem: sed inquantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis circunstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali, cum non quælibet circunstantia importet aliquam consonantiam, vel dissonantiam ad rationem, vnde non oportet, licet sint multæ circunstantiæ vnius actus, quod vnus actus sit in pluribus speciebus, licet etiam non sit inconueniens, quod vnus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, vt dictum est.

ar. 7. ad 1. & q. 1. ar. 3. ad 3.

Notatio circa Articulum.

Conclusio est, *Circunstantia, quæ habet specialem ordinem conformitatis, aut difformitatis ad rationem, constituit actum in specie boni, aut mali.* Circa hanc conclusionem, & doctrinam articuli notat Conradus, data opera S. Thomam non dixisse circunstantiam, quæ habet specialem ordinem ad rationem, cõstituere actũ in specie, quia iam dixerat articulo 7. actum speciem sumere ab obiecto: & ar. 6. dixerat finem habere rationem obiecti tribuentis speciem actui interiori; sed tãtum dixisse circunstantiam, quæ habet specialem ordinem ad rationem, constituere actum in specie boni aut mali, hoc est in alia noua specie boni, aut mali; quare distinguit Conradus hæc duo, & constituere actum in specie, & cõstituere eum in specie boni, aut mali, & inquit, circunstantiam constituere actum in specie boni, & mali, sed non cõstituere speciem actus.

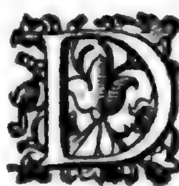
Ego vero existimo, hæc duo absque fundamento distingui. Nam constituere speciem actus, idem est, quod constituere speciem moralem, de hac enim nũc disputamus: species autem actus moralis, aut est species boni, aut mali, aut indifferentis, ergo circunstantia, quæ constituit speciem boni, & mali, constituit etiam speciem actus moralis. An vero circunstantia ita constituat nouam speciem, vt tollat priorem, & vtrum aliquando cõstituat primam speciem, an non, inferius videbimus.

De circunstantia tribuente speciem boni, aut mali.

DISPVTAT. LIII.

Circunstantia, quæ tribuit nouam speciem moris, quodam modo transit in rationem obiecti, quodam modo habet rationem circunstantiæ.

CAPVT I.



Duobus modis circunstantia tribuit speciem boni, & mali actioni. Primum, cum addit nouam speciem boni, aut mali, actioni habenti, & retinenti aliam speciem boni, aut mali, ex obiecto; deinde non addendo nouam, sed tribuendo primam, quia facit actionem ita malam, vt aliunde non habeat malitiam: imo vero aliunde aut bona esset, aut indifferẽs. De priori modo in hoc capite disserendum est, de posteriori vero in sequenti. 1

1 Circunstantia, alia tribuit primã speciẽ, alia addit nouam

Circa priorem autem modum difficultas statim se offert ex ipsa definitione circunstantiæ, in sententia Scolasticorum, quam retulimus disputatione 30. capite 1. est enim, vt ipsi existimant, circunstantia accidẽs humanæ actionis; id autem, quod constituit speciem actionis, non videtur vt accidens ad actionem pertinere. Et hæc videtur sententia S Thomæ in hoc articulo in corpore, & ad secundum, vbi, inquit circunstantiam, quæ manet circunstantia, non tribuere speciem, sed eam, quæ tribuit speciem, transire in rationem obiecti.

Prima sententia docet circunstantiam si non transeat in rationẽ obiecti non tribuere speciem nouã.

Probatur ex d. Tho.

Nihilominus verissimum est, nec doctrinæ Sancti Thomæ vllo modo contrarium, circunstantiam, quæ addit nouam speciem supra alteram, quam aliunde actio habet, manere sub vera ratione circunstantiæ, non respectu speciei, quam tribuit, sed respectu alterius. Itaque hæc circunstantia comparata cum specie morali, quam tribuit, habet rationem, aut conditionẽ obiecti, hoc est, habet rationem per se pertinentem ad speciem, quæ communiter dicitur sumi ex obiecto: comparata autem cum alia spacie, quæ est in eodem actu, potest habere rationem circunstantiæ accidentariæ. Quemadmodum in homicidio clerici, aut alterius hominis in loco sacro, persona sacra, quæ occiditur aut locus sacer tribuit speciem sacrilegij supra speciẽ homicidij, quam actio illa aliunde habebat: & ita persona sacra, aut locus sacer est circunstantia homicidij, non tantum sacrilegij: nam, si comparetur cum sacrilegio, potius habet conditionem obiecti. 2

Secunda sententia verior docet circunstantiam posse tribuere nouã speciẽ, etiamsi nõ sit obiectũ eius, cuius est circunstantia.

Exempla.

Probatur ratione

Hæc autem sententia probatur hac ratione. Si circunstantia, quæ tribuit nouam speciem additam alteri, non esset circunstantia respectu illius speciei, cui additur, sicut si locus sacer non esset circunstantia speciei homicidij, quod sit in loco sacro, quia tribuit nouam speciem homicidij; sequeretur finem nunquam esse circunstantiam alicuius actus, in sensu Scholasticorum, hoc est, nunquam accidentarie pertinere ad malitiam, seu bonitatem actus, tam electionis, quam intentionis. Nã, vt supra ostendimus disp. 51. c. 2. & 3. tam respectu electionis, quam intentionis, finis ita habet rationem obiecti speciem tribuentis, vt nullo modo sit circunstantia. Deinde neque respectu actus exterioris finis esset circunstantia: nam illa circunstantia, quæ nec auget bonitatem, aut malitiam, neq; illam minuit, neque tribuit nouam, non potest haberationem circunstantiæ ex eo, quod non videatur ad actum pertinere, & ipsum efficere, sed cũ illo quasi comitanter se habere: finis autem, nisi tribuat nouam malitiam, non potest augere, aut minuere priorem, eodem modo, quo circunstantia, *quomodo*, auget magis, aut minuit malitiam ex obiecto. Si enim finis sit in eadem specie, in qua est medium, non potest augere malitiam medij: tunc enim medium nullam aliam habet malitiam, quam finis: vt cum quis accipit ensem, vt occidat. Restat igitur, vt finis tunc solum augeat malitiam, quando tribuit nouam; & tunc sit circunstan-

circunstantia prioris malitiæ, quod contendebamus probare. Sic ergo finis non erit circunstantia speciei, quã ipse tribuit, sed tribuens nouam speciem, erit circunstantia alterius, quam actus aliunde habet.

3 Neque vero S. Thomas oppositũ docuit, non enim absolute negauit circunstantiam manere sub ratione circunstantiæ, quando tribuit nouam speciem; sed, cũ dixit, non esse circunstantiam, imo transire in rationem, aut conditionem obiecti tribuentis speciem, intellexit, comparatione speciei, quam ipsa tribuit, ei enim comparatur, non vt circunstantia accidentaria, sed tanquam conditio substantialis obiecti, veluti locus sacer non est circunstantia sacrilegij, quod est in homicidio, sed potius conditio obiecti sacrilegij, licet sit circunstantia homicidij, nam, sicut sacrilegium accidit homicidio, ita etiam conditio obiecti sacrilegij accidit homicidio.

Nec Caietanus de ctrina tradite Neque etiam contra hanc sententiam nostrã quidquam docuit Caietanus, vt volunt recentiores nonnulli. Nam supra ar. 6. solum dixit, finem non esse circunstantiam actus interioris, quod nos etiam ibidem docuimus: in hoc autem articulo recte explicat qualitatem, & naturam circunstantiarum per analogiam ad accidentia entis naturalis. Vt enim accidentia hæc

Obseruandum. aliquando sunt formæ quædam in sua specie, sicut albedo, aliquando sunt modi quidam accidentarij, seu conditiones harum formarum, sicut magis, & minus; ita etiam in moralibus aliæ circunstantiæ sunt, quæ tribuũt nouam speciem actui, veluti formæ quædam, aliæ vero, quæ tantum augent, aut minuunt intra eandem speciem, vt modi accidentarij, sicut magis, & minus.

Cæterum, quod hactenus diximus, circunstantias, quæ tribuunt nouam speciem, manere intra rationem veræ circunstantiæ eo modo, quo a nobis explicatum est, ita debet intelligi, vt plures species, quæ in vno actu humano reperiuntur, non eodem modo semper

4 inter se comparentur. Nam, primum quidem, & frequentius ita comparantur, vt vna tantum alteri, veluti accidens ipsius, adueniat, & conditiones obiecti substantiales vnius alteri sint accidentariæ, & habeant rationem circunstantiæ, non contra: aliquando vero ita, vt vna alteri accidat, & contra. Prius quidem contingit quoties in eodem actu ita reperiuntur duæ malitiæ, vt vna sit ei primaria, & substantialis, altera veluti accidentaria, & aduentitia: quomodo autem cognosci debeat primaria, & substantialis, diximus supra ar. 7. circa solutionem 1. & nunc iterum repetemus.

Quomodo dignosci possit, quæ malitia sit in actu primaria, quæ secũdaria per modum circunstãtiæ. Primum quidem illa, quæ potest in ipso actu manere sine altera, & non contra, est prima species, & substantialis illius actus in genere moris, ei vero accidit altera, & conditio obiecti, quæ est alteri substantialis, ipsi est vere circunstantia accidentaria. Exemplum huius est in homicidio, aut percussione sacerdotis: nam species iniustitiæ potest esse sine sacrilegio, at vero species sacrilegij in personam non potest esse sine specie iniustitiæ. Porro autem speciem sacrilegij in personam diuersam esse ab specie sacrilegij in locum, & rem, cap. 3. videbimus. In adulterio similiter species contra fidem matrimonij supponit speciem fornicationis. Hac igitur regula cognoscimus primã, & substantialem malitiam. Deinde in actu interiori prima, & substantialis malitia est ex fine ipso comparatione malitiæ, quæ est ex medijs, quia, vt disput. 51. c. 2. & 3. ostendimus, tam electio, quam intentio respicit finem primarie tanquam obiectum, quod tribuit speciem, at vero respectu actus exterioris prima, & substantialis malitia est, quam opus ex se habet, comparatione eius, quam habet ex fine: nam, vt ibi diximus, finis semper est circunstantia accidẽtaria actui

5 exteriori. Quando vero vna malitia sit prior, & substantialis actui, alia vero accidentaria priori, non possumus alia certa regula comprehendere, nisi ea, quam diximus. Tunc igitur, cum vna malitia est substantialis, & primaria, obiectum, aut conditio obiecti primariæ speciei non est circunstantia secundariæ speciei, at vero conditio obiecti secundariæ speciei est circunstantia primariæ speciei: vt in exemplo allato conditio obiecti homicidij non est circunstantia sacrilegij, conditio tamen obiecti sacrilegij est circunstantia homicidij.

Ceterum interdum, licet rarius accidere potest, vt in actu sit duplex malitia secundum speciem, nec vna sit altera prior in actu, sed ex æquo vtraque afficiat actum, & tunc conditio obiecti vnius, quæ ei tribuit speciem, est circunstantia alterius, & cõtra: quia vna malitiæ species alteri accidit: exemplum est, cum quis vtitur vase sacro Ecclesiæ in profanos vsus, tunc est peccatum iniustitiæ contra voluntatem domini, dum retinetur vas illud, & fur illo vtitur, vsus enim rei alienæ contra voluntatem domini, & retentio illius idem peccatum est vsurpationis, & furti continuati; at vero vsus ille, quatenus est contra consecrationem calicis, qua ex instituto Ecclesię destinatur in sacros tantum vsus, & omnino separatur à profanis, est sacrilegij, & vna species malitiæ ex his potest esse sine alia in illo actu, & contra. Prætetea, si vera est senten- *Aliquãdo potest in actu reperiri duplex malitia, quarum qualibet sit alterius circunstantia. Exemplũ.*

tia, quam diximus supra q. 12. ar. 3. in dubitat. circa illum, posse voluntatem nostram tendere in duos fines simul, inter se non ordinatos, sed omnino diuersos, diuersis tamen actibus, sequitur posse eundem actum exteriorem, qui ex se nullam haberet malitiam, eligi vt medium ad vtrumque finem: tunc autem a duplici fine ex æquo haberet duplicem malitiam, nec vnã priorem, quam aliam, quare vna alteri accideret, & contra. 6

Neque vero S. Thom. oppositum huic nostræ sententię docuit supra q. 1. ar. 3. ad 3. & in hac q. ar. 6. ad 1. ibi enim non docuit eundem actum in genere moris solum posse habere plures species inuicem ordinatas, non autem posse habere plures species in genere etiã moris ex æquo; sed solum dixit, eundem actum in genere naturæ non posse esse in duabus speciebus sibi substantialibus. Quia vero genus moris conuenit actui in genere naturæ considerato accidentarie, concedit posse habere plures species morales, sicut eadẽ substantia plura accidentia. Has vero species morales debere esse inuicem ordinatas non dixit, neque videtur necessarium, sicut neque in eadem substantia plura accidentia, quæ ei conueniunt, omnia sunt inuicem ordinata, & exemplis iam allatis manifestum est, etiã species ipsas moris in eodem actu non semper inuicem ordinari, sed aliquando ex æquo eidem actui conuenire. *S. Thomas Oc- currit tacitæ obiectioni.* 7

Notandum tamen est, aliam esse rationem de bonitate morali in actu, & de malitia. Cum enim idem actus possit habere varias species malitiæ, ex illis vna potest alteri accidere, & ita obiectum, aut substantialis circunstantia vnius, quæ respectu illius transit in rationem obiecti, alteri speciei esse accidentariam, vt proxime dicebamus. At vero cum in eodem actu morali non possit esse duplex bonitas moralis secundum speciem, nisi in vno tantum casu, quem ibidem diximus; non poterit obiectum vnius, aut circunstantia habens rationem obiecti respectu vnius esse alteri circunstantia accidentaria, nisi in eo casu. Ratio vero, ob quam dicimus posse in eodem actu esse varias species malitiæ, non tñ varias species bonitatis, est, quia, vt circunstantia tribuat malitiã actui, nõ oportet esse expresse volitam aut ipsam circunstantiam, vt dicamus disp. 101. c. 1. aut ipsam malitiam, vt manifeste patet. Vt aũt circunstantia virtutis faciat actũ studiosum, & bonum, oportet ipsam circunstantiam esse directe volitam, & ipsam honestatem, quia, vt dicebamus disp. 13. capit. 3. actus non est studiosus, nisi fiat expresse ob ipsam honestatem virtutis. Cumque voluntas non possit ferri eodem actu in plures honestates, & motiua virtutum, nisi in vno casu, non poterit obiectum vnius speciei bonitatis esse circunstantia alterius. Casus autem, in quo potest in eodem actu esse duplex *Aliter dicendum de bonitate ac de malitia dictum est.* 8

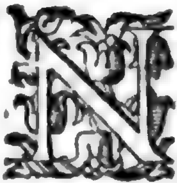
species

species bonitatis moralis est, quem diximus ibidem, quando duplex honestas virtutis per modum vnius mouere potest, vt in adoratione, qua Christus adoratur. Tunc autem vna non est substantialis, & altera accidentaria, sed vtraque æque primo conuenit actui ac proinde in hoc casu debemus dicere, motiuum vnius esse circunstantiam alterius, & contra.

Id, quod tribuit primam malitiam, non est vllo modo circunstantia.

CAPVT II.

Status difficultatis.



NOn solum id, quod solet esse circunstantia, tribuit actui aliquando nouã speciem malitię, vt superiori capite vidimus, sed etiam interdum tribuit primam malitiam: hoc est, actus, qui alias non esset malus, efficitur malus ex aliquo, quod alias solet esse circunstantia. Dicimus igitur tunc illud, quod alias esset circunstantia, ita transire in rationem obiecti, vt nullo modo maneat circunstantia. Loquimur autem de circunstantia, vt admonuimus præcedente capite iuxta phrasim Scholasticorum, qui, vt vidimus disp. 30. cap. 1. circunstantiã dicunt esse accidens actionis humanę. Nam Aristoteles nomine singularis, quod circunstantiam vocant Scholastici, intellexit id, quod substantialiter pertinet ad actionem. Exemplum autẽ est in actione, quæ alias ex obiecto est bona, & propter aliquam circunstantiam, vt finis, redditur mala, vel etiam actionis, quæ est indifferens ex se, & ex circunstantia redditur mala, non habens aliunde aliam malitiam. Hanc igitur dicimus ita transire in rationẽ obiecti speciem tribuentis, vt non maneat circunstãtia. Ratio vero est manifesta: nam id, quod tribuit primam malitiam, tribuit primam speciem actioni, nec supponit eam vllo modo aliunde constitutam in genere moris, ergo in eo genere id, quod tribuit primam malitiam, non potest esse circunstantia: nam, cum circunstantia sit accidens, iuxta sensum Scholasticorũ, in quo nunc loquimur, necessario supponit aliquid substantialiter constitutum. Quod si dicas esse circunstantiam actionis consideratæ secundum esse naturę, & in eo esse substantialiter constitutæ, qua ratione Cõradus art. 3. huius quæstionis dixit, id, quod tribuit primam malitiam, esse vere circunstantiam; hoc nullius momenti est: nunc enim non agimus de circunstantia actionis consideratæ in genere naturæ, sed in genere moris. Cum igitur id, quod tribuit primam malitiam, nihil supponat constitutum in genere moris, non potest in hoc genere esse accidens alicuius actionis moralis, & humanæ, potius erit quid substantiale primarie constituens speciem moris. Hanc nostram sententiam tradidit Caietanus in hoc articulo, & videtur docuisse S. Thom. articulo 5. ad 4.

Id, quod tribuit primã malitiam, non esse circunstantiã probatur.

Solutio. Conradi nullius est momenti.

Caietanus S. Thom.

Ex ea vero sequitur primo, id, quod diximus disp. 51. cap. 2. nempe finem habere rationem circunstantiæ respectu interioris habeat rationem obiecti, speciem primarie tribuentis, intelligendum esse, quando actio exterior aliũde habet propriam malitiam, & ex fine accipit aliam: tunc enim sicut ea, quam accipit a fine, accidit ei, quam ex suo obiecto, & circunstantijs habet, ita etiam ipse finis dicitur eius circunstantia accidentaria, etiam in genere moris. At vero, quando actio exterior non habet malitiam ex se, sed primam accipit a fine, finis non potest ei esse circunstantia in genere moris, ob rationem iam dictam. Et in hoc casu non intelligitur id, quod diximus illa disp. cap. 51. cũ autem dicimus id, quod tribuit primam malitiam, & alias esset circunstantia, non manere in ratione circũstantiæ, sed transire in conditionem obiecti, ita est intelligendum, vt obiectum talis actionis in genere moris considerari debeat cum illa conditione, tanquam sibi essentiali, vt tribuat speciem. Idem omnino dicendum est de circunstantia, quæ tribuit primam bonitatem, nempe eam non habere veram rationem circunstantiæ moralis.

Finis quomodo sit circunstantia actus exterioris, & quando.

11 *S. Thomas.*

Posset aliquis obijcere nobis S. Thomam in hac q. art. 4. vbi, postquam in corpore docuit, aliam esse bonitatem, & malitiam ex obiecto, aliam ex circunstantijs, veluti ex accidentibus, aliam ex fine, in solutione 3. inquit, nihil obstare, quominus actioni habenti vnã harum bonitatum alia desit: & ita aliquando accidere, vt actio bona secundum speciem suam, sit mala ex circunstantia, velut ex fine, quãuis non sit simpliciter bona, nisi habeat omnes bonitates, hoc est, omnia requisita ad bonitatem, quæ sunt obiectum, circunstantiæ, & finis. Concedit igitur aliquam actionem malã ex circunstantia, quando ex illa prouenit prima malitia, & ita etiam tunc manebit sub ratione circunstantiæ. Respondeo tamen hoc testimonium nihil probare contra prædictam sententiam, nam, cum ait S. Doctor, actioni habenti bonitatem ex obiecto posse deficere bonitatem ex fine, aut ex circunstantijs, & ita de bona fieri malam, non distinguit in ea actione finem ab obiecto speciem tribuentie, nec circunstantias: etiam ab obiecto, quod tunc habeat actio illa, & a quo speciem sumat, sed ab obiecto, quod alias haberet actio, & a quo speciem sumeret. Tunc autem, cum redditur actio mala ex fine, aut ex circunstantia, finis, aut circunstantia transit in conditionem obiecti.

Conradus.

Cæterum recentiores nonnulli, qui sibi videntur sequi Conradum, affirmant talem circunstantiam, quæ tribuit primam malitiam actioni, manere in ratione veræ circunstantiæ moralis, non quidem respectu actionis consideratæ solum in genere naturæ, sed consideratæ etiam in genere moris. In quo plane sensu non loquitur Conradus: ille enim solum dicit talẽ circunstantiam manere in ratione circunstantiæ respectu actionis consideratæ in genere naturæ. Sed videamus, qua ratione hi recentiores probent, eam manere sub ratione circunstantiæ respectu actionis consideratæ in genere naturæ Probant igitur hoc modo. 12 Huiusmodi circunstantia potest tribuere primam malitiam actioni alias indifferenti ex suo obiecto, & ex alijs circunstantijs, verbi causa, si apponatur actioni indifferenti finis malus, ergo, quando hæc circũstantia additur actioni, & ipsam constituit in specie mali, tribuens ei primam malitiam, iam inuenit constitutã in alia specie morali priori: nam ratio indifferentis actionis species quædam moralis est. Idem probant alio exemplo, nempe quando actio alias erat bona, & ex malo fine efficitur mala. Porro autem non solum accidere potest, vt prius natura sit actio constituta in ratione indifferentis, aut bonæ ex obiecto, & alijs circunstantijs, cui adueniat circunstantia tribuens primam malitiam, sed etiam, vt prius tempore sit bona, aut etiam indifferens, si vera est sententia, quæ dicit posse esse aliquam actionem indifferentem in indiuiduo: fieri enim potest, vt actio prius sit bona, aut indifferens, & deinde efficiatur mala, aut quia apponitur malus finis, aut quia cognoscitur malitia finis, seu circunstantiæ, quæ antea non cognoscebatur: tunc autem planum est, hanc circunstantiam aduenire actioni iam constitutæ in aliqua specie morali: ergo manebit sub vera ratione circunstantiæ eo modo, quo nunc de circunstantia loquimur.

Miror tamen hos Theologos hac tam futili ratione conuictos, cum tamen aliunde fateantur ingenue, vt oportet, actionem illam, quæ alias ex obiecto, & aliũde erat bona, aut indifferens, effectam deinde malam a circunstantia aliqua, vel fine, non manere indifferentem, nec bonam. Id autem fateri necesse est, primum, quia alias actio reddita mala non potest manere indifferens, ea enim dicitur actio indifferens, quæ nec bona, nec mala est. Cum igitur iam sit effecta mala, indifferentiam, quam alias haberet, non retinet. Præterea, vt bona

Actionem nõ manere indifferentem, aut bonã apposito fine malo.

vt bona sit actio debet esse ex omni parte bona, quia bonum est ex integra causa, teste Dionysio 4.c.de diuinis nominibus, si ergo ei deficit aliquid, & ideo efficitur mala, ea non potest manere bona. Hoc autem
13 *Solutio, & impugnatio doctrinæ recentiorum.* supposito, quod ipsi ingenue (vt dixi) fatentur, & probabitur infra disp. 70. c. 2. euidenter contra ipsos colligitur, eam circumstantiam, quæ tribuit primam malitiam, non manere in ratione circumstantiæ respectu actionis consideratæ in genere moris, atq; hinc ẽt ratio eorum facile diluetur. Nam, si talis circumstantia tribuit primam malitiam, nec relinquit actionem in alia specie morali, ẽt si actio prius tẽpore fuisset bona, aut indifferens, & deinde fieret mala, aut pp conscientiã, aut propter nouam circumstantiam sequitur nõ posse esse circumstantiam illius actionis in genere moris, cũ nulli speciei morali priori accidat, sed illã destruat, & mutet. Nam, quemadmodũ si accidens aliquod ita adueniret speciei alicuius substantiæ, vt hoc ipso illam destruere, nec vllo modo secum illam permitteret manere, non posset dici accidens illius, ita etiam circumstantia moralis, quæ destruit primam speciem, quam antea habebat actio, vel non sinit manere eam, quam actio alias haberent, non poterit esse accidens illius, nec vlli speciei in genere moris accidentarie conueniet, ac proinde nec in genere moris erit circumstantia alicuius, sed substantialis conditio actionis in genere moris. Ex quibus dissoluta aperte manet ratio illorum Theologorum, qui oppositum contendebant probare.

14 *Obseruandum.* Vltimo obseruandum est, cum dicimus, circunstantiam, quæ tribuit speciem, transire in rationem, aut conditionem obiecti, non esse existimandum talem circumstantiam debere esse volitam, vt tribuat speciẽ; sed dicimus obiecto volito ex tali circumstantia prouenire conditionem quandam diuersæ speciei in genere moris, ex qua sumitur species actionis moralis An vero ad speciem peccati sit necesse esse directe, & expresse volitum obiectum, videbimus infra disputat. 101. cap. 5.

Circumstantia, quæ tribuit nouam speciem moralem, constituit speciem omnino diuersam a priori, non autem ei subiectam.

CAPVT III.

Status, & sensus quæstionis.



CVM contingat interdum in eodem actu concurrere duas circũstantias, quarum vnaquæq; tribuit speciem actioni, vt superius explicuimus; cõtrouersia est, vtrum posterior circunstantia, quæ aduenit priori, tribuat speciem omnino diuersam a priori, vel speciem ei subiectam, qua determinetur, sicut genus per speciem infimam determinari solet: exempla rem ipsam, & statum controuersiæ declarabunt. Furatur aliquis rem sacram, in qua actione, ratione duplicis circunstantiæ, est duplex species moris, altera est furti, altera sacrilegij. In adulterio similiter, altera est fornicationis, altera adulterij contra fidem matrimonij. Nunc igitur controuersia est, vtrum hæ duæ species sint omnino diuersæ, sicut atomæ species, an potius species sacrilegij contrahat speciem furti, tamquam magis communem, & superiorem ad aliam inferiorem, ita vt vna species infima conflectur ex vtra-
15 que, quæ sit furti sacrilegi, & idem est de specie adulterij, & fornicationis. Quod quidem perinde est, atq; si quæreretur, vtrum prior species sit subalterna, & genus intermedium, posterior autem sit infima sub priori contenta.

Prima sententia. In hac autem controuersia Conradus in hunc articulum in fine corporis alio modo philosophatur de specie, quæ priori speciei aduenit ex fine, & de ea, quæ aduenit ex alia circumstantia, quæ se habet, vt modus obiecti. Inquit itaque hoc modo, quoties finis habet peculiarem ordinem ad rationem, ob quem tribuit peculiarem speciem malitiæ, species eius est omnino diuersa a priori, quam habet actio ex suo obiecto, nec illam vllo modo contrahit tanquam genus sibi superius. Vt, cum quis occidit propter furtum, in hac actione vna manet species atoma homicidij, altera furti, & vna alteram non contrahit, nec determinat, tamquam genus ad vnam speciem infimam. At vero, quoties circumstantia est veluti modus obiecti, & non est finis, vt locus sacer respectu furti, & mulier coniugio copulata respectu fornicationis, prior species est subalterna, & determinatur per posteriorem, sicut genus per infimam speciem, ita vt ex vtraque fiat vna. In priori exemplo erit vna species furti sacrilegi, in posteriori erit etiam vna species fornicationis adulteræ. Huius sententiæ vnicum fundamentum est in doctrina S. Thomæ, nam 2.2.q.154.art.6.7.& 8. assignans species luxuriæ contra virtutem castitatis, enumerat stuprum, adulterium, raptum, & incestum, in quibus constat, præter communem circumstantiã, & speciem fornicationis, esse aliã peculiarem stupri, adulterij, &c. cum igitur has assignet Sanctus Thomas, quasi species infimas luxuriæ, videtur sensisse priorem speciem fornicationis ex cõmuni illa ratione obiecti prouenientem determinari per aliã magis peculiarem deriuatam ex posteriori illa circumstantia, quæ est est quasi modus obiecti. Cæterum sententia Conradi videtur expressa ab eodem Sancto Thoma, quoad vtramque partem q. 2. de malo art. 6. in corpore circa finem, vbi de speciebus prouenientibus ex circumstantia finis, & ex obiecto, & de ijs, quæ proueniunt ex obiecto, & ex circumstantia, quæ est modus obiecti, eodem modo philosophari videtur, atq; Conradus. Nam species ex obiecto, & fine vocat ipse disparatas, quia non connectuntur, nec aliam contrahit, & determinat. Species autem ex obiecto, & ex circumstantia, quæ est modus obiecti, inquit, ita se habere: vt ex illis fiat vna species infima, & vna aliam determinet, tamquam communiorem.

Fundamentum eius d. Thom.

16

Confirmatur iterum auctoritate S. Tho.

Secunda sententia verior, docet circunstantiã habentem specialem ordinẽ ad rationẽ non contrahere priorem. Multo tamen verior sententia est, circumstantiam, quæ propter peculiarem ordinem ad rationem tribuit nouam speciem, numquam contrahere priorem tamquam communem, sed manere in actione duas, aut plures species infimas, omnino diuersas ex obiecto, & ex circunstantijs, quando tam obiectum, quam circunstantiæ habent peculiarem ordinem ad rationem. Quæ sane opinio optimis rationib. confirmari potest.

17. *Prima ratio.* Primum, quoniam circunstantia, quæ habet peculiarem ordinem ad rationem contra vnam virtutem, nõ potest vllo modo per se pertinere ad speciem peccati contra aliam virtutem; circunstantia autem, quæ tribuit nouam speciem actioni, habet ordinem ad rationem contra virtutem distinctã ab ea, cui prior species opponitur, alioquin, si obiectum, & circunstantia habent ordinem oppositionis contra eandem virtutem, & eodem modo, circunstantia adueniens obiecto non tribueret nouam speciem, sed ad primã speciem malitiæ pertineret, ergo ex illis duabus speciebus non potest fieri vna species contra diuersas virtutes. Hoc modo se habet circunstantia consecrationis cum re aliena, nam res aliena, vt obiectum, constituit in furto vnam speciem contra iustitiam, sed consecratio propter peculiarem ordinem constituit speciem nouam, non contra iustitiam, sed contra religionem, quæ est virtus distincta, ergo ex illis duabus nõ potest fieri vna. Eodem modo se habent obiectum, & circunstantiæ in alijs exemplis allatis. Ratio vero, ob quam duæ species contra duas virtutes non possunt ita misceri, vt vnam constituant, ea est, quia, cum virtutes ipsæ specie atoma differant, opus est, vt etiã peccata contra diuersas virtutes specie atoma inter se differant: duæ autem species non possunt ad vnius speciei constitutionem conuenire. Et sane ego non satis intelligo, quæ sit ratio, ob quam species ex fine, & ex

Cur duæ species contra duas virtutes nõ possint in vnam coalescere.

18

obiecto,

obiecto, non possint vnam constituere, sed maneant omnino diuersæ, &, sicut dici solet, disparatæ; species autem ex obiecto, & ex circunstantia, quæ est modus obiecti, ita conueniant, vt vnam speciem constituant, siquidem tam illæ, quam hæ opponuntur diuersis virtutibus.

Secunda Deinde eadem sententia probatur, quia si verum est, quod docet Sanctus Thomas 2.2.q.99.artic.3. sacrilegium diuidi, tanquam per species atomas, per sacrilegium in rem sacram, in locum sacrum, & in personam sacram, sufficeret vnicuique dicere, in confessione, semel, aut bis cōmisisse sacrilegium in locum sacrum, aut in rem sacram, vel in personam sacram; in rem quidem sacram, non explicando vtrum furto, an alio modo, siquidem satis est in confessione explicare speciem infimam. Furtum autem contrahitur veluti genus per circunstantiam rei sacræ, tanquam per differentiam infimam. Similiter sufficeret alicui explicare se commisisse sacrilegium in personam sacram, non explicando, vtrum percussione, fornicatione, an alio modo, & in locum similiter, non explicando, vtrū effusione sanguinis, an seminis. Et quamuis non sit ita vniuerse verum, peccatum, & genus sacrilegij diuidi tanquam per species infimas, & atomas per sacrilegium in personam, rem, & locum, de quo 3. parte, tract. de confessione non nihil dicemus, tamen dubiū non est, sacrilegium, quo violatur consecratio, aut benedictio Ecclesiæ effusione sanguinis, aut seminis esse eiusdem speciei infimæ in vtroque peccato, tam in effusione sanguinis, quam seminis, & tamen non sufficeret alicui dicere se violasse consecrationem Ecclesiæ, sed oporteret dicere effusione sanguinis, aut seminis violasse. Signum igitur est sacrilegium esse distinctam speciem omnino ab effusione sanguinis, aut seminis disparatam (vt dici solet) alioquin illa alia explicanda non esset. Idemque dicendum esset de sacrilegio, quod est in furto. Vtrumque autem est aperte falsum.

Ad fundamentum oppositæ sententiæ Respondetur. Neque huic nostræ sententiæ quidquam obstat id, quod adduximus ex S. Thom. 2.2.q.154. nam, vt optime notauit ibi Caietanus ar.1. circa 2. argumentum, species luxuriæ in ea quæstione enumeratæ, nempe stuprum, adulterium, raptus, & incestus, non sunt species directe contentæ sub genere luxuriæ formaliter contra castitatem, sed in illis omnibus reperitur vna species luxuriæ infima contra castitatem: ei tamen cō iunguntur variæ aliæ species contra alias virtutes. Nam tres priores, nempe stuprum, adulterium, & raptus, sunt contra iustitiam, diuerso tamen modo, vt satis constat: incestus autem contra pietatem, quæ defert debitum honorem sanguine iunctis, & ideo hæ

20 dicuntur a Caietano species luxuriæ, non formaliter, sed materialiter, quia, cum luxuria in eodem actu coniunguntur, sed non pertinent directe, & essentialiter ad luxuriam. Cui interpretationi consentit S. Doctor cū in ea q.154.ar.1.ad 2. inquit, in eodem actu reperiri deformitates, & malitias morales diuersorum vitiorū, vt in adulterio, quod cōtinetur sub luxuria, & sub iniustitia. Hoc ipsum, quod diximus de speciebus luxuriæ, nempe eas materialiter tantum dici species luxuriæ, docuit idem Caietanus in illa quæst.154.art.7. dubio 1. & 2.

Obiectio. Cæterum obijcere potest quis iterum eundem S. Tho. 2.2.q.154.ar.1. in illa solutione secundi, vbi ait, speciem iniustitiæ in adulterio non se habere omnino per accidens ad speciem luxuriæ, si autem esset species omnino distincta, & disparata, per accidens se haberet ad illam.

21 *Solutio notanda.* Respondeo sententiam S. Thomæ eo loco ita esse accipiendam, non quia ex duabus illis fiat vna per se, sed quia ita comparatur posterior, nempe iniustitiæ, cum priori, nempe luxuriæ, vt quanto crescit posterior, crescat prior; quia quo maiora mala contra iustitiam aliquis non dubitat inferre ex affectu libidinis, eo maior eius libido, & luxuria est. Quo circa S. Thomas consulto non dixit posteriorem speciem non comparari per accidens cum priore, sed dixit non omnino per accidens, propter rationem dictā. Nam, si omnino per accidens se haberet, non cresceret libido ex causa illa, quam diximus. Ita interpretatur mentem Doctoris sancti Petrus Bergomus in concordantijs locorum dubio 84.

Quid dicendum sit ad aliud S.T. testimoniū Ad aliud testimonium eiusdem S. Tho. ex quæst. 2. de malo, nescio quid possit responderi; nam mea quidem sententia videtur ibi expressa a S. Thoma opinio Conradi. Verum, cum teneamus mentem Doctoris S. ex loco allegato 2.2. auctoritas eius, in quæst. illa disputata, nihil nobis nocere debet, & hæc satis de hac quæstione. Nonnulli hic disputant, An circunstantia debeat esse directe volita, vt tribuat speciem peculiarē malitiæ, de hoc tamen ex professo tractabimus disp. 101. nam de circunstantia tribuente bonitatem manifeste constat ex disput.51.c.3. debere esse volitam directe, cum actus virtutis ferri debeat in obiectum ipsius propter ipsum. Alij etiam disputant, vtrum circūstantia augens bonitatem, & malitiam sit obiectū respectu actus interioris, an etiam maneat circunstantia, de hac tamen re agemus disp.57.cap.2.& 3.

Aliquem actum ita esse bonum, vt non possit fieri malus, & contra.

CAPVT IIII.



Vm in hac controuersia tractauerimus de circunstantia, quæ facit actum de bono malum, tribuens ei primam malitiam, dubitari solet in hoc articulo a recentioribus Sancti Thomæ interpretibus, an sint aliqui actus ita natura sua boni, vt non possint fieri mali, & contra. Difficultas autem non est, an idem numero actus de bono fieri possit malus, de hoc enim disseremus disputat.56. sed de opere ex genere suo, an aliquod ita sit bonum, vt aliqua circunstantia addita, vel dempta, fiat malum, & contra. 22 *Status quæstionis.*

Certum est aliqua opera esse ita intrinsece mala vt nullo modo fieri possunt bona. Et primum quidem, quod attinet ad opus ex genere suo malum, an fieri possit bonum, facilius definiri potest: certum enim est, esse aliqua opera etiam exteriora ita intrinsece, & natura sua mala, vt nullo fine, nulla cōcessione, nulla addita circunstantia alia, fieri possint bona. De interioribus exemplum est infidelitas, odium Dei, de exterioribus potest esse blasphemia, idololatria, mendacium &c. talia autem opera sunt, quæ suapte natura, non autem præcepto aliquo posito a Deo, vel ab homine, ita mala sunt, & eorum malitia ita indiuidue pendet ab eorum substantia, vt ratio illa, ex qua malitia oritur, nulla circunstantia, aut modo extrinseco mutari possit. Nam tota malitia blasphæmiæ ex eo solum oritur, vt dicatur cōtra Deū verbum aliquod, malitia vero idololatriæ ex eo solū, vt colatur pro Deo id, quod Deus non est, malitia vero mendacij ex eo, vt dicatur aliquid contra mentem: hæc autem substantia ex aliqua circunstantia addita mutari non potest: ergo quacunque addita circunstantia semper manebit opus malum. Idem dicendū de infidelitate, & odio, & eadem ratione. Porro autē hæc opera, & similia non esse mala, quia vetita sint, ostendemus disp.97.c.3. Præterea in his operibus nullam dispensationem, etiam auctoritate Dei, locum habere posse ostendemus infra disp.179.

Aliqua etiā esse opera natura sua mala vt possint fieri bona. Sunt aūt aliæ actiones, quarum malitia non oritur ex ipsarum substantia considerata secundum se, sed cum quibusdam circunstantijs, quæ quidē adesse possunt, & abesse substantiæ operationis, & hmōi opera licet sint iure ipso naturali, & natura sua mala, non quia vetita aliquo præcepto positiuo; effici possunt ex malis bona, non quidem sola auctoritate Dei quasi relaxantis obligationem, seu præceptum aliquod, & 23

perma-

permanente substantia operis cum circunstantia requisita ad malitiam; sed, quia circunstantia illa, quæ est necessaria ex parte obiecti, vt malitia oriatur, mutari potest, aut voluntate Dei, aut alia ratione. Primum quidem voluntate Dei, vt, si ipse concederet alicui accipere rem alterius sine consensu illius tunc, non esset furtum, quia deesset quædam circunstantia, aut conditio necessaria ad rationem furti. Nam concessione Dei, qui est dominus supremus omnium rerum, res illa iam non esset aliena, sed transferretur in dominium accipientis, hanc autem non esse dispensationem, seu relaxationem legis naturalis, nec vllo modo posse a Deo legem naturalem relaxari, sed solum mutari circunstantiam ex parte obiecti necessariam ad obligationem, fusius ostendemus infra disp. 179. c. 2. Præterea occidere hominem malum est, sed quia, vt sit malum, debet esse cum ea circunstantia, vt fit priuata auctoritate, & non ad defensionem hominis, efficitur, vt opus illud possit fieri bene mutata illa circunstantia, nempe, si aut auctoritate iudicis malefactor, aut inuasor propria auctoritate ad propriam defensionem occidatur.

24 Deinde esse aliqua opera ex obiecto suo bona, quæ circa eandem rem fieri nõ possint mala, alia vero, quæ fieri possint mala, certum, & indubitatum omnib. est, tametsi in assignandis huiusmodi operibus non omnes conueniant. Atque in primis dilectionem caritatis Dei talis esse naturæ, vt neque ob malum finem, nec ob aliam circunstantiã, effici possit mala, fere omnes concedunt, & certissimum esse debet, tametsi Sotus primo de natura, & gratia c. 22. in 2. Corollario, & recentiores aliqui Thomistæ oppositum sentiant, caritas enim non agit perperam, teste Paulo 1. ad Corinth. 13. nam, cum caritas solum respiciat bonũ Dei propter ipsum, non potest respicere malum finem, nec vllam aliam circunstantiam malam habere põt. Quodsi affectus elicitus amoris respiceret aliũ finem, iam non esset amor Dei, sed alius actus. Adde etiam rationes, quibus idem probabimus infra de actu fidei, & spei. Miror tamen in hanc sententiam nobiscum etiam sentire Theologos quosdam recentiores, qui nihilominus affirmant affectum charitatis imperatũ aliquo affectu reflexo recipere posse bonitatem aliquam ex fine illius affectus reflexi: quemadmodum, si quis vult elicere affectum caritatis, vt Deo compenset iniuriam, dicunt actum caritatis post hanc voluntatem elicitum, præter suam bonitatem, recipere aliam ex fine actus reflexi imperantis, tametsi accidentariam. Ex qua doctrina contra ipsos manifeste sequitur, vt disp. 51. cap. 5. deducebamus, actũ caritatis posse reddi malum ex fine actus imperantis, ac proinde hos Theologos secum non constare, cum dicant, actum caritatis non posse effici malum: nam posset aliquis ex prauo fine desiderare habere actum caritatis, nempe, vt Deũ

25 haberet propitium in negotijs, quæ ipse ex nimia auaritia, aut alio modo praue gereret: quod quidem, qua ratione ex eorum sententia plane colligatur, ibidem ostendimus: at in sententia vera, quam sequuti sumus ibidem, id certe non sequitur: diximus enim actionem interiorem circa aliquem finem non posse referri etiam accidentarie, nec recipere aliam bonitatem ab alio fine actus reflexi imperantis.

Verum obijcit Sotus hoc modo, Affectus caritatis, quo interdũ occupatur homo in contemplatione, põt esse cã, vt omittat quis opus, aut misericordiæ, aut alterius virtutis, quod debebat ex præcepto facere: ergo reddi põt malus. Respondeo, hoc in primis esse impossibile, si præceptũ obligabat sub mortali, alioquin simul quis diligeret Deum super oĩa, & peccaret mortaliter, quod est absurdum. Præterea, neque id fieri potest, etiamsi præceptum obliget ad veniale solũ, quia, vt dicebamus ex Paulo, caritas non agit perperam, sed potius est principium seruandæ legis, et in minimis præceptis, aut saltem ab horum obseruatione animũ auertere non põt. Quare, si instaret præceptũ, & quis

Opera bona aliquãdo esse ita bona, vt nõ possint fieri mala, aliquando possint.

Obiectio.

Solutio.

videret sibi esse occasionem omittendi illud, manere in contemplatione, aut statim illam relinqueret, aut tunc non diligeret Deum ex caritate super omnia.

De actu tñ fidei, & spei Theologi variant: nõnulli recentiores Thomistæ dicunt hos actus alioqui bonos ex obiecto suo posse fieri malos ex aliqua circunstantia, aut fine: loquuntur autem de actib. fidei, & spei infusæ, quos concedunt procedere quidem ab habitu infuso supernaturali, & per concursum, seu auxilium Dei supernaturale, nihilominus reddi aliquando malos ex malo fine, aut circunstantia: quam sententiam sumpserunt ex Caieta. 2. 2. q. 5. ar. 2. §. *Ad primum dubium*, vbi ex eo, quod fides non constituat hominem bonum Christianum, sed tantum Christianum, colligit posse actum eius reddi malum ex malo fine, aut circunstantia.

Ego tamen non video quo pacto hi actus supernaturales possint effici mali ex malo fine, aut circunstantia, præsertim cũ concedere debeamus, hoc ipso, quod procedunt ab auxilio supernaturali, esse a gratia Dei per Christum: nullum enim est auxilium Dei supernaturale in nobis, quod non sit gratiæ per Christum. 26
Porro aũt actum fidei non posse ex prauo aliquo fine reddi malum, non obscure tradidit Aug. lib. vnico de catechizandis rudib. c. 5. non longe a principio his verbis, *Rarissime quippe accidit, imo vero nunquam, vt quispiam veniat volens fieri Christianus, qui non sit aliquo Dei timore perculsus, si enim aliquod commodum expectando ab hominibus, quibus se alѕ er placiturum non putat, aut aliquod ab hominibus incommodum deuitando, quorũ offensionem, aut inimicitias reformidat, vult fieri Christianus, non fieri vult potius, quam fingere: fides enim non res est saluandi corporis, sed credentis animi.* Quo nihil pro hac sñia clarius dici potuit: nam, cum dixisset *rarissime*, quasi admittens aliqñ, licet rarissime posse aliquem credere ob commodum tpale, ne id videretur aliquando concedere addidit, *Imo vero nunquam*: quod vero in hac re nunquã accidit, censet plane impossibile: nam, si possibile esset, aliquando saltem accideret.

Quare, cum idem Aug. eod. lib c. 17. in princip. ait, *Sunt enim qui propterea volunt esse Christiani, vt aut promereantur homines, a quibus temporalia cõmoda expectant, aut quia offendere nolunt, quos timent*: intelligendus plane est, non de ijs, qui ex corde credunt mysteria, sed de ijs, qui exterius solum fidem illorum profitentur: alioquin sibi non constaret in eodem lib.

Verum obijciunt nonnulli, posse nos velle recipere sacramẽta, imo illa recipere male, ex quo hic actus efficitur malus, cum tamen sit ordinis supernaturalis, quia est circa obiectum supernaturale. Respondeo, non esse actum supernaturalem hoc ipso, quod versatur circa obiectum supernaturale, nisi peculiari aliquo modo circa illud versetur, quo indigeat auxilio supernaturali, quare, cum recipere sacramenta ob malum finem sit peccatum, non potest esse opus supernaturale: ergo, cum fides sit supernaturalis actus, non poterit esse peccatum. Præterea ego non video, quo fine, aut circunstantia mala reddi possit malus actus fidei, aut spei. Quis enim credat Deo ob malum finem, aut quis speret a Deo ob malum finem, si speret ex virtute spei infusæ? dixi, si speret ex virtute spei infusæ, quia non repugnat male sperare a Deo aliquid, vt, si quis speret a Deo adiuuari ad opus peccati: at huiusmodi spes certe non est virtutis infusæ, sed communis affectus: nam spes infusa sperat a Deo ea tantum, quæ ab eo promissa sunt, & eo modo, quo promissa sunt. Quocirca recte S. Thom 2. 2. quæstione 17. artic. primo, ad 1. dixit spe attingente Deum neminem posse male vti. Reddit rationem, quia, sicut virtute morali attingente regulam rationis nemo potest male vti, ita etiam spe attingẽte Deum, qui est recta regula spei, nemo potest male vti. Est autem Deus recta regula spei, quatenus est is, a quo speramus iuxta præscriptum ipsius, nam, si aliquid aliud ab eo speramus, quod non est iuxta ipsius regulam,

De actibus fidei et spei quidam dicunt posse fieri malos.

27

S. Tho.

Iam, iam non speramus ex virtute spei: quare, si iuxta id, quod regula virtutis spei dictat, aliquid speremus, nescio quomodo possimus ob malum finem illud sperare, aut ob aliam circunstantiam actum spei malum efficere.

Cæterum obijcies hoc modo: Actus fidei est elicitus ab intellectu, & pendet ex voluntate, non reflexe, sed directe, ergo, cum affectus credendi possit esse ex malo fine, ipse etiam actus credendi poterit effici malus. Respondeo affectum credendi, qui necessarius est ad actum fidei, & sine quo nō possumus credere, non posse esse malum, nam huiusmodi affectus est ex
28 *Cōc. Araus.* gratia Christi, vt definitur in Concil. Arausic. 2. can. 5. & ostendemus disp. 186. c. 2. esse autem non potest ex
Obiectio. gratia Dei per Christum, & simul esse malus. At dicat aliquis, potest homo credere ex intentione inanis gloriæ, ergo actus credendi potest effici malus. Ego tamē non video, quomodo quis captare possit inanem glo-
Solutio. riam, & laudem ex fide interiori. Dices, hoc modo, id fieri posset, vt quis vellet credere eo fine, vt exterius diceret sine mendacio se credidisse, & inde consequeretur laudem, & gloriam inanem. Verum hic casus excogitatus nullius momenti est ad id probandum: nam qui rebus fidei non crederet inuitus, & coactus sicut dæmones, neq; ex hoc affectu prauo credere posset; solus enim bonus affectus inclinare potest intellectum ad credendum rebus diuinis, & supernatura-
Impugnatur sententia quorundam recentiorum. libus, & difficillimis. Quocirca non parum decipiuntur, qui dicunt, posse actum fidei procedere ex auxilio supernaturali secundum substantiam, & esse malum. Nam, quo pacto potest dici Christum fuisse mortuū, vt conferret nobis auxilium supernaturale ad actum, qui futurus erat malus? Quod vero alij dicunt, eatenus actum credēdi tunc esse ex gratia, quatenus Deus remouet impedimenta, ne homo tunc repugnaret rebus fidei, & esset infidelis, non satis est, sic enim ipse actus credendi solum referendus esset in gratiam externæ protectionis, non autem internæ inspirationis. Et quemadmodum, cū quis vno peccato vincit aliud non debet dici victoria illa ex domo Dei, vt disp. 189. c. 14. ita etiam in eo casu actus credendi non deberet dici esse ex gratia Dei, etiamsi illo euitaretur peccatum infidelitatis.

Præterea, vt explicabitur 2. 2. q. 2. ar. 4. affectus, qui necessarius est, vt credamus obscuris mysterijs fidei, non est voluntas solum eliciendi actum fidei ex quocunque fine, sed est bonus affectus ex bono fine, quo quis desiderat scire veritatem. Nam affectus ad malū finem nō potest sufficere, vt intellectus credat, & ideo communiter dicitur, requiri piam affectionem ad credendum rebus obscuris: pia autem affectio esse non potest, quæ ex prauo affectu ortum habet. Qua de causa Christus Dominus Ioan. 5. dixit Pharisæis, *Quomodo potestis credere, qui gloriam ab inuicem accipitis?* Res
29 *Ioan. 5.* enim diuinæ, quæ proponuntur credendæ, adeo cōsentaneæ sunt pietati, simul & obscuræ, atque difficiles, vt, nisi homo bene sit dispositus ex parte voluntatis, non credat, cum ipsæ ex se non generent assensum contra voluntatem.

Ex dictis constat actum fidei, & spei non posse effici malum ex malo fine, aut circunstantia: quod superest, probemus reddi etiam non posse malum alio modo, nempe si imponeretur præceptum non eliciendi talem actum: hoc autē facile probatur ex eo, quod ille, qui posito aliquo eiusmodi præcepto crederet, non peccaret ex eo, quod occurrente mysterio nostræ fidei illud crederet, & assensum ei præberet: neque ex eo, quod occurrente illi eo, quod sperandum nobis est, illud speraret: sed ex eo, quod applicaret animū ad cogitandum de rebus credendis, & sperandis; nec vllū præceptum obligare ad aliud pōt, nisi ad non cogitandum de illis. Similiter, si al quis saluti suæ noceret nimium attendendo rebus sperandis, & credendis, non peccaret ex eo, quod crederet, aut speraret, dū res illæ occurrerent, sed ex eo, quod animum ad ea cogitanda applicaret. Porro autem actum spei, aut actū volendi credere non posse fieri malum ex alio actu volūtatis reflexo, quo ipsum actum spei ordinemus in malum finem, patet ex ijs, quæ supra diximus disp. 51. cap. 5. quibus etiam ostendimus, nec actum caritatis hoc modo malum effici posse, est enim eadem ratio.

Neque obest quicquam huic doctrinæ, quod ait Doctor Sanctus infra q. 65. ar. 4. ad primum, habitus spei, & fidei esse in nobis sine prudentia, hoc enim non dixit, quia hæ virtutes habere possint aliquando nō bonum vsum, sed quia sunt habitus infusi, qui sine prudentia infundi possunt, & quia bonus earum vsus nō 30
pendet a prudentia, vt experientia constat. Neq; enim consultamus per prudētiam practicam, an sit aliquid a Deo sperandum, aut credendum, sed statim atq; speculatiue nobis constat esse aliquid a Deo reuelatum, aut præscriptum, vt speretur, absq; alia prudentiæ consultatione credere, & sperare honestissimum est. Illa autem notitia speculatiua, qua constat reuelatum aliquid esse a Deo, aut præscriptum ad sperandum, non est prudentiæ, quia speculatio nō pertinet ad prudentiam. Quodsi interdum contingeret, vt decepti existimaremus aliquid esse a Deo reuelatum, quod non esset præscriptum, vt speretur, non operaremur tunc ex fide diuina infusa, & ex virtute spei, sed ille actus esset, in quo potest quis decipi non absque culpa.

Quod vero idem S. Doctor, ait eadem 2. 2. q. 47. articu. 13. ad secundum, non est contra præcedentem doctrinam: neque enim ibi dixit, fidem non pendere ab appetitu recto, vt aliqui falso referunt, sed fidem in sui ratione non importare (vt ille loquitur) appetitum rectorum operum, sicut prudentiam: quia fides non semper est causa bonorum operum, nempe cum mortua est: prudentia vero contra, quia, vt ait ille, est præceptiua bonorum operum, vt ita ostendat, fidem posse esse in eo, qui peccat, prudentiā vero non item.

ARTICVLVS XI.

Vtrum circunstantia augens bonitatem, vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni, aut mali.



AD vndecimum sic proceditur, Videtur, quod omnis circunstantia pertinens ad bonitatem, vel malitiam, det speciem actus: bonum enim, & malum sunt differentiæ specificæ moralium actuum: quod ergo facit in differentiam bonitate, vel malitiam moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam, quod est differre secundum speciem, sed id, quod addit in bonitate, vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem, & malitiam: ergo facit differre secundum speciem, ergo omnis circunstantia addens in bonitate, vel malitia actus, constituit speciem. *Inf. q. 73. ar. 2. co. & 4. d. 16. q. 3. ar. 1. q. 3 co. Et mal. q. 2. ar. 7.*

Præterea. Aut circunstantia adueniens habet in se aliquam rationem bonitatis, vel malitiæ, aut non. Si non, potest addere in bonitate, vel malitia actus: quia quod non est bonum, non potest facere maius bonum: & quod non est malum, non potest facere maius malum. Si autem habet in se rationem bonitatis, vel malitiæ, ex hoc ipso habet quandam speciem boni, vel mali: ergo omnis circunstantia augens bonitatem, vel malitiam, constituit nouam speciem boni, vel mali.

Præterea.

Cap. 4. in p. 4 a med. illius. *Præterea. Secundum Dionys. 4. c. de diui. nomi. Malum causatur ex singularibus defectibus, qualibet autem circunstantia aggrauans malitiam, habet specialem defectum: ergo qualibet circunstantia habet nouam speciem peccati: & eadem ratione qualibet augens bonitatem videtur addere nouam speciem boni, sicut qualibet vnitas addita numero facit nouam speciem numeri: bonum enim consistit in numero, pondere, & mensura.*

Sed contra. Magis, & minus non diuersificant speciem, sed magis, & minus est circunstantia addens in bonitate, & malitia, ergo non omnis circunstantia addens in bonitate, vel malitia constituit actum moralem in specie boni, vel mali.

Art. præc. *Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, circunstantia dat speciem boni, vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis: contingit autem quandoque, quod circunstantia non respicit ordinem rationis in bono, vel malo, nisi præsupposita alia circunstantia, a qua actus moralis habet speciem boni, vel mali, sicut tollere aliquid in magna quantitate, vel parua non respicit ordinẽ rationis in bono, vel malo nisi præsupposita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam, uel bonitatem: puta hoc, quod est esse alienũ, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna, uel parua quantitate non diuersificat speciem peccati, tamen potest aggrauare, uel diminuere peccatum, & similiter est in alijs malis, uel bonis: unde non omnis circunstantia addens in bonitate, uel malitia, uariat speciem moralis actus.*

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ intenduntur, & remittuntur, differentia intentionis, & remissionis non diuersificat speciem: sicut quod differt in albedine secundum magis, & minus, non differt secundum speciem coloris, & similiter, quod facit diuersitatem in bono, uel malo secundum intentionem, & remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

In corp. *Ad secundum dicendum, quod circunstantia aggrauans peccatum, uel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem, uel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est, & ideo non dat nouam speciem, sed auget bonitatem, uel malitiam, quæ est ex alia conditione actus.*

Ad tertium dicendum, quod non qualibet circunstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud, & similiter non superaddit nouam perfectionem, nisi per comparationem ad aliquid aliud: & pro tanto, licet augeat bonitatem, uel malitiã, non tamen semper uariat speciem boni, uel mali.

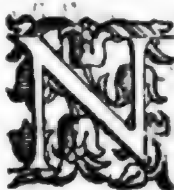
Conclusio est, ***Circunstantia, quæ non habet ordinem ad rationem in bono, aut malo, nisi supposita alia circunstantia, aut ratione, a qua actio habet speciem bonã, aut malã, nullo modo potest tribuere nouam speciem, sed tantum priorem augere.***

De doctrina huius Articuli.

DISPVT. LIIII.

Explicatur mens Sancti Thomæ.

CAPVT I.



Otandum maxime est id, quod rñdet S. Thom. titulo huius articuli: cum enim quæratur vtrum circunstantia augens bonitatem, & malitiam constituat speciem, non respondet, eam, quæ auget intra eandem speciẽ, non constituere speciem: hoc enim responsum friuolum, esset ac si diceret, quæ non constituit, sed constitutam auget, non constituit. Tum etiã ex hoc non assignabatur sufficiens regula ad dignoscẽdum, quod genus circunstantiæ interdum constitueret speciem, & quod nunquam posset constituere. Respondet igitur S. Tho. optimamque assignat regulam ad cognoscendum genus circunstantiæ, quod constituere non potest speciem peccati. Nempe eam circunstantiam nunquam constituere speciem, quæ natura sua, quatenus circunstantia est, nunquam habet ordinem boni, aut mali ad rationem, nisi supposita aliunde malitia, aut bonitate in actione; hæc enim, cum supponat necessario aliunde bonam, aut malam actionẽ, ita auget malitiam, aut bonitatem, quam inuenit, vt ipsa per se constituere non possit speciem. Huiusmodi circunstantiæ sunt, *quid* (quæ in sententia Scholasticorum, vt vidimus disput. 30. cap. 1. est quantitas in obiecto, vt in furto multum, aut parum) & circunstantia *Quomodo*, quæ in sententia eorundem idem est, q magis, aut minus in ipsa operatione bona, aut mala. Hæ autem circunstantiæ talis naturę sunt, vt nunquã tribuant speciem, nec primam bonitatem, aut malitiã. Nam, si paruum, & magnum, magis, aut minus adueniat actui nondum constituto in specie boni, aut mali, nunquam faciunt ipsum bonum, aut malum. Circunstantiæ autem, quæ ex se habere possunt ordinem boni, aut mali ad rationem, non supposita bonitate, aut malitia actionis, aliũde possunt tribuere speciem actui, vt locus sacer, persona, & finis. Hæ namque possunt ex se sine alijs habere peculiarem ordinem, vt peculiarem speciem tribuant. Ratio autem est, quia illa circunstantia, quæ, vt sit circunstantia, necessario supponit actum bonum, aut malum, non potest habere peculiarem ordinem ad rationem distinctũ ab eo, quem in ipsa actione supponit, & ideo non potest per se sola tribuere speciem, sed augere, quam inuenit. Alia vero, quæ non supponit aliunde actionem bonã, aut malam, potest ex se sine alijs habere ordinem, & ita speciem constituere.

1 Notanda responsio S. Thom. — *Regula.* — 2 — *Ratio.*

Præterea, obseruandum est, non dixisse S. Thomã, illam circunstantiam, quæ non supponit aliam, semper constituere speciem peccati distinctam a priori, sed tantum, posse aliquando speciem constituere: sicut contra, de ea, quæ necessario supponit actionem aliunde malam, aut bonam, dixit S. Doctor, non solũ non constituere semper, sed nunquam posse constituere. Exemplum autem circunstantiæ, quæ habeat peculiarem ordinem ad rationem ex se, non constituat speciem, quamuis constituere posset, est apud S. Thomam infra quæstio. 73. art. 7. nam prodigalitatis peccatum ex duplici circunstantia contingit, nempe cum aliquis superfluum erogat, superfluum enim

Obseruandũ circunstantiã habentem specialem ordinem ad rationẽ nõ constituere speciẽ aliquando. S. Tho.

accidere potest, tam ex parte dantis, quam ex parte recipientis, & tamen ex vtraque est eadem species prodigalitatis, & vnaquæque circunstantia sine alia posset speciem constituere. Aliud exemplum sit, cũ quis tribuit alteri occasionẽ peccandi in eadem specie peccati, vt si furto præbet occasionem furti, & homicidio
3 occasionem homicidij. Hic enim solum est vna species peccati, vt ostendemus intra disp. 102. cap. 4. & 5. quamuis sit duplex circunstantia, & ex quacunque illarum sola species eadem peccati esse posset. An vero in illo actu sit duplex peccatum numero diuersum, dicemus. Doctrinam autem S. Tho. quam de circunstantijs prodigalitatis tradit in illa q. 73. art. 7. quamq; hic explicat Conr. in eo articulo nos examinabimus.

Duæ oppositiones contra prædictam sententiam.

CAPVT II.

Obiectio prima.



VErum contra prædictam doctrinã duo nobis opponi possunt. Alterum est in hunc modum: Circunstantia loci sacri, aut rei sacræ in furto, & personæ sacræ in homicidio, supponit necessario speciem malitiæ aliunde constitutam, & circunstantia quæcunque sacrilegij, & tamen hæc circunstantia tribuit nouam speciem: ergo verum non est circunstantiam illam, quæ necessario supponit actum aliunde bonũ, aut malum, non posse constituere nouam speciem peccati.

Solutio Conradi.

Huic obiectioni respondet Conrad. in hoc artic. in fine corporis S. Thom. loqui moraliter, de ijs, quæ per se, non per accidens, eueniunt. Est autem per accidens speciei, aut circunstantiæ sacrilegij quæcunque alia prior species, aut circunstantia tribuens priorem speciem, cum alioqui circunstantia, & species sacrilegij per se sola reperiri possit in aliquo actu, licet non in omnibus. Nam, quando iudex extrahit aliquem
4 de loco sacro, propter delictum, ratione cuius nõ erat priuatus iure immunitatis, reperitur circunstantia, & species sacrilegij sine vlla alia: circunstantia igitur sacrilegij, licet necessario comitetur aliquam aliam circunstantiam, vt in furto, & in homicidio, tamen non supponit eam, vt priorem natura sua, cum sine illa interdum reperiatur. Doctrina autem S. Thom. intelligenda est (inquit ille) de circunstantia, quæ ita aliã necessario supponit, vt sine illa reperiri non possit. Posse autem aliquando inueniri circunstantiam, & speciem sacrilegij sine alia priori, in exemplo illo iudicis extrahentis aliquem de loco sacro, docet expresse S. Thom. 2. 2. q. 99. art. 2. ad 3.

S. Thom.

Nõ placet.

Hęc tamen solutio Conradi mihi non probatur, nã præterquam quod non omnis species sacrilegij inueniri potest sine alia priori, nec inuenitur in exemplo allato, etiamsi in eo casu reperiretur sacrilegium sine alio peccato priori, non satis esset, vt diceremus, omnem speciem sacrilegij per accidens coniungi cũ alio peccato priori. Primum quidem in illo exemplo speciem sacrilegij non esse puram, & sine alio peccato, non improbabiliter suaderi potest hoc modo, Quia in eo casu, quo iudex extrahit aliquem de loco sacro, nõ tantum violat religionem immunitatis concessam à iure, & debitam loco, sed etiam iustitiam debitã pro-
5 ximo. Ille enim hoc ipso, quod conceditur immunitas loco, gaudet etiam iure manendi in templo, & ita iniuriam patitur, si inde extrahatur. Quare, si extra casum expressum in iure quis extrahatur de loco sacro, & damna patiatur, ille, qui ipsum inde extraxit, debet ei pro damnis tantumdem restituere. Fateor sane, exemplum aliquod esse, in quo aliqua sola species sacrilegij reperiatur, vt in transgressione voti circa materiam alias omnino liberam, & in vsu vasorum sacrorum in vsus profanos. Deinde, etiamsi concedamus, nullam iniustitiam fieri ei, qui gaudebat immunitate loci sacri, & aliquam speciem sacrilegij, vt in transgressione voti, vel in exemplo Conr. esse sine alia specie peccati; ob id tamen dicere non possumus omnem speciem sacrilegij accidentarie omnino supponere aliam speciem peccati priorem. Neque enim omne sacrilegium est eiusdem speciei, siquidem alia est species in personam sacram, alia in locum, alia in rem, vt inquit Sanctus Thomas allegatus a nobis disputatione præcedente capite tertio. Non inficior sacrilegium in locum sacrum, quod est in violatione illius, posse esse sine priori specie peccati, vt cum quis accedit ad propriam coniugem in loco sacro (est enim eiusdem speciei violatio loci; quatenus sacrilegiũ, siue fiat per effusionem sanguinis, siue per effusionem seminis) fateor etiam posse esse sacrilegium in rem, siue alia specie, vt siquis vtatur vasis sacris in vsus profanos, vt in conuiuio, (neque enim illud esset furtum, tum, quia nullius esset considerationis contra iustitiam, semel, aut iterum bibere cum vase sacro, etiã si 6
esset vas Ecclesiæ; tum etiam, quia posset esse vas illud propriũ) nihilominus sacrilegium in personã ego non inuenio, nisi coniunctum alteri speciei, nempe percussioni, aut homicidio. Est etiam aliud exẽplum, quod pugnare videtur contra doctrinam S. Thom. in adulterio, in quo species, quæ est contra fidem matrimonij, in tradendo corpus alteri, quàm proprio cõiugi, non põt reperiri sine priori alia contra castitatem. Quare respondeo, mentẽ S. Thom. aliam esse: cum. n. inquit, circunstantiam, quæ aliunde supponit actionẽ bonam, aut malam, vt possit habere ordinem aliquem conuenientis, aut disconuenientis ad rationem non constituere vnquam speciem moris, non tantum loquitur de circunstantia, quæ reipsa in actione necessario supponit speciem aliũde boni, aut mali, qualis est circunstantia adulterij, & sacrilegij, & multæ aliæ huiusmodi, sed intelligit eam circunstantiam, quæ nec per intellectum concipi potest cum ordine conueniẽtis, aut disconuenientis rationi, nisi quatenus afficit actum aliunde bonum, aut malum, vt multum, & parum in obiecto, magis, & minus in ipsa operatione: hæ namque per se non habent ordinem conuenientis, nisi in actione bona, nec disconuenientis, nisi in actione mala, & eundem prorsus ordinem habent, hoc est, intra eandem prorsus speciem cum bonitate, aut malitia, quã supponunt. At species, aut circunstantia sacrilegij, aut adulterij, quantũuis reperiatur cũ alia specie, habet ordinem proprium distinctum a priori disconuenientis rõni, quia hẽt peculiarem rationem malitiæ, & deformitatis contra peculiarem virtutẽ. Nec obstat, quod nequeat intelligi, nisi supposita alia priori, illam enim non supponit, nisi materialiter, & veluti subiectum: at vero circũstantiæ; *Multum, parum,* & 7
quomodo, supponunt malitiam, aut bonitatem constitutam per aliam circunstantiam, taquam propriã malitiam, rõne cuius formaliter habent in suo conceptu ordinẽ ad rationem, qui non includitur in alia malitia priori.

Secunda obiectio.

Altera oppositio contra prædictam doctrinam est in hunc modum. Multum, & parum, magis, & minus aliquando constituunt speciem actionis moralis primã: ergo non supponunt natura sua actionẽ aliunde malam, aut bonam, vt habeãt ordinem ad rationẽ: multum enim, & parum in obiecto temperantiæ constitui peccatum, & tribuit primam malitia. Nam, siquis comedat multum excedens debitam quantitatẽ, peccat peccato intemperantiæ, cõtra vero si nimis parum, committit peccatum insensibilitatis. Præterea circunstantia *quomodo,* nempe nimis celeriter manducare, reddit etiam actionẽm intemperatam.

Solutio.

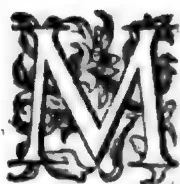
Respondetur, obiectum intemperantiæ, quod constituitur ex quantitate cibi, & potus, tametsi explicetur per multum, & parum, quæ vi esse circunstantia *quid,* longe differre ab hac circũstantia: nã intẽperãtia simpliciter non consistit in magnitudine, sed in excessu termini præ-

præfixi per rationem. Hic autem excessus non est circunstantia multum, aut parum; imo vero constituto semel peccato per excessum à termino præfixo, additur circunstantia *quid*, quia contingit multum, & parum excedere, & transire terminum præfixum. De modo etiam festinationis dicendum est similiter: nam eatenus constituit speciem peccati intemperantiæ, quatenus aliquis cum festinatione comedit vltra terminum per rationem præfixum cum immoderata festinatione contendens ad delectationem vltra mensuram: peccato autem sic constituto accidit circunstantia, *Quomodo*, quia hunc terminum potest quis magis, ac magis excedere.

8

De circunstantia durationis.

CAPVT III.



Mirabiles hoc nostro tempore excitatę sunt quæstiones inter philosophos, & Theologos de indiuisibilib. quantitate, & cõtinuatione rerum, & vsq; adeo hæc res ingenia hominum occupauit, vt fere nihil sit spirituale, in quo iam non agatur de indiuisibilibus, superficiebus, & punctis. Quod vero ad præsens attinet institutum, magnæ quæstionis inter Scholasticos est, an continuatio sit circunstantia actionis moralis augens bonitatem, & malitiam illius, ac proinde rationem meriti. Tota vero difficultas orta est ex quodam argumento difficili, quod nostri Theologi, & Philosophi calculatorium appellant, in hunc modũ. *Ratio difficultatis.* Si continuatio, seu duratio est circunstantia actionis pertinens ad malitiam, & bonitatem illius, sequitur, durationi per instans nostri temporis respondere aliquem gradum bonitatis, & malitiæ, ac proinde mensuram etiam meriti, & præmij, aut pœnæ, seu supplicij. Demus igitur respondere primo instanti nostri tẽporis vnum gradum gloriæ, aut supplicij, aut si placet dimidium, vel quamcunque partem minimam determinatam, si huic addas duratione per infinita instantia, hoc ipso, quod actio durat per nostrum tempus, sequitur respondere soli durationi actionis per instantia infinitum præmium, aut supplicium, cui, si addas durationem per partes temporis, adhuc crescet, aut saltem additamentum recipiet.

9

In huius vero argumẽti dissolutione Theologi nostri in tanta varietate constituti sunt, vt singulorũ placita referre, magis videatur operosum, quam vtile, cũ tamen vnica sit facilis, & cæteris omnibus antiquior solutio. Cæterum, ne studiosi nostri temporis, qui omnia scire cupiunt, aliquid in nostris scriptis desiderent, breuiter singulorum solutiones, earumque difficultates in medium afferemus.

Prima ratio. Primo igitur recentiores nonnulli loquuti solũ de actibus caritatis, quibus meremur augmentum caritatis, & gloriæ, dicunt, continuatione actionis nihil nos mereri augmenti caritatis, & gloriæ, nisi actio ex cõtinuatione fiat intensior, eo quod existimarunt nullam actione quantumuis bona, & alias meritoria mereri nos augmentum caritatis, & glorię, nisi actio sit intensior ipso habitu, quem habemus, cum tamen alias meremur tale augmentum, si habitus non esset ita intensus. Horum tamen doctrina, præterquam quod falso nititur fundamento, de actione meritoria augmẽti gratiæ, & gloriæ, quod fusius impugnabimus disput. 220. c. 3. & seq. difficultatem propositam omnino tollere non potest: argumentum enim etiam procedit in ea actione, qua primo meremur augmentũ vitæ æternæ, & intensionem habitus caritatis: & quamuis concederemus, ad meritum augmenti requiri maiorem illam intensionem, vt ipsi docent, idem fieri posset argumentũ de continuatione, quod initio proposuimus ad probandum actionem intensiorem per singula in-

10 *Reijcitur.*

stantia mereri augmentum caritatis; nisi dicas cõcesso semel augmento in primo instanti, iam deinceps actionem meritoriam nihil mereri, quia æque intensa perseuerat cum habitu aucto in primo instanti. Verũ fieri iterum posset argumẽtum, supponendo id, quod possibile est, nempe actionem a principio semper crescere, & augeri: ex quo sequi vr eadem difficultas: nã in singulis instantib. erit actio meritoria noui gradus, &, cum sint infinita instantia, erit infinitũ meritum. Præterea in peccatis, & meritis æterni supplicij, hæc solutio non potest habere locum: nam peccatũ secundum, etiamsi remissius sit, quam primum, meretur pœnam inferni sibi æqualem: in hoc igitur, & in primo etiam peccato mortali fieri potest idem argumentum de duratione per singula instantia.

Secundo respõdebat Franciscus Victoria, vt fertur a Theologis nostri temporis, continuationẽ nihil conferre ad augmentum meriti, nisi sit magna, & notabilis, & ita opus nõ esse, vt per singula instantia augeatur meritum. *Secunda solutio ex Victoria.* Verum hæc solutio mihi non probatur: *Refutatur.* 11 dubium enim non est, singula, quæ sunt in opere, ita pertinere ad augmentum bonitatis, & meriti, vt quæuis inæqualitas constituat et inæquale meritũ, quam inæqualitatem, cum Deus exactissime cognoscat, exactissime quoque remuneratat, aut puniat. Tertio alij etiã recentiores respondent, actioni quidem meritorię pro primo instanti productæ respõdere aliquod præmiũ, aut pœnam secundum certum gradum, & quantitatem: sed cuilibet alteri instanti, quo continuatur durat operationis, non respondere aliquid præmij, aut pœnæ, sed indiuisibile quoddã in ipsa intensione præmij. *Tertia solutio.* Ex quo non sequitur infinitis instantibus, pro quib. tota actio durat, respondere infinitas partes præmij. Cæterum partibus temporis, quo durat opus meritorium, dicunt respondere partem præmij, aut pœnæ; quia tamen partes sunt communicantes, & proportionales, vt satis constat, ideo asserunt partib. temporis, quo durat operatio, respondere partes præmij, aut pœnæ proportionales, & cõmunicantes, ex quib. non potest fieri præmium, aut pœna infinita. Cuius rei explicandæ gratia, notant primum, substantiã operationis immanentis totam produci in instanti nostri temporis simul, quia tota permanẽs est, & in substantia sua nullas habet partes, talis tamen naturæ esse, vt durare possit per aliquam partem successiuam nostri temporis absque vlla sui successione. *Notatio prima pro hac solutione.* 12 Deinde notant, primum instans pertinere ad substantiam ipsius operationis, quia in illa tota substantia actionis producitur, durationem autem per reliquum tempus esse accidentariam actioni. *Secũda notatio.* Quia, cum quælibet actio immanens habere possit totam suam substantiam per vnum tantum instans nostri temporis, ipsi accidentarium est, amplius quam per instans durare, cũ in toto tempore durationis nihil ei accrescit in sua substãtia, vt modo supponimus. Si enim, quo magis duraret actio, eo fieret intensior, quia maiori conatu eliceretur, alia esset ratio, & tunc non probaretur augmentum meriti ex sola duratione, sed ex intensione coniuncta cum duratione.

Hinc sequitur, actioni quatenus productæ in primo instanti respondere certum gradum præmij, aut pœnæ, quem ex vi suæ speciei, & indiuiduæ entitatis postulat, quia in eo instanti totam suam substantiam hẽt. *Illatio, & responsio.* Deinde colligitur durationi huius actionis, quæ est veluti accidentaria, respondere aliquid præmij, & pœnæ essentialis, quia toto illo tempore continuatur substantia, sed, quia illa duratio includit modũ quendam successionis per ordinẽ ad nostrum tempus, inquiunt illud præmij, quod respondet huic perseuerantiæ, non respondere nisi per modum successiuorum; & ita singulis instantibus durationis meriti non respondere partem aliquam præmij, sed aliquod quasi continuatiuum illius augmenti in præmio, hoc est, aliquod indiuisibile, quo continuatur intensio illa præmij, quæ durationi respondet.

13 *Non probatur.* *Prima impugnatio.* Hæc sententia mihi non probatur. Primum, quia non satis explicat discrimen inter actionem meritoriã incipientem in primo instanti, & continuatam per reliquum tempus. Nam, sicut in primo instanti est tota substantia actionis, etiam in singulis instantibus temporis, quo durat actio, est tota substantia illius. Cur ergo actioni, prout in primo instanti, respondet pars præmij, ei autem prout durat in alijs, non respondet pars aliqua, sed tantum indiuisibile quoddam continuatiuum in ipso præmio? Nam, quamuis actioni accidentarium sit durare per tempus nostrum successiuũ, hoc sensu, quia possit non durare, tñ duratio illa est ipsiusmet substantiæ actionis, & tota simul perseuerat sine successione: quare in ipsa duratione actionis meritoriæ non possumus assignare partes diuisibiles, & indiuisibilia continuantia ipsas partes durationis; cũ actio meritoria sit tota simul intrinsece indiuisibilis, & sola successio sit in tempore extrinseco, per quod dicitur durare: ergo actioni, prout existenti in singulis instantibus durationis non minus debet responde re pars præmij, quam eidem existenti in primo instanti, cum nulla videatur diuersa ratio *Secunda.* Deinde friuolum videtur, indiuisibilia præmij, quæ dicitur habere visio clara Dei secundum intensionem, assignare pro præmio actioni meritoriæ prout in vno instanti existenti. Nam indiuisibile non est prẽmium, si aliquod tale indiuisibile continuatum intensionis est; hoc.n. indiuisibile nõ est visio Dei, quia indiuisibilia alicuius quãtitatis, aut qualitatis, non sunt quantitas, aut qualitas. *Tertia.* Postremo ex prædicta snia sequitur, multo melius esse per idem tempus plures elicere nouas actiones, cessando ab vna, & incipiendo aliam, quam in vna diu
14 perseuerare, quia quo plures erunt actiones, ceteris paribus, plus aliquis merebitur, ac proinde sanctior, & magis iustus erit apud Deum: quia in instantibus, quæ alias continuarent actionem, inter ruptus actionibus, & nouis incipientibus, erit nouum meritum; eo quod iuxta hanc sententiam actioni, prout existenti in primo instanti respondet pars præmij, actioni vero, prout perseueranti in instãti continuante tempus durationis, non respondet pars præmij. Hanc.

Hanc quidem sequelam aduersarij libenter concedunt, & mea quidem sentẽtia eam plane negare non possunt. Ego tamen existimo consequens esse aperte falsum, quis enim vnquam non existimauit, perseuerantiam in eadẽ actione, ceteris paribus, maioris esse momenti, quam interrupta vna actione aliam incipere? aut saltem non esse minoris valoris, & effectus apud Deum vnam continuam actionem, quam plures per idem tempus durantes? Quod si aliquando maior esse difficultas in actionibus interrumpendis, & renouandis, alia esset ratio, nunc autem ceteris paribus loquimur. Adde, quod cum vsque adeo sit inconstans humanum cor, vt vix in eadem cogitatione, & affectu bono firmus perseueret, difficilius videtur, vnam actionem continuo per idem tempus conseruare, quam in eodem plures succedentes sibi habere. *Quarta solutio.* Quarto alij dicunt, actioni quidẽ meritoriæ continuatæ per aliquod tempus, aliquid magis præmij respondere, quam actioni, quæ tandiu nõ durat, eo quod perseuerantia in duratione aliquid conferat ad meritum. Addunt tamen, non respondere infinitum præmium, nec esse actionem infinite meritoriam pp infinita instantia, per quæ perseuerat, quia, vt duratio augeat bonitatem, ac proinde meritum debet esse cognita. Siquidem nihil potest inficere, aut perficere actionem nisi
15 fuerit cognitum; impossibile autem est intellectum creatum etiam Angeli ferri distincte in infinita instantia, per quæ durat actio, ergo non potest infinitas meriti inde in actionem deriuari.

Reijcitur. Hæc etiam snia mihi non placet. Primum, quia vt aliquid augeat bonitate, & malitiam operationis, non opus est, vt sit cognitum, nam & modus intensionis qui est circunstantia ipsius, & dicitur circunstantia *quomodo*, non est cognitus, & tamen auget, & minuit malitiam, seu bonitatem. Porro autem circunstantiã modi non debere esse cognitam manifestum est. Neq; enim intellectus cognoscit quanta intensione voluntas debet moueri, vt illa imputetur, quamuis intensio ipsa auget bonitatem, & malitiam. Cum igitur ipsa duratio non minus afficiat actionem, quam intensio, & sit modus illius, vt augeat bonitatem, & malitiam, non debet esse cognita. Deinde, etiamsi circunstantia deberet esse expresse cognita, vt tribueret bonitatem, tamẽ id non requiritur, vt tribuat malitiam, sed satis est cognitio quædam cõfusa, sicut accidit etiam in peccatis, quæ fiunt ex ignorantia, quę vt ostendemus disp. 101. cap. 4. sunt eiusdem speciei, ac si scienter fierent. ergo saltem continuatio per infinita instantia efficiet peccatum infinitæ malitiæ, & meritorium infinitæ penę.

Quare, omissis multis alijs, quæ in hac re, recentiores nostri Theologi quasi argutijs ludentes excogitarunt, mihi summopere placet solutio, quam argumento initio capitis proposito adhibent Nominales, qui primum illud argumentum proposuerunt. Dicunt igitur, nullam actionem meritoriam durare posse per solum instans, sed necessario durare debere per tempus aliquod, non quia voluntas post primum instans non sit libera in sua operatione, vt quidam Thomistæ hos auctores falso interpretantur, id enim nunquam somniarunt, sed quia nulla actio desinere possit per vltimum sui esse, sed per primum sui non esse. Inter primum autem esse, quo incipit, & primum non esse, quo desinit, debet necessario intercedere tempus: toto autem illo tempore ita libere conseruatur ab operante operatio meritoria, vt possit in quolibet instanti signato post primum desinere, nec vllum sit, in quo desinere non possit. Hanc sententiam hoc modo intellectam docuerunt Gregor. in 2. dist. 3. quæst. 1. ar. 2. ad 4. & Almainus in quæstione de libertatis voluntatis art. 7. in 2. opinione, arg. 3. & tract. 2. moral. cap. 9. Porro aũt actionem quamtumcunque nostram desinere debere per primum instans, ac proinde non posse per solum primũ instans sui esse durare, vberius probaui 1. par. disp. 229. c. 10. *Vera solutio.* 16 *Gregor. Almain.*

Ex quo fit, vt, etiamsi actio nostra duret per infinita instantia non sit meriti infiniti, nec infinitum præmium, aut pœna illi respondeat. Ratio autem est manifesta, vt aduersarij quoque fatentur, supposito semel principio, quod diximus: quia, si actio quæcunque meritoria suapte natura postulat, vt sit, non tantum instans, sed etiam aliquam temporis successionem, non sequitur, singulis instantibus respondere partẽ aliquam præmij, aut pœne, sed toti durationi certum gradum, & singulis partibus partem etiam aliquam. *Illatio quo soluitur vera difficultatis.* 17

QVÆSTIO X.

De bonitate, & malitia actus interioris voluntatis in decem articulos diuisa.

DEinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis. Et circa hoc quæruntur quatuor.

PRæcedenti quæstione disputauit S. Thom. de bonitate, & malitia actionis humanæ in vniuersum; in hac autem tractat de bonitate, & malitia actus interioris, vt patet ex titulo, & ex singulis articulis.

ARTI-

ARTICVLVS I.

Vtrum bonitas voluntatis pendeat ex obiecto.



D primum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat ex obiecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni, quia malum est præter voluntatem, vt Dionys. dicit 4. cap. de diui. nomi. Si igitur bonitas voluntatis iudicaretur ex obiecto, sequeretur, quod omnis voluntas esset bona, & nulla esset mala.

cap. 4. p. 4. non multũ remote ante fi.

Præterea. Bonum per prius inuenitur in fine: vnde bonitas finis inquantum huiusmodi non dependet ab aliquo alio, sed secundum Philosophum in 6. Ethicor. Bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis: ordinatur enim semper sicut ad finem ad aliquid factum: ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo obiecto.

Li. 6. Ethi. c. 5. cir. me. tom. 5.

Præterea. Vnumquodque quale est, tale alterum facit: sed obiectum voluntatis est bonum bonitate naturæ, non ergo potest præstare voluntati bonitatem moralem; moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex obiecto.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 5. Ethicor. quod iustitia est secundum quam aliqui volunt iusta, & eadem ratione virtus est, secundum quam aliqui volunt bona: sed bona voluntas est quæ est secundum virtutem: ergo bonitas voluntatis est ex hoc, quod aliquis vult bonum.

Li. 5. Ethi. c. 1. in prin cip. to. 5.

Respondeo dicendum, quod bonum, & malum, sunt per se differentia actus voluntatis: nam bonum, & malum per se ad voluntatem pertinent, sicut verum, & falsum ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri, & falsi: prout dicimus opinionem esse veram, vel falsam: vnde voluntas bona, & mala sunt actus differentes secundum speciem: differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta, vt dictum est, & ideo bonum, & malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni, quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter conuenientis ad appetendum, & propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Q. 18. art.

Ad secundum dicendum, quod quamuis aliquis actus possit esse vltimus finis hominis secundum aliquem modum: non tamen talis actus est actus voluntatis, vt supra dictum est.

Q. 3. art. 4.

Ad tertium dicendum, quod bonum per ratione repræsentatur voluntati, vt obiectum, & inquantũ cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, & causat bonitatem moralem in actu voluntatis, ratio enim principium est humanorum, & moralium actuum: vt supra dictum est.

In corp. & q. 18. ar. 5.

Conclusio est affirmans, & sine controuersia.

An bonum, & malum sint per se differentiæ actus voluntatis.

DISPVT. LV.

Tres opiniones Conradi, & aliorum Thomistarum.

CAPVT I.



T conclusionem huius art. confirmet S. Tho. assumit hanc propositionem, *Bonum, & malum sunt per se differentia actus voluntatis*. Quæ sane propositio difficilis est; nam, vt ait Caietanus, S. Thom. de actione voluntatis secundum genus naturæ, & sic sequitur absurdum, si dicamus bonum, & malum esse per se differentias illius, quia sequitur eandem actionem secundum esse naturæ in duabus speciebus constitui: eadem enim actio potest esse in duabus speciebus peccati, & malitiæ. Aut loquitur S. Th. de actione voluntatis in genere moris, & ita videtur falsa propositio. Nam, cum genus moris accidat actioni secundum genus naturæ, bonum, & malum, quæ sunt differentiæ generis moris, accidentaliter etiam conuenient actioni voluntatis, ac proinde non erunt differentiæ eius, atq; eadem ratione possemus eas comparare cũ actione exteriori, si ipsam accipiamus in genere moris. In qua sane difficultate, & explicanda mente S. Tho. sententia Conradi est, S. Tho. hic loqui de bono, & malo, vt sunt differentiæ actuum interiorum in genere naturæ, & moris simul. Existimat enim actiones voluntatis ex natura, & substantia sua constitui sub genere moris, neque genus moris eis vlla ratione aduenire. Addit præterea non esse eandem rationem actionum exteriorum, aut aliarum facultatum: nam exteriores actiones, aut aliarum facultatum accidentarie continentur sub generis moris. De actionibus voluntatis suam sententiam, & interpretationem, quam adhibet textui, S. Thom. probat ipse, quia S. Doctor exemplum adduxit veri, & falsi, & inquit, bonũ, & malum ita esse differentias actionum voluntatis, sicut verum, & falsum sunt differentiæ intellectionum, verum autem, & falsum sunt differentiæ intellectionum in genere naturæ, non in genere moris, ergo bonum, & malum similiter erunt differentiæ actionum voluntatis in genere naturæ, & non solum in genere moris.

1 Ratio difficultatis. Caiet.

Prima sententia. Conrad.

2

Deinde, quia prædicta sententia fuit expressa ab eodem S. Thom in 2. d. 40. art. 1. vbi ait, ea, quæ per se ad genus aliquod pertinent, per se differre differentijs illius generis, sicut albedo, & nigredo per se differunt differentijs colorum: quæ vero per accidens pertinent ad aliquod genus, per accidens etiam distingui differentijs illius. Sicut clauis, & cultellus, quæ sunt eiusdem generis secundum substantiam naturalem, quia reducũtur ad genus artificij, per accidens distinguuntur intra illud genus differentijs illius generis. Eodem modo (ait) actiones voluntatis per se sunt in gñe moris, ac proinde per se diuiduntur, & distinguuntur differentijs huius gñis; eo quod per se pertinet ad voluntatẽ, ex qua sumitur genus moris. Actiones vero aliarũ potentiarum per accidens continentur sub genere moris, & voluntarij, quia per accidens pertinent ad voluntatẽ, a qua imperantur, & a qua per accidẽs hñt rationẽ voluntarij, ac proinde per accidẽs distinguun-

Secundo et ex auctoritate.

tur per bonum, & malum, quæ sunt per se differentiæ generis moralis. Hanc vero sententiam nusquam videtur retractasse S. Doctor: imo vero confirmasse. Quoniam in hoc articulo, in ratione, qua confirmat suam cōclusionem, inquit, bonum, & malum esse per
3 se differentias actionis interioris, ac proinde eidē non posse successiue vtramque conuenire, sicut nec in alijs speciebus alicuius generis contingit, vt variæ, & contrariæ differentiæ eidem rei, & indiuiduo successiue cōueniant. Ex his autem locis S. Thom. colligi potest ratio satis apparens pro hac snia in hunc modum. Actio hominis eatenus est in genere moris, quatenus est voluntaria; ratio autem voluntarij per se substantialiter conuenit actionibus voluntatis, ergo & differentię huius generis per se, & substantialiter conuenient eisdē actionibus voluntatis; cæteris autem sicut ratio voluntarij accidentarię conuenit, ita etiam, & differentiæ illius nempe bonum, & malum.

Ratio.

Eandem actionē interiorē non posse eā successiue bonā, et malam docet prima sententia.

Deinde consentanee suis principijs docet Conrad. eandem actionem interiorem nō posse esse successiue bonam, & malam; bene tamen eandem actionē exteriorem. Idem etiam docet quæst. 20. art. 6. Pro hac sententia Conradi est Ricard. in 2. d. 40. art. 2. quæst. 1. vbi solum de actionibus exterioribus quærit, an earū differentiæ sint bonum, & malum, & respondet illis accidere genus moris, ac proinde bonum, & malū, quæ sunt differentiæ huius generis, non esse per differētias harum actionum. De actionibus autem voluntatis id non quærit, supponens esse per se differentias talium actionum. Et ideo quæstio 2. eiusdem articuli solum quærit, sicut S. Thom. an idem actus exterior possit esse successiue bonus, & malus, de interiori autem id non quærit ob rationem dictam. Huius etiam senten-
4 tiæ ob eandem rationem est Capreolus in 2. dist. 40. q. vnica concl. 3. & art. 3. in solutione argumenti contra tertiam conclusionem, & Fer. 3. contra gentes. cap. 10. §. *Circa tertium.*

Capreol. Ferrar.

Secunda sententia.

Est alia sententia recentiorum Thomistarum, bonum quidem esse differentiam per se actionis voluntatis secundum substantiam actionis, & non secundū aliquid ei accidentarium. De malo autem alio modo philosophantur, dicūt enim, duplicem esse malitiam: vna enim est, quæ cōuenit actioni ex obiecto directe, & expresse volito, altera autem, quæ conuenit actioni ex obiecto non directe volito. Docent igitur, malitiā, quæ est ex obiecto directe volito, esse differentiam per se actionis voluntatis secūdum genus naturæ ipsius, & non secundum aliquod genus ei accidentarie conueniens: malitiam vero, quæ conuenit actioni ex obiecto non directe volito, nō esse per se differentiā actionis voluntatis. Primum quidem bonitatem esse per se differentiam actionis secundum esse naturæ, præter rationem, & testimonia S. Thom. quæ paulo ante adduximus pro sententia Conrad. hac ratione monstrare contendunt. Bonum est obiectum voluntatis secūdum suum esse naturæ, ergo id, quod essentialiter diuidit bonum, essentialiter quoque diuidet actionem voluntatis secundum esse naturæ: honestum autem, & delectabile essentialiter diuidunt bonum tanquā differentiæ essentiales boni in vniuersum, ergo honestū essentialiter diuidet actionem voluntatis, tanquam differentia propria illius. Porro autem differentias actionis voluntatis secundum esse naturæ assignandas esse iuxta differentias obiectorum, manifestum est.
5 Nam intellectio essentialiter diuiditur per differentias sui obiecti, & operatio cuiuscunque potentiæ eodem modo. Ratio autem omnium est aperta: nam, cum operationes potentiarum speciem sumant ab obiecto, necesse est, vt iuxta diuersitatem obiectorum secundum speciem sumatur differentia secundum speciem ipsarū actionum: sic igitur in actione interiori bona, genus moris, & genus naturæ idem omnino sunt: & ita bonum, quod est differentia bonæ actionis, erit differētia eius secundum esse naturę, & esse moris, quod idē est. Confirmant præterea, quia actus interior caritatis ita

Confirmatur.

suapte natura intrinsece bonus est, vt non possit non facere hominem bonum, iustum, & sanctum, ergo bonitas, & honestas sunt differentiæ illius secūdum esse naturæ. Præterea, de malitia eodē modo philosophantur, vt malitia, quæ oritur ex obiecto directe, & expresse volito, sit differētia essentialis actionis interioris secundum esse naturæ, & moris simul; illa vero, quæ oritur ex obiecto nō directe volito sub expressa ratione, non sit differentia essentialis actionis secundum esse naturæ. Exemplum malitiæ, quæ oritur ex aliquo directo, & expresse volito est in odio, quo homo Deum prosequitur: hoc enim ita essentialiter malum est, vt non possit non esse malū: & similiter in peccato, quo quis vult facere, & operari contra suam cōscientiam. Exemplum vero malitię, quæ oritur ex aliquo nō directe volito, est, cum quis vult aliquid facere, quod est lege vetitum. Talis enim affectus non fertur directe contra legē ipsam, sed tñ fertur in rem vetitam secundum se consideratam. Hanc vero differentiam inter vtrumque genus malitiæ colligunt ex eo, quod S. Th. solum dixit bonitatem, & malitiam, quę sumuntur ex obiecto, esse differētias essentiales actionis interioris, indicans manifeste malitiā, quæ non sumitur ex obiecto, non esse differentiam essentialem. Et ita vbicunq; S. Th. loquitur de malitia, quæ tribuit speciem, non dicit, speciem prouenire a priuatione boni, in qua existimat formaliter positam esse malitiam, sed a positiuo, cui cōiungitur: hoc autem positiuum sumere speciem ab obiecto, nempe directe volito. Alij deniq; Thomistæ vniuersim docent, bonum quidem morale esse differentiam intrinsecam actionis voluntatis secundum genus naturæ ipsius, malum autem morale non esse differentiam actionis secundum genus naturæ, vel quia non sit realis aliquis modus intrinsecus actionis, sed extrinseca denominatio, vel quia sit sola priuatio rectitudinis, quæ non pōt esse differentia alicuius entis positiui. Cui sniæ pro ea parte, qua asserit bonū esse differentiam per se actus secūdum esse naturæ, fauent Nominales, quos seq. disp. c. 1. allegabimus, qui docēt aliquem actum interiorē esse essentialiter, & substantialiter bonum, & ideo nō posse successiue fieri de bono malum. Inter quos Gab. in 3. d. 23. q. 1. ar. 1. longe a medio, inquit, bonitatem moralem nihil esse super substantiam ipsius actus boni, licet plures causæ ad eā integrandam cōcurrant, nempe ratio, potentia voluntatis, & circunstantiæ omnes.

Exempla.

6

Tertia sententia.

Gab.

Verior sententia probatur contra Conradum.

CAPVT II.



Mihi vero semper visum est cum Caietano in hoc ar. & q. seq. ar. 6. bonum, & malum morale non esse differentias essentiales actionis, etiam voluntatis consideratæ secundū genus naturæ; sed tantum esse differētias eius consideratę secundum genus moris, quod tam actioni voluntatis, quam alteri actioni accidentarie conuenit. Eandem sententiam prius tradidit Bonauen. in 2. dist. 41. art. 1. quæst. 2. vbi docet actionem voluntatis non diuidi per bonum, & malum tanquam per differentias, sed tanquam per quid accidentarium. Cum quo facit Scotus in 1. d. 17. quæst. 2. §. *Quantum ad istum*, vbi bonitatem actus distinguit a substantia ipsius, eamque constituit in relatione quadam conuenientiæ cum recta prudentia, quam putat non necessario inesse substantiæ actionis, sicut eodem modo dicit de habitu virtutis: & ita inquit, habitum virtutis, secundum naturam, & substantiam habitus, non esse principium efficiens bonitatis actionis, vt vid□ebimus disp. 84. c. 1. Eidem etiam opinioni fauet Durandus in 2. d. 40. quæst. 3. & Maior d. 41. q. 2. in 2. parte, cum asserunt eandem actionem voluntatis successiue

7 Bonum, & malum nō esse differētias essentiales volūtatis secundum genus naturæ. Caiet. Bonauen. Scotus. Durand. Maior.

cessiue posse esse bonam, & malam. Quæ sane sententia, vt statim dicemus sequenti disputatione, necessario supponit bonum, & malum non esse differentias essentiales actionis voluntatis secundum esse naturæ.

8 *Confirmatur auctoritate S.T.* Hanc vero opinionem in primis conatur Caietanus probare ex eodem S.Tho.in hoc articulo. Comparat enim bonum, & malum, quod est in actione voluntatis, vero, & falso, quod reperitur in actione intellectus; atqui verum, & falsum non sunt differentiæ actionum intellectus secundum suam naturam, ergo neque bonum, & malum erunt differentiæ actionum voluntatis secundum esse naturæ. Porro, verum, & falsum non esse differentias actionum intellectus, probatur ex Aristotele in prædicamentis capite de substantia, vbi affirmat, eadem opinionem, quæ est actio quædam intellectus, posse esse successiue veram, & falsam, ac proinde verum, & falsum non esse differentias, nec proprietates actionis intellectus, sed esse accidentia communia. *Ari.*

Responsio Conradi. Ceterum respondet Conradus verum, & falsum dupliciter vsurpari posse. Primum, formaliter pro ipsa conuenientia, aut disconuenientia intellectus cum re, & hoc modo esse accidentia communia opinionis, nō differentias essentiales ipsius: deinde, vt dici solet, fundamentaliter, hoc est, veritatem capi pro affirmatione, falsitatem autem pro negatione opinionis: & hoc modo loqui S.Thom. de vero, & falso, easque esse differentias essentiales opinionis, & actionis intellectus impossibile autem esse, eundem actum opinionis intellectus mutari de affirmatione in negationē, aut contra. Hæc tamen interpretatio accommodari non potest verbis S.Tho. nusquam enim apud probatos philosophos inuenies veritatem pro affirmatione, falsitatem autem pro negatione in actionibus intellectus vsurpari, cum tam negatio, quam affirmatio possit esse commune subiectum falsitatis & veritatis.

9 Præterea, si S. Thomas loqueretur de affirmatione, & negatione intellectus, potius cum eis comparare debebat fugam, & prosequutionem voluntatis: cum vero comparet bonitatem, & malitiam, quæ consistunt in conuenientia, aut disconuenientia cum natura rationali, aut cum regula rationis, plane eas comparat veritati, & falsitati, quæ consistunt in conuenientia, aut disconueniētia intellectus cum re intellecta. Quid vero sentiat S.Th. in testimonijs allatis pro priori sententia dicemus infra ca.4. nunc vero nostra, & Caietani sententia duabus rationibus contra Conradum confirmatur. *Explicatur*

Prima ratio. Prior ratio Caietani est huiusmodi. Eadem actio interior est in duabus speciebus peccati, vt omnibus compertum est: ergo nulla illarum potest esse ipsi actioni substantialis differentia in genere naturæ, nulla enim actio est substantialiter in duabus speciebus, hoc est secundum suam substantiam, vt etiam fatetur ipse Sanctus Thomas supra quæstione 1. articulo 3. ad 3. & quæstione 18. articulo 7. ad primum, quamuis possit esse in duabus speciebus secundum id, quod ei accidit, sicut ipse Sanctus Thomas ibidem notauit. Si ergo actio voluntatis est in duabus speciebus peccati, sequitur speciem malitiæ non esse substantialem actioni voluntatis secundum genus naturæ. Hæc ratio pugnat contra Conradum, qui ait, tam malitiam, quam bonitatem pertinere ad speciem substantialem actionis interioris: contra alios vero, qui alio modo de bonitate philosophantur, quam de malitia, alia ratione inferius vtemur.

10 *S.Thom.*

Secunda ratio. Posterior ratio; Eadem actio voluntatis potest esse successiue bona, & mala, vt sequenti disputatione patebit: impossibile autem est eandem rem secundum substantiam sub diuersis speciebus eiusdem generis substantialis succesiue esse, sublata enim differentia specifica substantiali alicuius rei, rem totam de medio tolli necesse est, vt inductione constat: ergo genus moris, & bonum, ac malum non sunt differentiæ per se, & substantiales actionis voluntatis secundum genus naturæ. Et quamuis eadem actio non posset de bona fieri mala, eo modo, quo sequenti disp. ostendemus, tamen negari nequit, eandem actionem secundum substantiam posse fieri de mala non malam, & de bona non bonam in genere moris. Signum igitur est genus moris, sub quo variari potest eadem actio manens eadem secundum substantiam, esse ei quid accidentarium. Porro autem hanc variationem de bona in non bonam, & de mala in nō malam, fieri posse in omni actione volūtatis circa quodcunque obiectum, inferius ostendemus. Ex quo etiam non solum hæc ratio contra Conr. sed etiam contra alios Thomistas vim hebebit. Hac ratione omnes Doctores probant genus, & speciem moris non esse substantiales actioni exteriori quatenus actio est, eo quod actus exterior de bono in malum mutari potest: idem igitur probare debent de actione volūtatis. Et quamuis non possit contingere omni actioni voluntatis, vt fiat de bona mala, satis est vni ita contingere posse, vt inde colligamus genus moris omnibus actionibus interioribus esse quid accidentarium. Adde, quod omni actioni contingere potest, vt de bona fiat non bona, & de mala fiat non mala, vt inferius declarabitur, ac proinde recte sequitur in vniuersum, bonum, & malū non esse differentias substantiales actionis voluntatis. Quod vero albedo eadem manens habeat diuersas relationes similitudinis, & dissimilitudinis mutatione sola termini, ad quem refertur, mirum non esse debet, quia similitudo non est substantialis albedini, quinimo ab ea realiter distinguitur vt modous a re, quoties ab albedine separari potest, ac proinde ei accidentaria est. 11 *Occurrit obiectioni.*

Eadem sententia contra alios Thomistas confirmatur.

CAPVT III.



Vperiori capite probata manet nostra sententia contra Conrad. qui tam de malo, quam de bono dixit, esse differentias actionis interioris. Nunc vero contra alios Thomistas in 1.c. memoratos eadem opinio alijs rationibus confirmanda est. Et primum quidem malitiam non esse intrinsecam actioni voluntatis, quando non postulat obiectum aliquod directe volitum, ipsi libenter fatentur, nec vllo modo negare possunt. Constat enim esse eādem malitiam moris in specie homicidij in voluntate occidendi directa, & in voluntate non directa occidendi: nam homicidium ex scientia factum, & ex ignorantia eiusdem esse speciei, inferius ostendemus, disp. 101. c.4. Hæ autem duæ voluntates sunt omnino diuersæ secundum substantiā: diuersis autem rebus secundum substantiam non potest eadem differentia substantialis conuenire. Hæc ratio probat etiam in ijs actibus, qui sunt iure ipso naturali mali, malitiam non esse differētiam substantialem, quoties non postulat obiectum esse directe volitum. Præterea, eadem voluntas directa alicuius obiecti potest de mala fieri non mala sola mutatione præcepti: ergo etiam tunc malitia non potest esse differentia substantialis, siquidem variata differentia substantiali non potest manere substantia rei. Hæc autē ratio probat solum in ijs, quæ mala sunt, quia prohibita iure positiuo, malitiam non esse differentiam substantialem actioni. Nunc vero in ijs etiam actionibus, quæ postulant aliquid directe volitum, & ipso iure naturali malę sunt, quale est odium, & denique in quacunque alia actione voluntatis malitiam non esse substantialem differentiam hac ratione ostenditur. Nullus est actus quantumuis natura *Malitiam certā ex obiecto directe volito non esse differentiā essentiale actionis voluntatis.* 12

Ratio vniuersalis, & efficax.

natura sua malus, qui non possit de libero permanere sine libertate, sublata solum indifferentia rationis, & consideratione; aut de non libero fieri liber, nempe cum sine deliberatione in nobis incipit, & deinde cōtinuatur cum perfecta deliberatione: potest enim in nobis incipere odium Dei sine libertate, quia incipit sine sufficienti cogitatione ad libertatem requisita, vt contingit in primis motibus non deliberatis, deinde vero potest idem odium continuari cum libertate: ergo potest idem actus de non malo fieri malus, siquidem, quando sine libertate incipit, non est malus, & postea incipiente libertate incipit esse malus, & contra similiter: ac proinde sequitur malitiam non esse substantialem differentiam illius, iuxta ea, quæ hactenus dicta sunt. Porro autem posse eundem affectum de libero fieri non liberum, & de non libero liberum, manifestum est. Libertas enim in actu voluntatis, præter rationem eius, quod sponte fit, secundum omniū sententiam nihil aliud est, quam denominatio quædam extrinseca proueniens actui ex plena consideratione, & attentione rationis. Nam attentio nihil mutat in substantia ipsius actus, nec facit vt in aliud expresse feratur voluntas, quam ferretur sine tali attentione, & consideratione; sed attentio, & consideratio est cogitatio vtriusque partis, ex qua homo vnam & aliam posset sequi, & attentio necessaria ad opus peccati est consideratio malitiæ, vt latius ostendemus disputatione 107. capite 3. ex hac autem consideratione non fit, vt affectus aliquid expresse velit, quod antea non volebat, vt sequenti disputatione monstrabimus.

13

Dicta ratio probat bonitatē nō esse differētiam essentialē actionis voluntatis.

Hac eadem ratione probari potest, neque bonum esse differentiam substantialem actionis voluntatis, quia nulla est actio, quæ de non bona moraliter non possit fieri bona moraliter. Sicut enim in nobis incipit primus motus peccati sine malitia morali defectu cōsiderationis, & deliberationis, & postea continuatus fieri potest malus adueniente deliberatione & consideratione: ita etiam fieri potest, vt primus motus virtutis incipiat in nobis sine deliberatione, & ita non sit bonus moraliter; postea vero continuatus cum deliberatione fiat bonus moraliter. Contra etiam accidere potest, vt affectus voluntatis de bono moraliter fieri possit non bonus, si incipiat cum deliberatione, & postea ei desit sufficiens ratio liberi ex defectu considerationis, quæ requiritur ad libertatem, vt si quis incideret postea in amentiam, vel ex inconsiderātia eundem effectum continuaret. Præterea nullus negat, posse eundem affectum caritatis, qui est in via, manere in patria, & tamen in patria, aut vbi maneret sine libertate, hic actus, aut alius non potest esse bonus moraliter, hoc est, bonitate morali, quam, vt docet Sanctus Thomas quæstione 21. articulo tertio, consequitur, vt propria passio, ratio meriti. Quodsi in affectu caritatis maneat alia bonitas, & talis naturæ, quæ faciat hominem sanctum, de quo disputatione 203. capite 3. & sequenti disputandum est, hæc non est dicenda bonitas moris, de qua nunc agimus. Bonitas enim moralis, vt dicebamus, talis esse debet, vt sit causa meriti, sicut disputatione 77. capite 2. ostendemus. Nam inter cetera, quæ postulat Aristoteles, vt actus sit virtutis, nempe moralis, vnum est, vt fiat ex electione, hoc est, ex libertate, sicut patet ex ipso secundo Ethicorum capite 4. is enim qui operatur studiose, debet operari (ex sententia Aristotelis) sciens, eligens, & propter ipsum.

14

S. Thom.

Arist.

Responsio aliquorū.

Aliqui tamen, qui contendunt manere posse bonitatem moralem sine libertate, respondent affectum bonum, qui de libero fit non liber, manere quidem bonum, quamuis non maneat meritorius, quia ad meritum plura requiruntur, quam bonitas ipsa actionis. Requiritur enim libertas, & ex bonitate, non quomodocunque, sed in actu libero dicunt oriri rationem meriti. Verum hæc solutio facile reijci potest, nam ratio meriti consequitur bonitatem, veluti passio se-

15

Reijcitur.

quitur essentiam, vel ergo bonitas in actu libero est eiusdem naturæ, vel diuersę, atque in actu non libero: si eiusdem naturæ, non poterit ratio meriti ipsam cōsequi, sicut passio, quia nec consequitur rationem liberi secundum se, nec rationem bonitatis in actu libero, si ratio bonitatis eadem est in actu libero, & non libero: ergo dicendum est, adueniente ratione liberi, mutari etiam rationem bonitatis, & trāsferri in aliud genus, nēpe moris. Quare S. Thomas infra quęst. 21. articulo 1. docet bonitatem prout in operatione esse rectitudinem; hoc autem intelligit tam de actione hominis libera, quam de naturali, etiam rerum irrationalium, sed rectitudinem vt in actione libera constituere rationem laudabilis, hoc est, vt disputatione illa 77. capite 2. explicabimus, rationem studiosæ actionis: nam ratio meriti consequitur bonitatem, vt passio consequitur essentiam, ergo sublata ratione liberi, bonitas actionis solum manet sub ratione rectitudinis, quæ communis est tam actionibus brutorum, & rerum inanimatarum, quā actionibus humanis. Absurdum autem est asserere rationem studiositatis & virtutis his omnibus communem esse, ergo bonitas solum in actione libera habet rationem studiosæ, & bonæ moraliter. Adde, quod Aristoteles loco citato, ad rationem studiosæ actionis, hoc est, bonæ moraliter, postulat, vt fiat libere.

16

Rationem adductam pugnare etiam cum tertia sententia.

Hæc ratio pugnat, non solum contra Thomistas, qui aliter de malitia, quam de bonitate existimantes, dicunt aliquam malitiam sed non omnem, esse differentiam per se actionis voluntatis secundum genus naturæ; sed etiam contra eos Thomistas, qui in vniuersum aliter de malitia, quam de bonitate philosophantur, contra quos etiam ex eodem Sancto Thoma arguere possumus. Nam ipse, nulla omnino facta exceptione, eodem modo comparauit bonum, & malū cum actu interiori: aut ergo fateantur, se contra Sanctum Thomam sentire, aut ipsum de bono, & malo eodem modo interpretentur. Accedit etiam, quod, cū bonum virtutis, & malum peccati opponantur sub eodem genere, circa idem subiectum versari debent: quare, si, vt opus aliquod sit malum, & peccatum, debet esse liberum, eodem modo, vt sit opus studiosum, esse debet liberum. Alioquin non essent opposita, sed omnino diuersa, & disparata, si essent sub diuersis generibus, & postularent diuersa subiecta, & malum accideret actioni interiori, bonum autem non accideret. Denique, cum sint oppositę differentiæ sub eodem genere, sequitur aut vtranque essentialiter conuenire actioni voluntatis secundum esse naturæ, aut neutram: perperam igitur prædicti auctores alio modo de malitia, quam de bonitate philosophantur.

Interpretatio quadā S. Thomæ explōditur.

Porro autem, quod asserebat aliqui illorum, Sanctum Thomam solum loqui de malitia, quæ sumitur ex obiecto directe volito; nescio, quo fundamento dicant, cum ipse absolute de malitia loquatur. Nam, cū ipse loquitur de malitia, quæ sumitur ex obiecto, non intelligit de malitia, quæ sumitur ex obiecto directe volito: in omni enim actione voluntatis dicit esse malitiam ex obiecto, etiamsi tale obiectum sit non directe volitum. Si quis enim ignorās occidat alium, sine dubio dicit Sanctus Thomas in voluntate iaciendi sagittam, malitiam ex obiecto esse malitiam homicidij. Cum vero ait, speciem peccati non sumi ex priuatione, sed ex positiuo ordine ad obiectum, non intelligit solum in ijs peccatis, quæ postulant aliquid directe volitum, sed etiam in omnibus. Quia ille existimat, ex sola priuatione non posse speciem sumi, vt videbimus disputatione 95. capite 12. Quam vero difficultatem habeat hoc in doctrina eiusdem S. Thomæ, ibidem etiam dicemus. Restat igitur, vt bonitas, & malitia moralis non possint esse differentiæ substantiales actionis interioris, secundum ipsius naturam, sed tantum secundum genus moris, quod actioni interiori accidit. Vtrum autem hoc genus moris sit intrinseca denominatio, an vero extrinseca, dicemus in

Conclusio.

solutio-

solutione argumentorum, & disputatione illa 95. capite 9.

Diluuntur argumenta aliarum opinionum.

CAPVT IIII.

Solutio primi testimonij, pro prima sententia adducti.



IAm vero argumenta aliarum opinionum, quæ cõtra nostram pugnare videntur, facile dilui poterunt. Et in primis quidem testimonia Sancti Thomæ, quæ Conradus pro sua attulit sententia, explicanda sunt. Primum testimonium, quod adduxit de vero,
18 & falso, quæ dixit esse differẽtias actionis intellectus, nihil fauet sententiæ ipsius: imo vero potius contra ipsum pugnat, vt ostendimus capite 2. constat enim has non esse differentias substantiales actionis intellectus secundum substantiam, sed accidentarias, vt ibidem monstrauimus, ac proinde bonum, & malum eodem modo comparari cum actu voluntatis, tanquam accidentarias differentias eius.

Ad alia testimonia respõdetur.

Secundum testimonium, quod est in 2. distinctione 40. artic. 1. pro eadem sententia allatum, vsqueadeo mihi difficile est, vt prorsus nesciam aliquo modo ipsum explicare, quare non mirum, quod Conrado occasionem præbuerit oppositæ opinionis.

Tertium vero testimonium, quod adducebatur in confirmationem ex hoc articulo, vbi dixit Sanctus Thomas, bonum, & malum esse per se differentias, potest intelligi sicut explicat Caietanus in commentario, ita vt bonum, & malum dicantur per se differentiæ actionis voluntatis, non quia sint differẽtiæ ipsius secundum substantiam eius, siquidem eodem modo de his loquitur comparatione actionis volũtatis, quo loquitur de vero, & falso, comparatione actionis intellectus, verum aũt, & falsum non sunt substãtiales differentiæ intellectionis; sed quia bonum, & malum non conueniunt actioni voluntatis per alium actum, sed per seipsum, non quia ab actu exteriori in interiorem non deriuetur aliquando malitia, quæ pertinet ad genus moris, quia reuera deriuatur, vt disp. 73. c. 5. dicemus: sed quia fundamentum generis moris, quod consequuntur bonum, & malum tanquam propriæ differentiæ eius, per se est a voluntate, vt ibidem explicabitur. Denique quod q. 20. art. 6. disputauerit S.
19 Doctor, an eadem actio exterior de bona possit fieri mala, nusquam autem quæsierit, vtrum actio voluntatis possit de bona fieri mala, non probat efficaciter, hoc ideo fecisse, quia existimaret bonum, & malum esse per se differentias actionis voluntatis secundum ipsius substantiam, & naturam, nam locus hic videtur a negatione, qui non solet esse magni momenti in arguendo.

Ratio soluitur.

Iam vero ad rationem pro sententia Conradi secũdo cap. allatam respondeo, voluntarium vsurpari dupliciter, vt constat ex tota q. 6. primum, vniuerse, vt comprehendit tam id, quod sponte fit sine libertate, quam id, quod libere fit: & hoc genus voluntarij est essentiale, & substantiale cuicunque actioni interiori voluntatis, quia essentiale illi est procedere a principio intrinseco cum cognitione, quæ est difinitio voluntarij vniuerse considerati. Hæc tamen ratio voluntarij neque est ipsa ratio generica moris, neque fundamentum illius, cum tam in amentibus, & brutis, quã in homine libere operante reperiatur. Deinde vsurpatur voluntarium pro eo, quod tantum liberum est, nõ quocumque libertate, sed libertate etiam cõtradictionis, nempe quia ita est, vt possit non esse, hoc est, ita actus voluntatis elicitur, vt possit non elici. Et hæc libertas, & ratio voluntarij est necessarium fundamen
20 tum totius generis moris, vt actus sit bonus moraliter, aut malus: & sine hac ratione voluntarij nullus actus potest esse bonus moraliter, aut malus. Accepto autem voluntario hoc modo, recte dicitur actus eatenus bonus, aut malus moraliter quatenus est voluntarius, quia rationem voluntarij hoc modo, nempe rationem liberi postulat pro fundamento necessario: vel est ipsa ratio generica esse moralis, vt alij volunt. Ceterum inde non licet colligere bonum, & malum esse differentias essentiales actus interioris secũdum substantiam ipsius: nam liberum hoc modo non est quid intrinsecum ipsi actioni volũtatis, ergo, quãuis bonum, & malum essent per se differentiæ substãtiales huius liberi, inde non sequitur, fore differentias substantiales ipsius actus interioris secũdum substantiam. Porro autem liberum hoc modo, non esse quid intrinsecum actui voluntatis, iam supra dictum est, & ex professo ostendemus infra disputatione 65. cap. 9. vtrum autem ipsum genus moris ad bonum, & malum sit liberum, an solum sit fundamentum totius generis moris, dicemus infra disp. 73. cap. 9.

Esse liberũ non est intrinsecũ actioni voluntatis

Argumentis secundæ sententiæ satisfit.

Deinde ad duas rationes aliorum Thomistarum allatas in eodem primo cap. facile respondere possumus. Vt vero priorem diluamus, fatemur bonum quidem vniuerse esse obiectum voluntatis, & bonum hoc modo diuidi per honestum, delectabile, & vtile: concedimus præterea id, quod diuidit essentialiter bonum, diuidere etiam essentialiter actionem voluntatis: quare dicimus aliam essentialiter esse actionem voluntatis, quæ fertur in bonum honestum apprehẽsum in obiecto, aliam vero, quæ fertur in bonum delectabile, aut vtile: nihilominus inde non effici bonũ morale esse differentiam actionis voluntatis secundũ substantiam. Quoniam bonum, quod conuenit actioni, non nascitur ex eo solum, quod voluntas feratur in bonum honestum, quod in obiecto repræsentatur, sed requirit etiam libertatem in actione ipsa, hæc autem non est de substãtia ipsius actionis, vt supra probatum est. Quocirca neque bonitas, quæ necessario supponit hanc libertatem, erit de substantia eius. Por 21
ro autem hanc libertatem esse necessariam ad bonitatem moralem actionis, inde probatur, quia bonitas moralis solum reperitur in actione libera, est enim ea, quæ est causa meriti, meritum autem sine libertate esse nequit. Tum etiam, quia, vt supra dicebamus, ex doctrina S. Tho. q. 21. ar. 1. & 2. bonitas in operatione non libera solum est rectitudo, quæ etiam in actionibus brutorum, & rerum inanimatarum reperitur: bonitas autem in actione solum libera, est laudabilitas, seu studiositas, quam vocamus bonitatem moralem. Quare, licet affectus voluntatis versaretur circa bonũ honestum apprehensum in obiecto, si ei deesset libertas non esset actus bonus moraliter, nam & libertatẽ requiri ab Aristotele inter conditiones actionis moralis bonæ, iam superiori capite notatum est.

Ad confirmationem respõdetur.

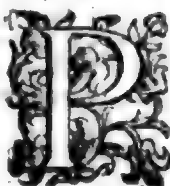
Ad posteriorem rationem de actione caritatis, dico hanc actionem talis esse naturæ, vt, quamuis sit necessaria omnino, & absque libertate, sicuti spontaneum, quod est in brutis, nihilominus faciat suapte natura hominem iustum, & sanctum, non quia sit actio illa moraliter bona, & studiosa, quia, cum non sit libera, nec bona moraliter, nec studiosa esse potest, vt patet ex dictis, sed quia suapte natura est amicitia erga Deum, quæ hoc ipso constituit hominem amicum Deo, ac proinde iustum, & sanctum apud ipsum: forma autem iustificans non postulat natura sua libertatem, cum per habitum, & per vnionem hypostaticam sine actione vlla iusti esse possimus.

An idem actus interior possit de bono fieri malus, & contra.

DISPVTAT. LVI.

Duæ opiniones Theologorum.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.* Ræsens controuersia non est, vtrum idem actus non malus fieri possit malus: iam enim præcedente disp. ca. 2. satis ostendimus, eundem actum voluntatis, qui prius erat non malus propter defectum attentionis, & libertatis, posse perseuerare, & fieri malum ex plena attentione, & consideratione rationis, quæ requiritur ad libertatem. Præterea existimo controuersiam non esse, an eadem actio, quæ alias esset bona, si non esset præceptum positiuum, vt celebrare missam tempore interdicti, sit mala, si fiat ex ignorantia culpabili præcepti. Certum enim videtur, hoc fieri posse: quid enim prohibet, quo minus aliqua actio voluntatis fiat contra præceptum ex ignorantia vincibili, ac proinde sit mala, quæ alias non esset mala, si non esset præceptum, etiamsi feratur voluntas in ipsam honestatē virtutis, vt puta religionis propter ipsam, & habeat alias circumstantias virtutis, vt in exemplo posito, de eo qui missam celebrat? Difficultas igitur in eo solum posita est, an idem actus voluntatis, qui antea re ipsa fuerat bonus, possit incipere esse malus ex aliqua noua circumstantia, aut præcepto.

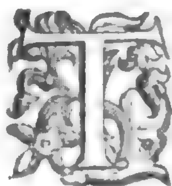
2 *Prima sententia. Gabriel. Ocamus. Aristot.* In quæstione vero sic proposita variæ sunt Scholasticorum sententiæ, ex quibus duas in hoc capite referemus. Prima est Gabrielis in primum dist. 41. q. 1. art. 2. concl. 3. & in 3. d. 23. q. 1. art. 1. Ocami in 3. q. 10. dub. vltimo & q. 12. con. 3. & quodlib. 3. q. 15. & 16. qui docent, primum, eandem actionem tam aliarum facultatum, quam ipsius voluntatis prius indifferentem posse fieri bonam, extrinsecè tamen ab alio actu voluntatis reflexo, si continuo perseueret: vt, si quis prius vellet elargiri eleemosynā, nō tamen pp honestatem ipsius virtutis, quod Aristoteles vocat propter *Aristot.* ipsum 2. Ethicor. cap. 4. in sententia horum Doctorū est actio indifferens, vt retulimus disp. 52. ca. 2. tamē, si postea ille eliciat nouam actionem voluntatis, qua velit propter honestatem virtutis in priori illa, quæ erat indifferens, permanere, iam prior illa actio indifferens incipit esse bona, extrinsece tamē ex alia actione, qua vult propter honestatem virtutis in ea perseuerare. De exteriori autem actione hoc ipsum ita manifeste patet, vt non egeat exemplis illustrari. Deinde docent prędicti auctores, aliquam actionem voluntatis ita esse essentialiter bonam, vt nequeat de bona fieri mala. Hanc autem dicunt esse omnem affectum virtutis interiorem, qui tendit in ipsam honestatem virtutis propter ipsam.

3 *Improbatur.* Hæc tamen sententia mihi non probatur, primo quidem, quod attinet ad actum indifferentem, iam satis ostendimus disp. illa non recte assignari eo modo. Secundo, quod dicunt prædicti auctores illam actionem voluntatis indifferentem fieri posse bonam, si eliciat voluntas nouam aliam actionem reflexam, qua velit propter virtutis honestatem in illa priori voluntate perseuerare, facile improbari potest ex doctrina a nobis tradita disp. 51. cap. 5. ibi enim mōstrauimus, actionem voluntatis reflexam, quæ habet pro obiecto aliam actionem voluntatis, non posse tribuere ei bonitatem suam, aut malitiam: ergo actio illa, qua quis velit perseuerare in priori illa voluntate, non potest ei tribuere vllam bonitatem. Quare, si prius erat indifferens, manebit eodem modo indifferens. Tertio, quod asserunt, eandem actionem voluntatis non posse fieri de bona malam, in quo conueniunt cum secūda opinione, quam statim referemus, inferius examinabitur: in hoc enim cardo præsentis controuersiæ vertitur.

Secunda igitur opinio est, eandem actionem voluntatis non posse de bona fieri malam, hoc est, non posse prius esse bonam, & deinde fieri malā; sed eo ipso, quod eius bonitas mutatur, substātiam quoque ipsius mutari. Hanc sententiam tradit Conradus quæstione seq. art. 6. atque, vt superiori disputatione notaui, ex principijs eiusdem manifeste colligitur. Eandem docuerat Petrus de Tarantasia, vt refert Carthus. in 2. d. 40. q. 4. eiusq; meminit Durand. Fauet etiam eidem opinioni Ricard. superiori disputatione allegatus, imo etiam S. Tho. non parum videtur in ea esse, vt ibi dum notaui. Fundamentum vero præcipuum huius sententiæ est, quod iecit Conrad. in disputatione præcedente, nempe bonum, & malum esse differentias per se, & substantiales actus interioris voluntatis secundum substantiam illius. Quod quidem, si verum esset, sufficienter probaret, non posse eundem actum numero mutari de bono in malum: nam, mutata aliqua differentia substantiali alicuius rei, necesse est substantiam ipsam singularem mutari, nec potest res eadem numero secundum substantiam manere: ergo mutata differentia boni, nō maneret eadem actio, quæ deinde fiat mala. Præterea confirmari potest eadem sententia, quia nullum videtur adduci posse exemplum, in quo videamus eundem actum fieri de bono malum. *Secund. sententia. Conrad.* 4 *Petrus de Tarant. Carthusiā. Durand. Ricard. S. Thom. Confirmatio*

Verior sententia.

CAPVT II.

Ertia sententia, quæ mihi multo verior videtur, est, posse quidem eundē actum voluntatis de bono successiue fieri malum. In qua quidem mutatione necesse est manere eādem substantiam actus, alioquin non fieret idem de bono malus. Hanc sententiam sequuntur in primis Durand. in 2. d. 40. q. 3. n. 4. Maior d. 41. q. 2. in 2. part. ex Schola vero Doctoris sancti idipsum docent Caiet. in hoc art. & q. 20. art. 6. & Capreol. in 2. d. 40. q. vnica art. 3. ad argumenta cōtra 3. concl. nam, quamuis hic auctor in ea quæstione art. 1. concl. 3. solum concedat eundem actum exteriorem de bono posse fieri malum, quia in ea conclusione solum de actu exteriori loquitur, tamen in ar. 3. in solutionibus argumentorum contra 3. conclusionem conuictus tandem argumentis Durandi concedit, eūdem actum etiam interiorem secundum substantiam posse fieri de bono malum, tametsi in eo fiat aliqua variatio quo ad cicunstantias modi, aut temporis propter ipsius perseuerantiam inordinatam. Quare & Conr. q. 20. art. 6. contra seipsum allegat Capreolum pro hac nostra sententia. 5 *Verior sententia docet, eūdē actum voluntatis, de bono successiue fieri malū posse. Durand. Maior. Caietan. Capreol. Conrad.*

Prima ratio Ea vero confirmari potest primū hac ratione Dur. Actus voluntatis, quamuis sit totus simul, potest tamen nostro tempori successiuo cōexistere, de quo nullus hactenus dubitauit, ergo non repugnat, diuerso tēpore, cui coexistit, recipere in sua ipsius substantia indiuidua accidentia: bonū aūt, & malum sunt accidētia actus interioris, vt superiori dubio satis, superque probatum est: ergo eadem actio secundum substantiā perseuerans aliquo tempore potest fieri de bona mala: &, quamuis superiori disputatione probatum fuerit a nobis bonum, & malum non esse differētias substantiales actus interioris, ex eo, quod idem actus potest 6

test fieri de bono malus, ac proinde videamur vti circulo, probando vnum per aliud, & contra; tamê, quia ibi vsi sumus alijs optimis rationibus, vt ostenderemus bonum, & malum non esse differentias substantiales actionis voluntatis, ideo non debet nobis vitio verti, si ex eo, quod in præcedente disp. recte probatû manet, nunc inferamus eandem actionem voluntatis

Secûda ratio. posse fieri de bona malam. Deinde hæc etiam sententia probatur alia ratione Dur. quę nullo modo supponit id, quod ibi probatum est: ratio autem sumitur ex eo, quod accidere potest. Si enim aliquis velit celebrare missam cum debita animi dispositione nullo præcepto impeditus & postea, dum incipit eam celebrare ecclesia interdicitur, ipse tamen manens in eadem voluntate perseuerat in celebratione missæ, cum ignorantia, vt dicitur, culpabili interdicti, ille actus voluntatis incipit esse malus, qui antea erat bonus: ergo idê actus voluntatis de bono potest fieri malus: hoc argumento conuictus Capreolus loco allegato in sententiam Durandi consentit, vt supra vidimus.

Respondet tamen Conrad. tunc non manere eandem actionem, quia, si illa ignorantia non est sine culpa, iam erit alia actio (vt vocant) interpretatiua, aut virtualis, & ita non manebit eadem actio secundum substantiam: actio autem virtualis est, quæ tunc cum illa ignorantia incipit esse, & explicatur hoc modo, *Volo etiam tempore interdicti celebrare*: videturque ortû habere ex quodam iudicio virtuali, quod est cum illa

7 *Reijcitur.* ignorantia, & explicatur hoc modo. *Tempore etiam interdicti celebrandum est.* Hæc tamen responsio Conradi friuola est: nam cum ipse admittat, vt necesse est, in casu prædicto non variari actionem formalem, & expressam, plane cogitur concedere eandem actionem secundum substantiam de bona fieri malam, cum in hac mutatione nihil varietur substantia ipsius actionis, quæ tota consistit in expresso, & formali affectu circa obiectum ipsum, quod vero propter illam ignorantiam includatur in expresso illo affectu, & voluntate alia voluntas interpretatiua, & virtualis, quam proxime exposuimus, non sufficit, vt substantia ipsa actus formalis, & expressi mutetur. Nam affectus virtualis nihil est actu, nec aliquid immutat ipsius affectus expressi, & formalis. Habere enim virtualem affectum ex illa ignorantia nihil aliud est, quam sine expressa voluntate perinde peccare, ac si esset affectus, & voluntas expressa.

8 Adde, quod cum ignorantia illa inuincibili nô debemus concedere affectum illum virtualem, quem supra posuimus, nam ille solum est affectus virtualis implicitus in alio expresso, qui, si exprimeretur, esset nouus, & distinctus ab expresso, qui tunc est: at vero ille affectus, quem diximus, etiamsi exprimeretur, nô esset distinctus ab expresso, nempe ab eo, quo quis cû ignorantia illa vult celebrare, siquidem nullum haberet nouum motiuum, sed tantum cum scientia interdicti ferretur eodem modo in idem obiectum, in quod cum ignorantia ferebatur. Quod non sufficit, vt dicamus fore distinctos affectus, nisi ille fieret cum expresso contemptu, quod tamen non est necessarium. Quid autem sit expressus contemptus legis, dicemus infra disp. 101. cap. 5.

Alia responsio. Facilius sane videtur responderi posse, si dicamus impossibilem esse in eo casu ignorantiam illam, quam vocant culpabilem, & vincibilem. Nam, si quis bona fide volens missam celebrare, incipit illam; quando postea interdicitur ecclesia, aut peruenit interdictum ad ipsius notitiam aliquo modo, aut non: si non peruenit vllo modo, non videtur ignorantia vincibilis, & culpabilis: quia, vt talis esset, deberet ipsi celebranti subesse aliqua ratio saltem dubitandi de ipso interdicto: hæc enim saltem dubitatio requiritur, vt ignorantia sit culpabilis, sicut infra ostendemus disp. 123. cap. 2. præsertim vero in casu posito: si autem celebrãs habuit aliquam notitiam, aut rationem dubitandi de interdicto, non videtur perseuerare idem affectus voluntatis, quia, variata cognitione, variatur etiam affectus: non dico quando solum variatur modus cognoscendi, clare nimirum, aut obscure, sed quando variatur cognitio ipsa, quia est de alia re: tunc autem esset noua cognitio, quia noua res cognosceretur, nempe interdictum, quod saltem sub dubitatione aliqua menti occurreret, ergo & affectus variaretur.

Ceterum, etiamsi fateamur actum illum debere perseuerare cum notitia aliqua interdicti, vt possit incipere esse peccatum, facile adhuc probari potest, eundem actum secundum substantiam posse permanere, & fieri de bono malum. Etenim non quæcunque noua cognitio efficit nouum affectum, vel mutat præcedentem, sed ea duntaxat, qua repræsentatur voluntati nouum obiectum, quod prosequatur, aut noua ratio mouens in eodem obiecto. Quod vero alia occurrat cogitatio de alia re, aut diuersa, aut contraria, quæ côtendat auocare voluntatem a priori affectu, quem habet circa obiectum prius consideratum, & proponat aliud diligendum, aut volendum, non sufficit, vt mutet aliquo modo affectum priorem, sed prior ille affectus omnino idem poterit continuari ex eodem obiecto, & ex eadem ratione in obiecto considerata. Nam, dum mouetur voluntas circa obiectum sub eadem ratione, quantumuis occurrant variæ cogitationes, quæ contendant diuertere affectum, aut retardare, semper manet idem affectus. Sicut, cum quis prosequitur peccatum aliquod propter bonum delectabile, quod in ipso apprehendit, potest in eodem affectu omnino nô mutato perseuerare, etiamsi multæ illi occurrant cogitationes, quæ ipsum diuertere conentur ab eo, ea solum ratione, quia semper fertur in idem obiectum eodem modo consideratum: cogitationes autem contrariæ non proponunt in obiecto aliam rationem nouâ prosequendam: & de affectu virtutis idem videtur dicendum, nam quotidie perseueramus in eodem affectu ex eadem ratione motiua, etiamsi proponantur variæ cogitationes contrariæ, quæ distrahere conantur voluntatem ab eo. Eodem prorsus modo contingere potest in casu posito, nam sacerdos ille, qui cepit celebrare ex honesto fine succurrendi parentibus indigentibus stipendio suo, aut ob honestatem religionis, vel ob alium honestum finem, ex eodem fine, & honestate potest continuare affectum cum notitia interdicti, tunc igitur fiet de bono malus.

At dicat quis, vt affectus ille continuatus permaneat bonus, opus est, semper ferri in obiectum propter honestatem virtutis, cum autem iam incipit esse notum interdictum, aut de illo sacerdos incipit dubitare, non potest affectus eius moueri ab ipsa honestate virtutis, quia non potest opus celebrandi missam tunc apprehendi vt res honesta. Respondeo, vt affectus ille côtinuetur, necessarium quidem esse moueri semper ab honestate, a qua initio cepit moueri, ac proinde necessarium esse apprehendi obiectum illud vt honestum, hoc tamen recte etiam fieri posse, postquâ sacerdos aliquam de interdicto notitiam, aut dubitationem habuit, quia potest adduci aliqua apparenti ratione, quæ non excuset a culpa, vt opus illud eodem modo iudicet vt honestum, aut ex pietate erga parentes, quibus succurrere vult stipendio suo, aut ex deuotione religionis, quia leuiter putet interdictum non obligare. Præterea, etiamsi aperte credat tunc non esse licitum celebrare, potest permanere in illo affectu priori secundum substantiam, quia saltem simplici apprehensione sine iudicio compositionis potest proponi voluntati opus illud vt honestum ex pietate erga parentes, & ita potest manere idem affectus. Porro autem non esse necessarium iudicium compositionis, vt moueatur affectus voluntatis, iam ostendimus supra disp. 44. c. 2. vt autem permaneat affectus idem secundum substantiam, satis est simplici apprehensione apprehendere celebrationem missæ ex hoc motiuo, vel cultus erga Deum, vel erga parentes, quod est motiuû honestatis absq; eo, quod intellectus expresse iudicet

Right margin notes: 9 *Non satisfacit.* — *Non quæcunq; noua cognitio efficit nouû affectum.* — 10 — *Obiectio prima.* — *Solutio.* — 11

iudicet illud esse omnino honestũ, & nõ esse peccatũ.

Secunda obiectio. Obijcies secundo, tunc non posse permanere affectum priorem, quia non potest esse in intellectu duplex cogitatio, & actus; alter, quo proponatur obiectum prosequẽdum, quod antea proponebatur, alter, quo iudicetur tunc esse cessandum a celebratione propter sententiam interdicti. *Solutio.* Respondeo, nihil obesse, quominus in intellectu simul sit duplex illa cogitatio, & notitia, imo vero id quotidie ita experimur. Nã cum homo peccat, ita habet cogitationem vnam, quæ mouet ratione delectabilis ad peccandum, vt simul sit altera, & interdum aliæ, quæ contendunt voluntatem a peccato auertire.

Tertia obiectio. Tertio dicet aliquis, illam voluntatem continuandi celebrationem missæ deinceps mutari, quia deinceps incipit esse contemptus legis. *Solutio.* Respondeo posse continuari priorem voluntatem sine expresso contemptu legis, qui consistit in affectu expresso opponendi se legi: neque enim hic expressus contemptus semper adest, quoties quis sciens esse legem, contra illam operatur, vt satis manifestum est.

12 *Obseruatio.* Postremo notandum est, affectum, qui prius fit peccatum, posse etiam fieri bonum, quia cum notitia præcepti prohibentis potest incipere affectus circa obiectum aliquod propter honestatem virtutis, vt in casu posito de affectu celebrandi: & tunc talis affectus esset peccatum, quia fieret a principio contra præceptũ interdicti, eo modo, quo supra expositum est, postea vero cessante interdicto affectus iam non esset malus, imo maneret bonus, iuxta ea, quæ hactenus dicta sunt.

Altera obseruatio. Ceterum, quamuis sint aliquæ actiones talis naturæ, vt non possint de bonis fieri malæ, & contra, vt supra dictum est, & solum hoc, quod est de bono fieri malum conuenire possit aliquibus actionibus voluntatis, inde tamen non sequitur, bonum, & malum esse differentias per se aliquarum actionum secundum substãtiam, nam saltem, vt præcedenti disputatione ostendi, nulla est actio, quæ non possit de mala fieri non mala, & contra, & de bona fieri non bona, & contra: quod satis est, vt dicamus, bonum, & malum esse differentias actionis secũdum genus moris, quod ei sit accidentarium. Reliquum erat, vt dilueremus rationem Conradi, qua confirmat contrariam sententiam: verũ, quia tota sumitur ex illo principio, quod superiori disputatione satis impugnatum est, nempe bonum, & malum esse per se differentias actus interioris secundum substantiam, ideo in præsenti nihil amplius dicendum est.

ARTICVLVS II.

Vtrum bonitas voluntatis pendeat ex solo obiecto.



AD secundum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex obiecto: finis enim affinior est voluntati, quam alteri potentiæ: sed actus aliarum potentiarũ recipiunt bonitatem non solum ex obiecto, sed etiã ex fine, vt ex supra dictis patet: ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine. q. 18. ar. 4.

Præterea. Bonitas actus non solum est ex obiecto, sed etiam ex circunstantijs, vt supra dictum est. q. 18. ar. 3. *Sed secundum diuersitatem circunstantiarum contingit esse diuersitatẽ bonitatis, & malitiæ in actu voluntatis: puta, quod aliquis velit, quando debet, & vbi debet, & quantum debet, & quomodo debet, vel prout debet: ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex obiecto, sed etiam ex circunstantijs.*

Præterea. Ignorantia circunstantiarum excusat malitiam voluntatis, vt supra habitum est. q. 6. art. 8. *Sed hoc non esset, nisi bonitas, & malitia voluntatis à circunstantijs dependeret: ergo bonitas, & malitia voluntatis dependet ex circunstantijs, & non à solo obiecto.*

Sed contra. Ex circunstantijs inquãtum huiusmodi actus non habet speciem, vt supra dictum est. q. 18. art. 10. *Sed bonum & malum sunt specificæ differentiæ actus voluntatis, vt dictum est:* q. 18. cor. 5 *ergo bonitas, & malitia voluntatis non dependet ex circunstantijs, sed ex solo obiecto.*

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere quanto aliquid est prius, tanto est simplicius, & in paucioribus consistẽs, sicut prima corpora sunt simplicia: & ideo inuenimus, quod ea, quę sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, & in vno consistunt: principium autem bonitatis, & malitiæ humanorum actuum est ex actu voluntatis: & ideo bonitas, & malitia voluntatis secundum aliquid vnum attenditur, aliorum vero actuum bonitas, & malitia potest secundum diuersa attendi: illud autem vnum, quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se: quia omne, quod est per accidens, reducitur ad id, quod est per se, sicut ad principium: & ideo bonitas voluntatis ex solo vno illo dependet, quod per se facit bonitatẽ in actu scilicet ex obiecto, & non ex circunstantijs, quæ sunt quædam accidentia actus.

Ad primum ergo dicendum, quod finis est obiectum voluntatis, nõ autem aliarum virium: vnde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas, quæ est ex obiecto, à bonitate, quæ est ex fine, sicut in actibus aliarũ uiriũ: nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, & voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum, quod supposito, quod voluntas sit boni, nulla circunstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur, quod aliquis vult aliquod bonum, quando non debet, potest intelligi dupliciter: vno modo ita quod ista circunstantia referatur ad volitum: & sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo ita, quod referatur ad actum volendi: & sic impossibile est, quod aliquis velit bonum, quando non debet: quia semper homo debet velle bonum, nisi forte per accidens in quantum aliquis volendo hoc bonum impeditur, ne tunc velit aliquod bonum debitum: & tunc non incidit malum ex eo, quod aliquis vult illud bonum, sed ex eo, quod non vult aliud bonum: & similiter dicendum est de alijs circunstantijs.

Ad tertium dicendum, quod circunstantiarum ignorãtia excusat malitiã voluntatis secundũ quod circunstantiæ se tenent ex parte voliti: in quantum scilicet ignorat circunstantias actus, quem vult.

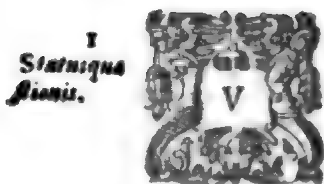
Conclusio. Conclusio est, *Bonitas affectus voluntatis ex solo illo vno pendet, quod per se conducit ad bonitatem, scilicet ex obiecto.*

Circa doctrina Articuli.

DISPVTAT. LVII.

Duæ sententa Scholasticorum.

CAPVT I.



1 *Statusque stionis.* VT conclusionem, & doctrinam huius articuli melius intelligamus, videndum est vtrum actus voluntatis habeat aliquis circunstantias, an vero omnes comparatę cum actu interiori induant rationem obiecti. Si enim nulla est circunstantia actus interioris, sed omnes subeunt rationem obiecti, recte videtur dictum a S. Tho. in conclusione articuli, bonitatem actus interioris ex solo obiecto pendere: si autem aliqua etiam circunstantia est actus interioris, non solum ex obiecto, sed etiam ex circunstantijs pēdebit bonitas illius.

Prima sententia. Ocamus. Gabriel. In hac vero difficultate proposita varia sunt Scholasticorum placita. Primum est Ocami in 3. q. 10. dub. vlt. & quodl. 3. q. 16. & Gab. in 2. d. 41. q. vnica art. 2. in probatione 4. conclus. & in 3. dist. 23. quæstione 1. artic. 1. post medium, nempe aliquas esse circunstantias actionis exterioris, quæ secundarie, & extrinsece est opus virtutis, videlicet tempus, & locum, & alias huiusmodi: at vero actionis voluntatis elicitæ, cui conuenit primarie esse opus virtutis, primarium obiectum esse finem, secundarium vero esse tempus, & locum, & alias circunstantias: videntur sane asserere, nullam esse circunstantiam actionis interioris, sed omnem transire in rationem obiecti, aut primarij, aut secundarij. Porro autem finem esse præcipuum obiectum probant hoc modo. Finis non tantum est volitus, sed etiam est ratio volendi alia, ergo est præcipuum, & primarium obiectum: per finem vero intelligunt hi Doctores id, quod diximus disp. 51. c. 3. nempe ipsam honestatem virtutis, cuius gratia appetitur opus virtutis. Præterea, tempus, & locum, & ceteras circunstantias comparatas cum affectu interiori esse obiectum ipsius, sic ostendunt. Omne illud dicitur obiectum voluntatis, quod ei proponitur appetendū: atqui circunstantia quæcunque proponitur voluntati vt appetenda, ergo est obiectum ipsius. Ceterum cum prædicti Doctores, vt vidimus disp. præced. c. 1. dicāt, aliquem affectum voluntatis posse esse extrinsece bonum, & alicuius virtutis, necessario fateri debent posse aliquam circunstatiam respectu illius, nempe finem, vt colligitur ex ijs, quæ ibi retulimus. Dicunt enim, si quis velit dare eleemosynam, & non propter honestatem ipsius, esse opus indifferens, si autem postea ex motiuo virtutis habeat affectum reflexum, quo velit in priori affectu perseuerare, priorem affectū reddi bonum extrinsece ex affectu reflexo, tunc autem fateri debent in finem affectus reflexi esse circunstantiam prioris.

Secunda sententia. Secunda sententia est, tam obiectum, & finem, quā reliquas circunstantias comparatas cum affectu volūtatis habere rationem obiecti: quam sententiam docuit Durand. in 2. d. 28. q. 1. n. 8. atque eadem ratione qua Ocam, & Gab. vsi sunt, eam confirmat, nempe quia hæc omnia proponuntur voluntati tanquam appetenda: subdit deinde Durand. si inter se hæc comparentur, vnum habere rationem circunstantiæ, aliud rationem finis, aliud vero rationem obiecti: intelligit plane respectu alicuius operis, nempe exterioris, in quo hæc tria distinguimus.

Probatur auctoritate S. Tho. Hæc etiam sententia videtur esse S. Thom. in hoc artic. asserit enim bonitatem, & malitiam interioris actionis desumi ex solo obiecto, atque eius ratio huc etiam spectare videtur: ait enim, omnia illa, quæ in actione exteriori dispersa sunt, eo quod inferior sit in genere moris, esse vnita in actione interiori voluntatis sub aliquo vno, scilicet sub obiecto, eo quod actio voluntatis est præcipua in genere moris. Ceterum nonnulli Thomistæ explicare contendunt S. Thomne cum Dur. cōueniat: asserunt igitur S. Doctorem non dixisse, bonitatem, & malitiam actus interioris non desumi aliunde, quam ex obiecto, sed tantum dixisse ad malitiam, & bonitatem actus interioris requiri obiectum; quod longe diuersum est: ex hoc autem non sequitur omnem circunstantiam comparatam cum actu interiori subire rationem obiecti. Verū, quis non videat friuolam esse hanc interpretationē? si enim solum vellet S. Tho. docere ad bonitatem, & malitiam requiri obiectum: cur, quæso, diceret, bonitatem actus interioris ex solo obiecto pendere: cum enim ait, *Ex solo obiecto*, excludit plane cetera omnia, ac proinde circunstantias. Adde, quod S. Doctor docuerat iam ar. 1. bonitatem, & malitiam actus interioris pendere ex obiecto, cur ergo iterum id quæreret in secundo? contendit igitur in hoc 2. art. aliquid amplius docere, nempe non solum pēdere malitiam, & bonitatem actus interioris ab obiecto, sed etiam a solo obiecto, & a nullo alio.

Alia interpretatio. Deinde alij ex Scola Doctoris sancti conantur etiā ipsum interpretari hoc modo, vt loquatur solum de bonitate, quam vocant specificam, quæ reuera ex solo obiecto pendet, non tamen loquatur de bonitate, aut malitia accidentaria, quæ pendet ex circunstantijs. *Reijcitur.* Hæc tamen expositio non potest menti, & sensui S. Thom. accomodari, namque in hoc art. ita comparat actum interiorem cum exteriori, vt quod de exteriori negat de interiori affirmet: de exteriori autem negat eius bonitatem, & malitiam desumi ex solo obiecto, ergo id concedit de interiori. Quod si loqueretur de bonitate solum, & malitia, quam vocant specificam, negare non posset in exteriori desumi ex solo obiecto: loquitur igitur de bonitate quacunque, vt recte obseruauerunt Caiet. & Conr. & de hac in exteriori non sumi ex solo obiecto, sed etiam ex circunstantijs, ac proinde de interiori contra docet, hanc bonitatem sumi ex solo obiecto. 5 *Caietan. Conrad.*

Verior opinio, & explicatio sententiæ Sancti Thomæ.

CAPVT II.



Actus exterior, & omnia, quæ inco sunt, relata ad voluntatē habent rationē obiecti. MIhi vero alia videtur esse mens Doctoris sancti, eamque verissimam existimo hoc modo explicatam, vt actus interior ita comparetur cum exteriori, vt omnia, quæ sunt in exteriori, siue obiectum, siue circunstantiæ loci, temporis, modi, finis, & reliquæ relatæ ad voluntatem habeant rationem obiecti, hoc est, rationem voliti, & ita omnia, quæ in actu exteriori dispersa sunt, vniantur in actu interiori, ac proinde bonitas tota actus interioris, quæ desumitur ex actu exteriori, pendeat ab eo tanquam a solo obiecto: in quo quidem cum Sancto Thoma conueniunt Durandus, & Gabriel superius allegati. *Durand. Gabr.* Ceterum, cum dicūt prædicti Doctores, omnia, quæ sunt in actu exteriori, comparari cum actu interiori, tanquam obiectum illius, non ita debet intelligi, vt vnaquæque circunstantia

actus

actus exterioris, quam dicimus habere rationem obiecti, comparata cum actu interiori habeat peculiarem ordinem ad rationem, qui tribuat peculiarem speciē, quia revera circunstantia actus exterioris, quæ respectu illius nō habet peculiarem ordinem ad rationem, nō ideo transit in rationem obiecti respectu actus interioris, quia habeat respectu illius peculiarem ordinem ad rationem, sed quia habeat rationem voliti, ac proinde sit materia, circa quam voluntas operatur: & hoc sensu negari non potest sententia S. Tho. & aliorum Scholasticorū, quos allegauimus. Nihilominus, cum in actu etiam exteriori videamus esse aliquod genus circunstantiæ ex sententia Scholasticorum, quod tamen simul habeat rationem materiæ circa quam: non inepte etiam in actu interiori illæ possent dici circunstantiæ, quæ non tribuunt speciem, sed accidentarie se habent, licet sint directe volitæ, & habeant se vt materia circa quam, & vt obiectum. Porro in actu exteriori esse aliquam circunstantiam, quæ simul sit materia, circa quam actus versatur, manifestum est, nam paruum, & magnum, multum, & parum sunt materia circa quam, & simul sunt circunstantiæ.

6 *In actu interiori esse aliqua circūstantiā, quæ nō habeat rationem obiecti.*

Deinde negari non potest in actu interiori esse aliquod genus circunstantiæ, quod ita sit circunstantia, vt non sit obiectum volitum, sed tantum dicatur circunstare ipsum actum interiorem; nam S. Doct. solū contendit in hoc art. circunstantias actus exterioris comparare cum actu interiori sicut obiectum, quod in sensu explicato verum est: alias vero circunstantias proprias ipsi actui interiori non negat, imo vero in hoc art. ad 2. concedit circunstantiam temporis respectu actus interioris, vt cum quis detinetur amore alicuius rei eo tempore, quo deberet non detineri, sed aliam amare; quod si ita accidere posset, videretur hæc circunstantia actus interioris, quia non esset directe volita: ea tamen ratione, qua tribueret primam malitiam, transiret in rationem obiecti, iuxta doctrinam traditam disp. 53. ca. 2. Multo faciliori modo assignari potest circunstantia actus interioris, quæ nec habeat rationem voliti, nec tribuat primam malitiam, nempe dignitas personæ: inde enim crescere potest accidentarie peccatum intra eandem speciem, Nam grauius peccat homo, qui post plura a Deo accepta beneficia, legem eius transgreditur, quam alius, qui minora beneficia accepit, verum ex qualitate etiam personæ posse aliquando nouam speciem constitui, ac proinde hanc circunstantiam transire in rationē obiecti, manifestum est, nempe cum religiosus peccat cōtra castitatem, quam vouit. Est etiam alia circunstantia actus interioris, quæ nullo modo dici potest obiectum, nempe circunstantia *quomodo*. Hæc enim neque volita est, neque vnquam nouam, aut primam tribuit speciem, vt disp. 54. c. 1. diximus: talis autem est circūstantia intensionis, & remissionis ipsiusmet actionis interioris. Nam intensio exterioris etiam comparatur vt obiectum cum interiori, sicut aliæ. Idem, quod diximus de bonitate interioris actus, nempe eam pendere ex solo obiecto, intelligendum etiam est de malitia eodem modo, quia quidquid est in actu exteriori, etiā si circunstantias illius enumeres, est obiectum actus interioris, saltem non directe volitum.

Explicatur mens S. Thom. in solut. primi.

CAPVT III.

8 *Doctrina S. Thomæ.*



VT mentem S. Thom. in hoc art. exacte intelligamus, restat, vt solutionem primi argumēti explicemus. In ea vero docet, bonitatem ex fine, & ex obiecto non differre in voluntate, nisi prout finis pēdet ex fine, & voluntas ex voluntate. Quæ sane doctr. difficilis est, primū, quia sup. q. 18. ar. 6. vniuersim docuit S. Thom. finem esse obiectum voluntatis, ex quo sequitur, in eius sententia, bonitatem, aut malitiā actus interioris, quę est ex fine, esse etiam ex obiecto. Nam, si per accidens aliquando differunt bonitas, aut malitia ex fine, & ex obiecto, continget etiam obiectum voluntatis non esse finem, quod tamen videtur falsum. Deinde videtur falsum, finem pendere ex fine, quia, vt diximus disp. 4. cap. 2. finis ita est propter se, & gratia sui appetibilis, vt appeti non possit gratia alterius:

Primaratio difficultatis.

Conradus in hunc art. vt explicet hanc solut. S. Th. & difficultates propositas dissoluat, notat, ideo dici finem per se obiectum voluntatis, quia est aliquis actus voluntatis circa vltimum finem, qui in alium finem non potest referri: accidere tamen interdum, vt voluntas versetur circa aliquod obiectum, quod in finem refertur, & in hoc casu differre obiectum, & finem, & bonitatem, atque malitiam ex obiecto, & ex fine. Hęc tamen interpretatio mihi non probatur. nam S. Tho. q. præced. ar. 6. vniuersim docuit, obiectum voluntatis esse finem, vt ibidem explicuimus, nec vsquam dixit, accidere posse contrarium, vt obiectum, & finis in voluntate distinguantur. Nam, vt ibidem dicebamus, licet aliquis actus voluntatis feratur in media, quæ non sunt gratia sui, sed gratia finis, nempe actus electionis, nec hoc accidentarie conuenit electioni, vt bene obseruauit Caiet. in eo art. 6. tamen etiam electio, quatenus electio respicit finem vt obiectum in genere moris, sicut in disp. 51. ca. 2. & 3. docuimus, & ita non distinguetur in vllo actu interiori bonitas, aut malitia ex fine, & ex obiecto. Alij vero Thomistæ ita explicant, vt bonitas, & malitia substantialis, & secūdum speciem sumatur ex solo obiecto, bonitas autē, & malitia accidentaria sumatur ab aliqua circunstantia, & hoc existimant significasse S. Tho. illis verbis: *Nisi forte per accidens, prout finis pendet ex fine, & voluntas ex voluntate*, ac si diceret, semper sumitur bonitas aut malitia ab obiecto, nisi loquamur de bonitate, aut malitia accidentaria: hæc enim non ab obiecto, sed a circunstantijs accipitur. Verum, cum S. Doct. hic non loquatur de obiecto actionis interioris, prout solum tribuit substantialem bonitatem, aut malitiam, quam vocant specificam, sed etiam, vt tribuit accidentariam, nam obiectum hic accipit S. Thom. pro omni eo, quod in actione exteriori reperitur, etiamsi sit circunstantia, & omne illud dicit esse vnitum in actione interiori sub ratione vnius obiecti, quia totum illud volitum est; ideo distinguere hic non possumus ex mente ipsius bonitatem, aut malitiam ex obiecto tanquā substantialem, & specificam a bonitate accidentaria, sed hanc etiam accidentariam prouenientem ex circunstantia actionis exterioris includere debemus in bonitate, aut malitia ex obiecto. Adde, quod hoc mō non soluitur difficultas initio proposita, nempe quomodo finis referatur, & pendeat ex fine, cum sit contra rationem finis in aliud referri.

Interpretatio Conradi.

9 *Alia interpretatio.*

Reijcitur.

Quare, vt mentem S. Thom. clarius explicemus, primum supponendum est, in actu interiori obiectum, & finem idem esse, vt disp. illa 51. c. 2. ostensum est; id, quod non solum ibidem S. Tho. plane docuit, sed etiam in hoc art. ad primum iterum repetit: nec in hoc art. ad primum iterum repetit: nec in hac solutione primi, nec vsquam alibi docet, obiectum, & finem in actu interiori aliquando ex accidenti differre. Ex hoc autem, quod finis, & obiectum in genere moris sint idem respectu cuiuscunque actionis interioris voluntatis, intulit S. Thomas, bonitatem, seu malitiā ex obiecto, & fine eandem esse. Vocat autē obiectum, vt ibidem explicuimus, quod est in actu exteriori, & assumitur tanquam medium ad finem voluntatis: & dicit bonitatem, & malitiam actus ex obiecto, & fine in actu interiori esse eandem. Addit autē in hac solut. primi exceptionem, *Nisi per accidens, quando finis pendet ex fine, & voluntas ex voluntate*, ac si diceret, nisi quando aliquid assumitur a voluntate, vt mediū vtile propter

10 *Soluuntur difficultates propositæ ex verbis S. Tho.*

11 *Soluuntur difficultates propositæ ex verbis S. Tho.*

per aliquem finem, quod tamen ex se, & propter se erat appetibile, & ratione propriæ bonitatis erat bonum in genere moris: tunc enim finis pendet ex fine, non quidem finis sub ratione finis, sed res, quæ alias poterat esse finis, pendet sub ratione medij. Nam sub ratione finis non potest ab alio pendere, cũ finis nullius gratia sit, vt disputatione illa quarta ex doctrina Aristotelis ostendimus, & ita nõ dixit Sanctus Thomas, vt notaui disputatione 51.ca.5. in fine, *Quando finis pendet ex fine, & intentio ex intentione*: quia, sicut finis sub ratione finis non potest ex alio fine pendere, ita etiam nec intentio ex intentione, vt ibidem monstrauimus, sed dixit, *Et voluntas ex voluntate*, quia electio, quæ est vna voluntas, pendet ex intentione, quæ est altera voluntas. Eemplum autem huius est, vt cum assumitur opus temperantiæ propter fortitudinem, & opus alicuius virtutis propter finem alterius. Hoc autem inquit Sanctus Thomas, non quia tunc in affectu fit duplex bonitas ex medio, & ex fine, sed quia medium, quod ex se poterat esse finis, ex se poterat tribuere diuersam bonitatem, id quod fit ex accidenti, quia ex accidenti res, quæ secundum se poterat esse finis, assumitur vt medium ad alium finem: & hoc sensu Caietanus in hoc articulo, in secundo dubio dixit, esse aliam bonitatem obiecti, hoc est, medij, & aliam finis, quando medium aliunde ex se erat bonum, vt patet in exemplis.

12 *Secũda obseruadum.* Preterea obseruandum est, cum ait Sanctus Thomas, tunc ex accidenti esse aliam bonitatem obiecti, seu medij, quam bonitatem finis, quando finis pendet ex fine, & voluntas ex voluntate, illud, *& voluntas ex voluntate* non esse intelligendum, vt Logici dicunt, copulatiue, sed copulatim, hoc est non esse ita intelligendum, vt, quoties voluntas pendet ex voluntate, sit alia bonitas obiecti, nempe medij, & finis, sed quoties voluntas ex voluntate, & simul finis pendet ex fine, sit alia bonitas finis, & alia obiecti, vt expositum est, dicitur autem per accidens tunc distingui bonitatem ex obiecto a bonitate ex fine, quia per accidens est, vt finis pendeat ex fine, sicut diximus.

ARTICVLVS III.

Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione.

Inf. q. 21. a. 4. cor.



D tertium sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat a ratione. Prius enim non dependet a posteriori: sed bonũ per prius pertinet ad voluntatem, quã ad rationem, vt ex supra dictis patet: ergo bonum voluntatis non dependet a ratione. *q. 9. art. 1.*

lib 6. Ethi. c. 2. tom. 5. *Præterea, Philosophus dicit in 6. Ethi. quod bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto: appetitus autem rectus est voluntas bona: ergo bonitas rationis practicæ magis dependet a bonitate voluntatis, quam e conuerso.*

q. 9. art. 1. *Præterea. Mouens non dependet ab eo, quod mouetur, sed e conuerso: voluntas autem mouet rationem, & alias vires, vt supradictum est: ergo bonitas voluntatis non dependet a ratione.*

libr. 10. de Trin. prin. lib. *Sed contra est, quod Hilarius dicit in 10. de Trinitate, Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, vbi non rationi voluntas subijcitur: sed bonitas voluntatis consistit in hoc, quod non sit immoderata: ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc, quod sit subiecta rationi.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet: obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem, nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei, bonum autem sensibile, vel imaginarium non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitiuo: quia voluntas potest tendere in bonum vniuersale, quod ratio apprehendit, appetitus autem sensitiuus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiua, & ideo bonitas voluntatis dependet à ratione eo modo, quo dependet ab obiecto. *art. 1. et 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod bonum sub ratione boni, id est appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem: sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius à ratione apprehendatur.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quod est consiliatiuus, & ratiocinatiuus eorum, quæ sunt ad finem, sic enim perficitur per prudentiam. In his autem, quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti: sed tamen & ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, qui est per rationem. *lib. 6. Ethi. tex. c. 2.*

Ad tertium dicendum, quod voluntas quodammodo mouet rationem, & ratio alio modo mouet voluntatem, ex parte scilicet obiecti, vt supra dictum est. *q. 9. art. 1*

Conclusio est affirmans, in qua cum S. Tho. conueniunt Durand. in 2. d. 38. quæst. 1. num. 7. Scotus in 4. d. 40. quæst. vnica. Supplementum Gabrielis ibidem q. vnica artic. 1. notatione 1. & omnes Doctores inferius allegandi. *Conclusio.*

Dubitatio circa textum.

Circa rationem, qua suam conclusionem probat S. Thom. proponit Conradus difficultatem: nam S. Doctor contendit ostendere, actionem voluntatis pendere a ratione, non solum vt a proponente obiectum, de hoc enim satis dictum erat prima parte, & sup. quæst. 9. sed sicut a regula ordinante humanos actus. Ratio vero allata solum videtur probare actum voluntatis pendere ab intellectu, vt a proponente. Respondet autem ipse Conradus, aliud esse apprehendere obiectum voluntatis, aliud vero proponere, nam apprehendere obiectum conuenit intellectui etiam speculatiuo, proponere autem obiectũ soli practico, & esse regulam humanarum actionum: quare S. Th. pro eodem accipit proponere obiectum, & esse regulam humana- *Conradus.* *Diluitur. Conrado.*

humanarum actionum. Cum igitur probat, intellectui conuenire propositionem obiecti, probat etiam bonitatem actionis interioris pendere a ratione, vt a regula. Hęc tamen solutio mihi non probatur. Primum, quia iam satis ostendemus disputatione 12. cap. 1. & disputatione 44. cap. quarto, intellectum speculatiuum ita posse proponere obiectum, vt moueat voluntatem, ergo non est solius practici intellectus proponere obiectum. Deinde, quamuis solius practici intellectus esset proponere obiectum voluntati, vt moueatur, tamē, quia practicus intellectus potest bene, & male proponere, non recte colligitur esse regulam humanarū actionum, ex eo, quod obiectum proponat.

13

Vera solutio. Quare dicendum est, rationem S.Thom. hoc modo efficacem esse, cum voluntas non feratur, nisi in obiectum cognitum per rationem, sicut pēdet bonitas ab obiecto, vt supra dictum est, ita etiam pendet a ratione, quasi dicat, bonitas non pendet ab obiecto, prout in re est, sed prout per rationem proponitur, & iudicatur. Nam, cum voluntas non possit discernere bonum a malo, non potest esse regula sui ipsius, sed regula eius esse debet facultas illa, qua malum, & bonum ipsi proponitur, hęc enim sola facultas inter bonum, & malum discernere potest.

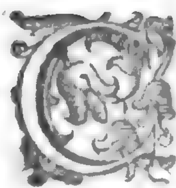
Quo pacto recta ratio sit regula humanarum actionum.

DISPVT. LVIII.

Varia Scholasticorum placita, cap. 1.
Verior sententia, cap. 2.

Varia Scholasticorum placita.

CAPVT I.



Ratio dubitandi. CIrca solutionem secūdi disputari solet, vndenam iudicari debeat rectitudo rationis, ex qua dixit S.Thom. in corpore articuli pendere rectitudinem affectus, in quo non leuis est controuersia. Nam, si dicamus rectitudinem rationis sumi ex ordine ad appetitum rectum, videtur esse circulus inutilis in assignanda recta voluntate, & recta ratione: quia recta voluntas dicitur, quæ sequitur rectam rationem, rursus autem recta ratio, quæ cōformis est appetitui, & voluntati rectæ. Quodsi dicas, rectam rationē consistere in cōformatione intellectus cum re, quā enunciat, sicut veritas speculatiui intellectus: obstat ratio, quoniam aliquando est rectus appetitus, vt cum quis accedit animo maritali ad non suam, quam inuincibili ignorantia putat esse suam: & tunc ratio non est recta, si eius rectitudo, & veritas sumenda est ex conformatione cum re, quam enunciat.

2 *Responsio S.Thom.* Huic quæstioni varie Doctores satisfacere conantur, & primum S.Thom. cum in 2. argumento proposuisset hanc difficultatem, quod potius videretur rectitudo rationis sumi ex appetitu, & voluntate, quam contra bonitas appetitus ex rectitudine rationis, quia Arist. 6. Ethic. c. 2. verum intellectus practici definit; quod est consentaneum appetitui recto, respondet, Aristot. ibi fuisse loquutum solum de intellectu practico prout in cōsultatione versatur corum, quæ sunt ad finem, rectitudinem rationis consistere in conformatione, & conuenientia cum appetitu recto finis: at vero appetitum rectum circa finem oriri ex recta apprehensione finis: vt ita concludat, rectitudinem voluntatis tandem desumi ex rectitudine rationis. Hoc modo optime respondet ipsi difficultati ibi propositæ ex Aristotele. Et licet mentem illius recte interpretaretur hoc modo, tamen non satis explicaret, vndenam rectitudo illa rationis proponentis rectum finem sumatur. Quodsi dicamus, hanc etiam consistere in eo, vt sit conformis recto appetitui finis, idem circulus inutilis fiet: nam appetitus rectus finis erit, qui est conformis rectæ rationi, & recta ratio proponens finem erit, quæ sit conformis recto appetitui.

Recentiorū solutio. Deinde recentiores nonnulli Thomistæ difficultatem propositam hoc pacto dissoluere contendunt, vt idem sit dicere, operationem esse conformem rectæ rationi, & operationem esse conformem recto appetitui. Sensus enim prioris propositionis est, illam operationem esse studiosam, quam vir prudens determinauerit: sensus vero posterioris est, illā operationem esse studiosam, quam vir bonus definierit esse studiosam. Cæterum, præterquam quod hi Doctores non satis explicant eundem esse sensum vtriusque propositionis, quam diximus, difficultati propositæ non satisfaciunt. Primum quidem, non satis ostendunt esse eundem sensum vtriusque propositionis: nam in priori explicant studiosam operationem per ordinem ad prudentiam, & ita assignant pro regula rectitudinem prudentiæ; in posteriori vero per ordinem ad bonum virum, & ita assignant pro regula bonitatem boni viri, quod non est idem. Præterea difficultas proposita semper videtur permanere, nempe, quare rectus appetitus definiatur per rectam rationem, & recta ratio per rectum appetitum. Respondere quidem posset aliquis, nullum esse vitium, vnum per aliud, & contra definire, hoc enim necessarium videtur in relatis, quæ mutuo referuntur, qualia videntur esse rectus appetitus, & recta ratio. Verum iam ostendi prima parte, disputatione 159. cap. 6. etiam in relatis esse vitiosum circulum, quando vnum per aliud, & contra definitur. Quomodo autem omne relatum per absolutum commodius debeat definiri, ibidem ostendimus, & cum S.Thomas eadem prima parte, quæstione 25. art. 3. noluerit vti hoc circulo in definitione omnipotentiæ, vt vidimus prima parte, disputatione 104. cap. 4. neque nos in definitione appetitus recti, & rectæ rationis vti debemus.

3 *Non patet.*

Alia solutio.

Responsio aliorum. Postremo alij recentiores Theologi, vt dissoluant difficultatem propositam, notant, omnem veritatem practici intellectus non consistere in conuenientia, & conformatione cum re, quam enunciat, sed in conformatione cum appetitu recto. Addunt tamē practicam veritatem solum reperiri in actu practico intellectus, actum vero practicum solum esse actum imperij: hunc igitur dicunt esse verum, quoties mouet ad opus rectum, & conueniens appetitui recto. Iudicium autem consultationis, quo proponitur voluntati id, quod faciendum est, asserunt esse speculatiuum, cuius veritas consistat in conformatione intellectus cum re, quam enunciat. Sic autem putant difficultatem propositam, & circulum de medio facile tolli, non enim sequitur circulus ille, quem argumenta contendebant, quia appetitus rectus definiri debet per conuenientiam cum iudicio vero, quod proponit id, quod reuera secundum virtutem est: iudicium autem verum cum re ipsa, quam enunciat: quia illud est verum iudicium, quod proponit tanquam bonum secundum virtutem, quod reuera tale est, falsum autem est illud, quod proponit vt bonum, quod reuera non est. Veritas igitur practica, quæ tantum est in actu imperij, posterior est omni appetitu recto, neque per ordinem ad illam rectus appetitus definiendus est. 4

5 *Reijcitur primum.* Ceterum, præterquam quod hæc opinio supponit quoddam manifeste falsum, noua ex illa oritur difficultas, etiamsi circulus ille, quē initio proposuimus, vitari videatur. Primum igitur falso supponit, solum actum imperij esse practicum, siquidem etiam consultatio, & consultationis iudicium practicum est, & actus verè prudentiæ, quæ solum practica est. Porrò autem iudicium consultationis esse actum prudentię, constat ex ijs, quæ diximus disp. 49 c. 5. esse autē actū practicum etiam colligitur ex doctrina tradita a nobis 1. p. disp. 8. c. 4. & 5. quare in confutatione eius hic nō est amplius immorandum. Adde etiam, quod si esset in nobis actus aliquis imperij, deberet esse post electionem, & consisteret in insinuatione quadam intellectus, qua indicaretur affectus voluntatis, qui erat electio, vt colligitur ex dictis in disp. illa 49 capit. 2. & 4. hic autem actus non esset practica intellectio, cum non esset de opere faciendo, sed esset tantum insinuatio voluntatis, aut saltem veritas illius nō esset in conuenientia cum appetitu recto, sed cum re, quā enunciat. Qui enim imperio suo enunciaret hanc sibi esse voluntatem, vt fieret tale opus peccati, si eam voluntatem habebat, talis insinuatio vera esset, etiamsi imperaret malum fieri. Porrò autem imperium esse enunciationem intellectus, iam supra ostensum est disp. illa 49. cap. 2.

6 *Secūdo ex solutione dicta oritur noua difficultas.* Pręterea, quamuis hoc modo videatur circulus euitari, si dicamus veritatem iudicij, ad quam appetitus debet conformari, vt sit rectus, consistere in conformatione, & conuenientia ipsius cum re, quam enunciat, sicut de veritate speculationis diximus 1 par. disputatione 76. tamen manet alia non minor difficultas: nam, cum iudicium rationis, quod proponit voluntati id, quod secundum virtutem facere debet, versetur circa res contingentes, si veritas eius consisteret in conuenientia cum re, quam enunciat, aliquando falleretur, manente etiam appetitu recto, ac proinde rectitudo appetitus non posset consistere in conuenientia cum iudicio verò intellectus. Exemplo difficultatem hanc explicemus, cum quis accedit ad vxorem alienam affectu quidē mariti, & propter debitum finē, ex ignorantia tamen inuincibili, quia putat esse suam vxorem, quæ reuera est aliena, affectus eius rectus est, & secundū virtutem, iudicium tamen, quo iudicat honestum esse accedere ad illam mulierē, falsum est, si veritas eius debet esset in conuenientia cum re, quam enunciat. Facit enim hunc syllogismū. *Honestum est accedere ad propriam vxorem, hæc est propria vxor, ergo honestum est ad illam accedere.* Quis autem non videat conclusionem huius syllogismi falsam esse, propterea quod illa putatur esse vxor, quæ reuera non est.

7 *Prima solutio nouæ difficultatis.* Cęterum alij auctores, qui defendunt rectitudinem voluntatis sumi ex conformatione, & conuenientia cum verò iudicio intellectus, huic nouæ difficultati alio modo respondent. Primo quidem Ocam, vt refert Almai. tract. 1. moral. c. 13. inquit illum appetitū esse rectum, quia iudicium saltem vniuersale verum est, etiamsi singulare, quod colligitur in conclusione, sit falsum. Hæc tamen solutio nobis probanda non est: nam si bonitas affectus sumitur ex veritate intellectus, cum affectus sequatur iudicium singulare, non tantum deberet esse verum iudicium vniuersale, sed etiam singulare, quòd est in conclusione. Secundo respōdet Martinus de Magistris, vt etiam refert Almai. eodem loco, esse duo iudicia in illo homine, vnum, *Ad vxorem propriam accedere honestum est*, & huic cōforme esse opus illud, ac proinde bonū esse, quia tale iudicium est verum, alterum iudiciū esse singulare, nempe, *Ad hanc mulierem honestum est accedere*, & hoc esse falsum, ac proinde tale opus, quatenus tali iudicio cōforme est, malum esse, sed ad culpam non imputari propter ignorantiam. Hæc tamen solutio friuola est, tum quia non pōt dici opus aliquod malū moraliter, nisi imputetur ad culpam: nam quoties ob aliquam causam non imputatur culpæ, opus, quod alias esset malū, efficitur non malum, & aliquando redditur bonum: tum ēt, quia in casu posito non solum non imputatur culpæ opus illud, nec solū est bonum, quatenus conformatur ad iudicium vniuersale, nempe, *ad propriam vxorem accedere honestum est*, sed ēt est bonū, quatenus sequitur iudicium singulare, nēpe, *ad hanc accedere honestum est*.

Tertia solutio. Tertiò respondet Durand. in 3. d. 38. q. 1. nu. 9. & Almainus tractatu 1. moraliū c. 13. in eo syllogismo proposito conclusionem esse veram, etiamsi minor antecedentis sit falsa, & hoc satis esse, vt affectus, qui sequitur conclusionem, sit bonus: quia, cum conclusio sit vera, proponit id, quod reuera bonū est, quam quidē solutionē Gerson loco inferius allegando priori loco proponit, cōcedens interdum quidem accidere, vt ex falso verum deducatur in bono syllogismo. *Gerson.* Variant tamen in assignanda conclusione syllogismi. Gerson in illa priori solutione dicit, conclusionem esse hanc simplicem propositionem, aut similem. *Accedere ad hanc honestum est*. Hæc tamen solutio mihi non probatur, quoniam hæc conclusio falsa est, si veritas eius sumenda est ex conformatione, & conuenientia cum re, quam enunciat. Durandus verò, & Almainus dicunt, aliam esse conclusionam, nempè. *Ad mulierem, quæ creditur propria vxor, accedere honestum est*. 8 Hæc autem est vera, etiamsi veritas eius sumenda sit ex conuenientia cum re, quam enunciat, vt patet. *Exploditur.*

Cęterum, licet hæc conclusio hoc modo explicata vera sit, & enunciet id, quod re ipsa ita est: tamen ea nō colligitur per syllogismum illum, quem supra posuimus, sed per aliū syllogismum. Syllogismus enim superius positus est huiusmodi. *Ad propriam vxorem accedere honestum est, hæc est propria vxor, ergo ad eam accedere honestum est*. Per quem sanè syllogismum non colligitur illa conclusio, *Ad eam, quæ existimatur propria vxor honestum est accedere*, hæc enim per alium syllogismum deducitur hoc modo. *Ad eam, quæ putatur propria vxor, accedere honestum est, hæc putatur propria vxor, ergo ad eam accedere honestum est*. In quo sane syllogismo, vt rectè admonet Gerson. adhibens posteriorem aliam solut 3. p. tract. de vita spirituali lect. 4. coroll. 3. quod est in alphabeto 62. littera I. & Corduba lib. 1. q. 23. respondeo tripliciter, non est minor falsa, & conclusio vera, sed tam conclusio, quam maior, & minor sunt vera, vt patet. *Gerson.* *Corduba.* Adhuc tamen ego non video sufficienter assignari in ratione regulam appetitus recti: nam, vt infra dicemus, qui rectè operatur, non semper vtitur tali syllogismo, qui assumit velum reflexas propositiones.

Verior Sententia.

C A P V T II.



9 *Prima regula a posteriori.* Ego quidem existimo dupliciter assignari posse regulam bonarū actionum. Primum quidem a posteriori, vt deprehēdamus, quæ sit bona, aut mala volūtas. & hoc modo in omni materia virtutis, & peccati regula est eo modo, quo Gerson, & Corduba assignarunt, nēpe per illū syllogismum, quē posteriori loco retulimus in hunc modū. *Accedere ad eā, quæ putatur propria vxor, honestū est, hæc putatur propria vxor, ergo ad eā accedere honestū est*. Hæc tamen regula est a posteriori, quia quicunq; rectè operatur, & affectu secundum virtute accedit ad suā vxore, vel ad eā, quā putat esse propria uxore, nō semper nec illud iudicium quasi reflexum, *Ad illā, quæ existimatur propria vxor, accedere honestum est*, sed tunc hac reflexione ex iudicio directo, quo existimat illa esse vxorem suam, ad eā accedit: ergo, quamuis per tale iudiciū reflexū rectè colligamus fuisse bonam actionem, illud tamen non

Secũda regula bonæ actionis a priori, sumitur ex natura rationali, vt rationalis.

semper est regula, quam sequi debeat actio humana, vt bona sit. Deinde assignari potest regula a priori, cui bona actio debet esse conformis, ea verò, quæ nõ est conueniens, sit mala actio; & hæc prima regula est natura ipsa rationalis, quatenus rationalis est. Nã illud, quod est conueniens, & cõsonum naturę rationali, quatenus rationalis est, dicitur bonum, quod verò dissentaneum, & disconueniens est naturæ rationali, est malum: ideo enim malum est furari, quia non decet, nec conueniens est naturæ rationali, contra vero elargiri eleemosynã indigenti ideo bonum est, quia cõueniẽs, & decens est naturæ rationali, quemadmodũ illud dicimus sanum alicui corpori, quod ei consentaneũ est, quatenus vitã habet: illud aũt dicimus noxiũ, & malum, quod dissentaneum est temperamento, & vitæ ipsius. Et hæc est primaria regula actionum humanarum, vt etiam disp. 95. c. 5. iterum dicemus.

Ratio cur dicatur regula nostrarum actionum.

10 Ceterum, quia voluntas non potest aliquid prosequi consentaneum, aut dissentaneum naturæ nostræ rationali, vt rationalis est, nisi quatenus id proponitur vt tale per intellectũ, & rationem, ideo ratio nostra rectè dicitur regula humanarũ actionum, nempe proxima, quia ratione nostra discernimus, & iudicamus, quæ sint conuenientia, & quæ deceant naturã rationalem, & quæ ei dissentanea sint. Sed, quia humana diligentia non potest omnia sine errore assequi, & absq; vlla culpa aliquando apprehenditur vt bonum, quod malum re ipsa est, vt in exemplo superius posito de accidente ad non suam, & in alijs accidere potest: ideo illud in re debet dici naturæ humanæ conueniens, aut disconueniens esse, quod per rationem probabilem, & diligentem proponitur, siue in re ita sit, siue non. Rectè igitur S. Thomas in hoc articulo dixit rationem esse regulam humanarum actionum, & a ratione, vt a regula (intellige proximam) pendere bonitatem, aut malitiam bonitatis. Quocirca recta ratio practica illa debet iudicari, quæ diligenter proponit id, quod videtur conueniens naturæ rationali, vt rationalis est, non quod conformis sit rei, quam enunciat, sed quia diligenter, & prudenter proponit id, quod rectũ, & consentaneũ naturæ rationali videtur.

Explicatur mes Arist. & S. Tho.

11 Ex quo etiam explicare possimus mentem Aristotelis 6. Ethic. cap. 2. & S. Thomæ infra q. 57. art. 5. ad 3. docuit enim Aristoteles, *Sed actiua mentis veritas est consentanea appetitui recto*, ac si dicat hoc habet peculiare ratio practica, vt veritas eius sit, cum enunciat aliquid consentaneum recto appetitui. Non dixit tunc solum esse verum dictamen practicæ mentis, quando appetitus, qui tale dictamen sequitur, est rectus, sed solum dixit, quoties practica mens verè aliquid enunciat, semper enunciare aliquid conueniens recto appetitui. Nec quidquam aliud voluit S. Tho. loco allegato, ibi enim solum constituit discrimen inter veritatem intellectus practici, & speculatiui, quod veritas speculatiui consistit in conuenientia cum re, quam enunciat, quomodocunque illa sit: veritas autem practicæ rationis consistit in conuenientia eius, quod enunciat, cum appetitu recto, quod sanè verissimum est. Nam veritas practica ex hoc debet attendi, si enunciatur id, quod conuenit appetitui recto, tametsi appetitus rectus possit esse sine hac veritate intellectus practici, quoties est diligens propositio, & ignorantia est inuincibilis. Et ita omnis difficultas superius proposita in euitando circulo facile e medio tollitur.

Obiectio.

12 Sed obijcies, ideo S. Tho. in ea solut. iuxta mentem Aristot. 6. lib. Ethic. c. 3. quam disp. 85. c. 1. explicabimus, inquit non posse esse habitum intellectus speculatiui circa contingentia, qui sit virtus, quia talis habitus circa contingentia falli potest: virtus autem intellectus semper debet esse veri: at verò in intellectu practico esse prudentiam, & artem circa contingentia non circa necessaria: si autem earum veritas non consisteret solum in eo, quod efficerent appetitum rectum, etiam possent aliquando decipi: ac proinde non essent virtutes. Respondeo veritatem artis, quæ pertinet ad intellectum practicum, non consistere in eo, vt efficiat appetitum rectum, nec veritatem ipsius esse conformem appetitui recto, vt manifestum est, quia appetitus rectus nihil omnino conducit ad opus artis: nihilominus hos duos habitus esse virtutes. & versari circa contingentia, quia, licet aliquando fallantur in re ipsa, tamen talis falsitas non prouenit ex ipsis, sed ex aliquo iudicio speculatiuo intellectus, quo indigent, & iuuantur ad iudicium conclusionis singularis, vt in exemplo posito, honestum est ad hanc mulierem accedere, est falsum iudicium: non quatenus per prudentiam colligitur, sic enim ex rectis, & veris principijs deducitur, sed quatenus adiuuatur speculatiuo intellectu, qui putat mulierem non propriam esse propriam. Idem de arte dicendum est, vt disp. illa 85. cap. 1. dicemus.

Solutio.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum bonitas voluntatis pendeat ex lege æterna.



Inf. q. 21. art. 1. cor.

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat a lege æterna, vnius enim vna est regula & mensura: sed regula humanæ voluntatis, ex qua eius bonitas dependet, est ratio recta, ergo non dependet bonitas voluntatis a lege æterna.*

lib. 10. met. tex. 4. lo. 3.

Præterea. Mensura est homogenea mensurato, vt dicitur 10. Met. Sed lex æterna non est homogenea voluntati humanæ, ergo lex æterna non potest esse mensura voluntatis humanæ, vt ab eo bonitas eius dependeat.

Præterea. Mensura debet esse certißima: sed lex æterna est nobis ignota, ergo, non potest esse nostræ voluntatis mensura, vt ab ea bonitas voluntatis nostræ dependeat.

Lib. 22. cõt. Faust. c. 27 in prin. t. 6.

Sed contra est, quod Aug. dicit 22. lib. contra Faust. quod peccatum est factum, vel concupitum aliquid contra æternam legem: sed malitia voluntatis est radix peccati: ergo cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet a lege æterna.

Respondeo dicendum, quod in omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima, quam a causa secunda: quia causa secunda non agit, nisi in virtute primæ causæ. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio diuina, vnde in Psalm. 4 dicitur. Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine, quasi diceret lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, & nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, idest, a vultu tuo deriuatum: vnde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ a lege æterna, quam a ratione humana, & vbi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

Ad pri-

Ad primum ergo dicendum, quod vnius rei non sunt plures mensuræ proximæ: possunt tamen esse plures mensuræ, quarum vna sub alia ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod mensura proxima est homo genea mensurato, non autem mensura remota.

Ad tertium dicendum, quod, licet lex æterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente diuina: innotescit tamen nobis aliqualiter, vel per rationem naturalem, quæ ab ea deriuatur vt propria eius imago, vel per aliqualem reuelationem superadditam.

Conclusio. Conclusio est affirmans, circa quam nihil aliud notandum occurrit, quam quod regula æterna, sicut quæcunque alia lex, non est proxima regula nostrarum actionum, sed remota: proxima enim regula est ratio nostra, quæ proponendo applicat nobis omnem legem, vt supra explicatum manet.

ARTICLVS V.

Vtrum voluntas discordans a ratione errante sit mala.

2.d.39.q.3.ar.2.co. & art.3. per to. & 4.d.9.ar.3 q.2.ad 2. Et veri. q.17.art.4. Et mal. q 2.ar.2.ad 8. Et quol. 3.ar.12.et 15. & quo li.9.a.15. co. & Ro. 14.lect.2. cor.2 et le. 3.co fi. & Gal.5.co.3 ar.praced. in ser.6.de verb dom. a med. to. 10.



AD quintum sic proceditur. Videtur, quod voluntas discordans a ratione errante non sit mala, ratio enim est regula voluntatis humanæ, inquantum deriuatur a lege æterna, vt dictum est: sed ratio errans non deriuatur a lege æterna: ergo ratio errans non est regula voluntatis humanæ: non est ergo voluntas mala, si discordat a ratione errante.

Præterea. Secundum Aug. inferioris potestatis præceptum nō obligat, si contrarietur præcepto potestatis superioris sicut si Proconsul iubeat aliquid, quod Imperator prohibet, sed ratio errans quandoque proponit aliquid, quod est contra præceptum superioris, scilicet Dei, cuius est summa potestas, ergo dictamen rationis errantis non obligat: non ergo est voluntas mala, si discordet a ratione errante.

Præterea. Omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiæ: sed voluntas discordans a ratione errante non potest reduci ad aliquam speciem malitiæ: puta, si ratio errans errat in hoc, quod dicat esse fornicandum, voluntas eius, qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest: ergo voluntas discordans a ratione errante non est mala.

q.79.a.13 *Sed contra, sicut in primo dictum est, Conscientia nihil aliud est, quam applicatio scientiæ ad aliquem actum: scientia autem in ratione est voluntas, ergo discordans a ratione errante est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala: dicitur enim Roman. 14. Omne, quod non est ex fide, peccatum est, idest omne, quod est contra conscientiam: ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.*

Respondeo dicendum, quod, cum conscientia sit quodammodo iudicium rationis, est enim quædam applicatio scientiæ ad actum, vt in primo dictum est, idem est quærere, vtrum voluntas discordans a ratione errante sit mala, quod quærere vtrum conscientia errans obliget. 1 p. q. 79 ar.13.

Circa quod aliqui distinxerūt tria genera actuū: quidam enim sunt boni ex genere, quidam sunt indifferentes, quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo, quod, si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum, quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error. Similiter, si dicat aliquid non esse faciendum, quod est malum ex suo genere: eadem enim ratione præcipiuntur bona, qua prohibentur mala, sed, si ratio, vel conscientia dicat alicui, quod illa quæ sunt secundum se mala homo teneatur facere ex præcepto, vel, quod illa, quę sunt secundum se bona, sint prohibita, erit ratio, vel conscientia errans: & similiter, si ratio, vel conscientia dicat alicui, quod id, quod est secundum se indifferens, vt leuare festucam de terra, sit prohibitum, vel præceptum, erit ratio, vel conscientia errans. Dicunt ergo, quod ratio, vel conscientia errans circa indifferentia, siue præcipiendo, siue prohibendo obligat: ita quod voluntas discordās a tali ratione errante, erit mala, & peccatum: sed ratio, vel conscientia errans præcipiendo ea, quæ sunt per se mala, vel prohibendo ea, quæ sunt per se bona, & necessaria ad salutem, non obligat: vnde in talibus voluntas discordans a ratione, vel conscientia errāte, nō erit mala. Sed hoc irrationabiliter dicitur: in indifferentibus enim voluntas discordans a ratione, vel conscientia errante est mala aliquo modo propter obiectum, a quo bonitas, vel malitia voluntatis dependet, non autem propter obiectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur vt malum ad faciendum, vel ad vitandum: & quia obiectum voluntatis est id, quod proponitur a ratione, vt dictum est, ex quo aliquid proponitur a ratione vt malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali: hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiā in per se bonis, vel malis: non solum enim id, quod est indifferens potest accipere rationem boni, vel mali per accidens, sed etiam id, quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud, quod est malum, rationem boni propter apprehensionem rationis: puta abstinere a fornicatione bonum quoddam est, tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur vt malum a ratione errante fertur in hoc sub ratione mali: vnde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id, quod est malum per se, sed id, quod est malum per accidens propter apprehensionem rationis: & similiter credere in Christum est per se bonum, & necessarium ad salutem, sed voluntas non fertur in hoc nisi secundum quod q.8. ar.2.

a ratione proponitur vt malum. Vnde si, ratione proponatur vt malum, voluntas feretur in hoc vt malum: non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis, & ideo Philosophus dicit in 7. Ethicorum quod per se loquendo, incontinens est qui non sequitur etiam rationem rectam: per accidens autem, qui non sequitur rationem falsam. Vnde dicendum quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione siue recta, siue errante, semper est mala.

Li. 7. Ethi. c. 1. & lib. 5. c. 9. ante, me. to. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium rationis errantis, licet non deriuetur a Deo: tamen ratio errans iudicium suum proponit vt verum, & per consequens, vt a Deo deriuatum a quo est omnis veritas.

Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini habet locum quando cognoscitur, quod inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet, quod præceptum Proconsulis esset præceptum Imperatoris, contemnendo præceptum Proconsulis, contemneret præceptum Imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret, quod ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non teneretur rationem sequi, sed tunc ratio non totaliter esset errans, sed quando ratio errans proponit aliquid, vt præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, & Dei præceptum.

Ad tertium dicendum, quod ratio, quando apprehendit aliquid vt malum semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali: puta, quia contrariatur diuino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquid huiusmodi: & tunc ad talem speciem malitiæ reducitur talis mala voluntas.

Conclusio est. [Voluntas discordans a ratione, siue recta, siue errante, semper est mala.

ARTICVLVS VI.

Vtrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.



AD sextum sic proceditur. Videtur, quod voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim volutas discordans a ratione tendit in id, quod ratio iudicat malum, ita voluntas concordans rationi tendit in id, quod ratio indicat bonum: sed voluntas discordans a ratione etiã errante est mala, ergo uoluntas concordans rationi etiam erranti est bona.

Sup. art. 5. & locis ibi inductis.

Præterea. Voluntas concordans præcepto Dei, & legi æternæ semper est bona: sed lex æterna, & præceptũ Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis, ergo uoluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

Præterea. Voluntas discordans a ratione errante est mala, si ergo voluntas concordans rõni erranti sit etiam mala, uidetur, quod omnis uoluntas habentis rationem errantem sit mala, & sic talis homo erit perplexus, & ex necessitate peccabit: quod est inconueniens, ergo uoluntas concordans rationi erranti est bona.

Sed contra. Voluntas occidentium Apostolos erat mala: sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud Ioan. 16. Venit hora, ut omnis, qui interficit uos, arbitretur obsequium se præstare Deo, ergo uoluntas concordans rationi erranti potest esse mala.

Respondeo dicendũ, quod, sicut præmissa quæstio eadem est cum quæstione qua quæritur, utrum conscientia erronea liget: ita ista quæstio eadem est cum illa, qua quæritur, utrum conscientia erronea excuset. Hæc autem quæstio dependet ab eo, quod supra de ignorantia dictum est: dictum est enim supra quod ignorantia quandoque causat inuoluntarium, quandoque autem non. Et quia bonum, & malum morale consistit in actu inquantũ est uoluntarius, ut ex præmissis patet, manifestũ est, quod illa ignorantia, quæ causat inuoluntariũ, tollit rationem boni, & mali moralis, non autem illa, quæ inuoluntarium non causat. Dictum est etiam supra, quod ignorantia, quę est aliquo modo uolita siue directe, siue indirecte, non causat inuoluntarium: & dico ignorantiam directe uoluntariam, in quam actus uoluntatis fertur: in directe autem propter negligentiam, ex eo quod aliquis non uult illud scire, quod scire tenetur, ut supradictum est. Si igitur ratio, uel conscientia erret errore uoluntario, uel directe, uel propter negligentiam, quia est error circa id, quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis, uel conscientiæ non excusat quin uoluntas concordans rationi, uel conscientiæ sic erranti sit mala. Si autem sit error, qui causat inuoluntarium proueniens ex ignorantia alicuius circunstantiæ absque omni negligentia, tũc talis error rationis, uel conscientiæ excusat, ut uolũtas concordans rationi erranti non sit mala: puta si ratio errans dicat, quod homo teneatur ad uxorẽ alterius accedere, uoluntas cõcordans huic rationi erranti est mala: eo quod error iste prouenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur. Si autem ratio erret in hoc, quod credat aliquam mulierem submissam esse suam uxorem, & ea petente debitum uelit eam cognoscere, excusatur uoluntas eius, ut non sit mala, quia error iste ex ignorantia circunstantiæ prouenit, quæ excusat, & inuoluntarium causat.

q. 6. art. 8.

Art. 1. huius q.

q. 6. art. 8.

q. 6. art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Dionysius dicit in 4. cap. de diui. nomi. Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus, & ideo adhoc, quod dicatur malum id, in quod fertur uoluntas, sufficit siue quod secundũ suam naturam sit malum, siue quod apprehendatur vt malum: sed adhoc, quod sit bonum, requiritur, quod utroque modo sit bonum.

Ca. 4. par. a med. illius.

Ad secundum dicendum, quod lex æterna errare

rare non potest, sed ratio humana potest errare: & ideo voluntas concordans rationi humanæ non semper est recta, nec semper est concordans legi æternæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut in syllogisticis vno inconuenienti dato, necesse est alia sequi, ita in moralibus vno inconuenienti posito, ex necessitate alia sequuntur, sicut supposito, quod aliquis quærat inanem gloriam, siue propter inanem gloriam faciet, quod facere tenetur, siue dimittat, semper peccabit. Nec tamen est perplexus: quia potest intentionem malam dimittere, & similiter supposito errore rationis, uel conscientię qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est, quod sequatur malum in voluntate, nec tamen est homo perplexus: quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit uincibilis, & uoluntaria.

14 *Prima conclusio.* PRior conclusio est. *Si ratio, vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, voluntas concordans rationi erranti est mala.* Posterior conclusio, *Si ratio, vel conscientia erret absque ulla negligentia, voluntas concordans rationi erranti non est mala.* *Secunda conclusio.* Has duas conclusiones colligit S. Thom. ex doctrina de ignorantia tradita disp. 29 de qua vberius tractandum est disput. 117. quæ vero in his duobus articulis notatione digna sunt, sequentibus disputationib. examinabimus.

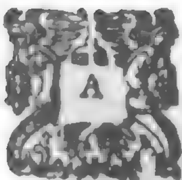
An sit peccatum operari contra conscientiam erroneam.

DISPVT. LIX.

Quid sit conscientia, & quotuplex. cap. 1.
Operari contra conscientiam erroneam, peccatum est. c. 2.
Explicatur amplius prædicta communis opinio. cap. 3.

Quid sit conscientia, & quotuplex.

CAPVT I.

1 

Ntequam in hac disputatione, & sequentibus tractemus de obligatione conscientiæ, quædam præmittenda sunt: & primum quidem, quid nomine conscientiæ intelligamus: varie enim Scholastici de ipsa loquuntur S. Thom. 1. p. q. 79. art. 13. & Caietanus ibidem, & recentiores Thomistæ in hos duos artic. 5. & 6. affirmant esse actum intellectus practici, cuius proprium est testificari, ligare, instigare, accusare, remordere, & reprehendere. Scotus vero in 2. d. 39. ar. 1. q. 1. & 2. dicit esse habitum intellectus distinctum ab habitu synderesis, Bonauent. in 2. d. 39. ar. 1. q. 1. & 2. inquit, conscientiam interdum vsurpari pro facultate intellectus, nonnunquam pro habitu intellectus, aliquando vero pro re ipsa, quæ dictatur facienda, aut non facienda. Ricardus in 2. d. 39. art. 1. q. 1. & docet conscientiam pertinere ad intellectū practicum, & vsurpari pro facultate ipsa, interdum vero pro habitu, & nonnunquam pro actu. Gab. in 4. d. 139 q. 1. ar. 2. con. 5. & 6. quem sequitur Corduba li. 3. q. 1. existimant ad intellectum pertinere, & esse habitum, vel actum iudicandi. His autem omnibus ex aduerso

Varia placita circa significationē conscientia. S Thom. Caietan. Scotus. Bonauen. Gab. Corduba.

opponitur Henr. in quodl. 1. q. 8. affirmans conscientiam ad voluntatem pertinere, & esse inclinationem illius ad bonum, aut ad malum. Cæterum Duran. vt cum omnibus sentire videatur, in 2. dist. 39. q. 4 cēset, conscientiam ad vtramque facultatem voluntatis, & intellectus pertinere, & inquit esse duos habitus, alterum intellectus, alterum voluntatis, quorum quilibet per se nomine careat, vterque tamen simul dicatur cōscientia. Quamuis autem inter hos Doctores non magna rerum, sed parua vocum dissensio sit, vt plane cōstat ex dictis, operæpretium nihilominus erit, paucis indicare, quo pacto in hac re loquendum sit, præterea etiam, si quid de re ipsa controuersiæ esse possit, paucis explanare.

Henricus. Duran.

In primis autem, quod attinet ad habitum cōscientię, an sit assignandus aliquis habitus acquisitus ex frequenti vsu, videtur nullum peculiarem habitum posse assignari, qui actibus conscientiæ, quos enumerauimus, seruire possit. Nam iuxta varias materias, varij etiam actus conscientiæ esse possunt, ac proinde idem habitus omnib. seruire nequit, & in hoc non placet Bonauen. Ricardi, Gabr. & Cordubæ sententia, qui peculiarem habitum videntur assignare. 2 Verum distinctione opus est: nam, si sermo sit de conscientia erronea inuincibili, quæ dictat aliquid esse faciendū, aut non faciendum, videtur ad prudentiæ virtutem pertinere. Etenim, vt ostendimus disp. præced. c. 2. prudentia etiam versatur circa id, quod existimatur inuincibiliter bonum, aut malum. Si vero loquamur de conscientia erronea vincibili, quæ non potest esse prudentiæ opus, non erit determinatus habitus, sed juxta varias materias variari debet.

An detur habitus cōscientia.

Deinde, si ipsam vim nominis attendamus, conscientia plane significare videtur actionem aliquam intellectus, quę sit veluti scientia: primaria igitur sua significatione denotare videtur operationem aliquā intellectus, ex ijs, quas ex mente S. Tho. supra retulimus; hę aūt omnes reducuntur ad vnum ex duobus generibus, vel ad iudicium de faciēdis, vel ad iudiciū de iam factis. Nam, sicut intellectus dictat ea, quæ facienda sunt, vel tanquam necessaria, & ex præcepto facienda, vel tanquam opera meliora, quæ dñr opera consilij, vel tanquam mala, & vetita ne fiant, sic etiā de factis testimonium perhibet, vtrum recte, an male aliquid factum fuerit, vtrum perfecte, an minus perfecte. 3 Quare merito Basilius in principio commentariorum in Prouerbia appellat conscientiam naturale iudicatorium, Damasc. 2. de fide cap. 12. vocat legem intellectus nostri, Laurentius vero Iustin. in sermo. S. Marij inquit nihil aliud esse conscientiam, quam rationis iudicium.

Conscientia propriè significat actionē intellectus, quæ sit veluti scientia, & iudicij. Basilius. Damasc. Laur. Iust.

Deinde obseruandum est, extensione vocabuli scientiam etiam appellari ipsum opus, quod dictat ratio, nempe bonam, aut malam voluntatem; quo sensu Paulus prima ad Timotheum primo, vi admonere ipsum, vt retineat fidem, & bonam cons. ientiā, hoc est, bonam voluntatem, cuius intellectus hēt bonum testimonium, & ideo dr conscientia, sicut etiam ipsemet actus intellectus. Sic ēt ad Hebr 9. accipitur conscientia pro voluntate, cum dicitur, *Emundauit cōscientiam nostram ab operibus mortuis.* Vtrum vero huiusmodi actus intellectus, qui dr conscientia, sit practicus, an speculatiuus, facile definiri pōt ex ijs, quæ diximus 1. p. disp. 8. cap. 4. & 5. dicimus itaque, si conscientia vsurpetur pro actu intellectus, qui dictat id, quod faciendum est, tanquam honestū, aut præceptū, & dictat id, quod faciendum non est, tanquam malū, aut vetitum, esse actū intellectus practici, quia est de opere aliquo faciendo, aut non faciendo; &, vt dici solet, procedit modo operabili, hoc est, eo modo, vt moueat affectum. Neq; obstat, quod hic actus interdū oritur ex aliqua notitia speculatiua præcepti, aut alterius rei, quo minus dicatur practicum iudicium: nam conclusio, quę dictat aliquid faciendum tanquā honestū, etiamsi colligatur ex aliqua notitia speculatiua, est 4

Extensiue conscientiā significare opus dictatum a ratione. 1. Timot. 1. Heb. 9.

de opere aliquo faciendo, & (vt dicunt, modo operabili procedit, quæ duo solum requiruntur, vt actus aliquis sit practicus. Quod enim quidam existimant practicam notitiam solum esse illa, quæ est per modum imperij post affectum voluntatis, absque vllo fundamento est. Etenim, præterquam quod difficile est defendere hunc actum imperij in nobis esse necessarium ad quæuis operationem, vt disp. 49. c. 4. notatum est, nullus hactenus negauit, iudicium, quod præcedit, & mouet ad electionem, esse practicum, vt colligitur ex dictis 1. p. disp. illa 8. est enim de re operabili, & modo operabili, quia mouet affectũ ad opus, tum etiam est actus prudentiæ, vt disp. illa 49. c. 5. probauimus, omnis autem actus prudentiæ practicus est.

Conscientia pro actu, qui subsequitur opus dictatum a ratione, est speculatiui intellectus actus.

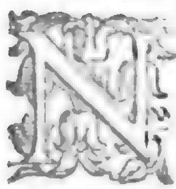
Quodsi conscientia capiatur pro actu intellectus, qui sub sequitur opus, ratione cuius dicitur aliquis sibi conscius peccati alicuius, aut boni operis, est actus speculatiuus, & hoc modo frequenter vsurpatur conscientia. Sic capitur ad Hebræos 10. cũ dicitur, *Ideo quod nullam haberent vltra conscientiam peccati*. Cæterum, cum in præsenti disputatione, & in sequentibus tractabimus de conscientia, cum qua voluntas nostra concordare debet, vsurpabimus conscientiam pro iudicio, quo aliquid iudicamus esse verum, aut præceptum, bonum, aut malum. Est autem multiplex conscientia, aut huiusmodi iudiciũ intellectus iuxta varia principia, ex quibus oritur. Primum est iudicium falsum, quod dici solet erronea conscientia; alterum est probabile, & dicitur conscientia probabilis; tertium denique dubiæ, aut scrupulosæ conscientiæ, de quibus sigillatim dicendum est: atque in hac disputatione a conscientia erronea exordiemur.

Heb. 10.

5

Operari contra conscientiam erroneam peccatum est.

CAPVT II.



NOn defuerunt, qui in hac re præter communem opinionem arbitrarentur non esse peccatum agere contra iudicium conscientiæ in ijs, quæ sunt per se, & natura sua mala; imò rectè facere eum, qui in i s rebus contra iudicium conscientiæ operaretur. Quam sententiam refert S. Tho. in hoc art. Glossa in c. *Omnis* 28. q. 1. & a quibusdam tribuitur Alexandro Alensi 2. par. q. 120. memb. 3. art. 1. cum tamen eam re uera nunquam docuerit: solum enim dixit, consciẽtiam erroneam non obligare, quando dictat vt bonũ id, quod reuera malum est, eo quod ille, qui habet hãc conscientiam, debeat illam deponere, quod sanè longe diuersum est, vt capite 4. explicabitur. Docet etiam Alexander, conscientiam nõ obligare ad opera indifferentia, nisi apprehendantur sub ratione boni, aut mali, quod, qua ratione verum sit, eodem etiam capite dicetur. Plane autem affirmat peccatum esse agere contra iudicium conscientiæ, cum illa dictat etiam falso, esse aliquid peccatum, quod reuera non est.

Prima sententia. S. Thom. Glossa. Alexan. Alensis. Alexan.

6

Ratio.

Cæterum sententia, quæ asserit posse aliquem agere contra conscientiam absque peccato, probari posset hac ratione. Si quis haberet conscientiam erroneã, qua crederet Deum non esse diligendum super omnia, sed ipsum hoc modo diligere esse peccatum, etiamsi diligeret Deum super omnia contra hoc iudicium, non peccaret, quia impossibile est diligere Deum super omnia, & ipsamet dilectione peccare. Alia argumenta adduci solent pro hac sententia, quæ solum probant conscientiam erroneam non obligare, quod longe diuersum est, vt loco citato videbimus.

Posterior sententia, quæ dicit operari contra conscientiam erroneam esse malum, est Catholica, & prior hæretica.

Verum opposita sententia adeo communis est; & certa, vt prior, quam proxime memorauimus, heretica ab omnibus iure censeatur. Catholica igitur sententia est, esse peccatum operari contra conscientiã erroneam in quacumque materia. Ex Scholasticis verò eam tradiderunt S. Tho. art. 5. huius quæstionis, Conradus, & Thomistæ recentiores in eodem articulo, Alexander loco supra citato, Bonauentura in 2. d. 39. art. 1. q. 3. Ricardus art. 2. q. 3. Dur. q. 5. Gabriel q. vnica art. 3. dub. 3. Gregor. q. vnica art. 2. Maior q. vnica Ocamus in 3. quæst. 13. Almainus tractatu primo moralium c. 5. post 3. conclusionem, Antoninus 1. p. titulo 3. c. 10. §. 4. Adrianus quodlibeto 2. in 3. puncto in solutione 5. & Corduba lib. 3. q. 4. ex quibus Doctoribus, quamuis Sanctus Thomas ita hanc sententiam sequatur, vt oppositam dicat esse irrationabilem, tamẽ Adrianus, quem sequitur in hac re Corduba, censet oppositam sententiam hæreticam esse, eo quod plane sit contra scripturam ad Romanos 14. vbi sic dicitur. *Scio, & confido in Domino Iesu, quia nihil commune per ipsum, nisi ei, qui existimat quid cõmune esse.* Et Paulo inferius. *Tu fidem habes penes temetipsum habe coram Deo, Beatus qui non iudicat semetipsum in eo, quod probat, qui autem discernit si manducauerit, damnatus est, quia non ex fide, omne autem, quod non est ex fide, peccatum est.*

S. Thom. Conrad. Alexand. Bonauent. Ricardus. Durãdus. Gabriel. Gregor. Maior. Ocamus. Almain. Antonin. Adrianus. Corduba.

7

Rom. 14.

Agebat autem Paulus eo loco cum gentibus ad fidem conuersis, & exhortabatur eas, vt propter scandalum Iudæorum abstinerent a cibis, qui secundum legem Moysis erant immundi, & ita præmittit, primum, in lege Christi nullum cibum immundum esse, & prohibitum (hoc enim significat, *In Domino Iesu, quia nihil commune per ipsum*) hoc est, per legem latam ab ipso Christo, nullum esse cibum prohibitum, nisi ei, qui existimat esse prohibitum, huic enim perinde est propter ipsius conscientiam, & existimationem, atq; si prohibitus esset, vt ei ad culpam imputetur, si comedat. Deinde exhortatur quemlibet, etiamsi rectè nouerit in lege Christi nullũ esse cibum immundum, vt nihilominus ab ijs abstineat, quæ alijs scandalo esse possunt, & conscientiam hanc ita habeat apud se coram Deo, vt exterius non sit alijs scandalo. Postremo inquit, eum, qui discernit cibos, hoc est, iudicat, & putat, quosdam esse immundos, & prohibitos, quosdam autem non, peccare, si existimans aliquem cibum esse prohibitum eo vescatur. Reddit autem rationem, *Quia omne quod non est ex fide*, (hoc est, quod non concordat conscientiæ iudicio) *peccatum est*. Sic interpretantur fidem hoc loco Origenes, Ambrosius, Chrysostomus, Theophylactus, Oecumenius, Theodoretus, & Anselmus: qui omnes contextum Pauli eodem modo exponunt, sicut nos hactenus explicuimus. Cum quibus etiam sentit Hieronymus in illum locum, tametsi verba illa *Quod non est ex fide, peccatum est*, alio modo interpretetur, quod ad nostrum institutum nihil attinet. Porrò autem non rectè collegisse August. ex hoc loco Pauli, gentes, quę nõ hẽnt fidẽ Dei, in omni opere suo peccare, patet ex dictis, idq; iterum ostendemus infra disp. 191. c. 3. hic enim fides non accipitur a Paulo pro virtute Theologica, quæ dicitur fides, sed pro conscientia, vt ex positum est.

8

Origenes. Ambros. Chrysost. Theophyl. Oecumen. Theodoret. Ansel. Hieron. August.

Eandẽ sententiã catholicam, quã hactenus ex Paulo confirmauimus, latè prosequitur Bern. lib. de præcepto, & dispensatione, & expressa est in c. *Inquisitioni*, de sententia excommunicationis, & c. *Literas* de restitutione spoliatorũ, & in cap. vlt. de præscriptionibus, vbi damnatur crimine, qui agit contra conscientiam.

Confirmatur testimonio. Bernard.

9

Tandẽ ratione probatur.

Ratione quoque confirmari potest: quia, quamuis lex diuina, humana, aut naturalis sit regula nostrarum actionum, tamen, vt art. 3. dicebamus, proxima regula est nostra ratio proponens id, quod secundum legem diuinam, humanam, aut naturalem agendum est: hæ namque leges tantum respiciunt operationes nostras quatenus liberas, libera autem actio est, quæ procedit a principio intrinseco cognoscente singula, in quibus est actio, vt disput. 23. c. 3. monstrauimus. Quocirca non imputatur nobis culpæ quod operatio nostra sit contra legem naturalem, aut diuinam, aut humanã, nisi quatenus cognoscitur esse aliquo ex his

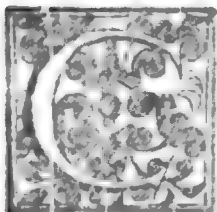
modis:

modis: ergò qui operatur contra conscientiam, qua proponitur lex, peccat contra proximam regulam humanæ actionis.

Explicatur amplius prædicta communis opinio.

CAPVT III.

Observatio



Aeterum huius rei explicandæ gratia, adhuc notandum est, sicut potest homo ex conscientia erronea peccare mortaliter: sic etiam peccare posse venialiter: atque eadem omnino ratione in omnium sententia esse credendum, posse esse aliquam humanam actionem indifferentem ex conscientia erronea, vt siquis existimet actionem aliquam esse indifferentem, etiamsi illa non sit. Quæret tamen aliquis, quando conscientia non dictat aliquid esse mortale, aut veniale speciatim, sed tantum, esse malum in vniuersum vtrum sit mortale, an veniale operari contra huiusmodi conscientiam.

10 *Prima solutio. Cordub. Angelus. Reijcitur.* Respondet primo Corduba q. illa 4. conc 6. & Hier. Angelt. c. 7. moralium circa 1. p. textus dub. 3. fore eandem rationem huius, qui hoc modo peccaret, & illius, qui decerneret: peccare in vniuersum non definiens hoc, aut illud genus peccati. Verum hoc modo non satis explicatur difficultas proposita: nam & de hoc, qui decerneret peccare in vniuersum, idem quæri potest, vtrum peccet moraliter, an venialiter. *Secunda solutio.* Secundo respondet idem Corduba, interdum esse mortale, interdum etiam veniale: adhuc tamen manet difficultas proposita: oportet enim certam assignari regulam.

Vera responsio auctoris. S. Thom. Quare tertio ego respondeo, cum quis peccat contra conscientiam, etiamsi illi non se offerat expresse esse mortale, aut veniale quia tamen, vt docet S. Tho. art. 5. ad 3. & Thomistæ aliqui, cuicumque se offerat aliquid tanquam peccatum per erroneam conscientiam, semper se offert in aliqua peculiari specie, vel contra religionem, vel contra iustitiam, ideo semper constitui eius peccatum in aliqua specie, ex qua iudicari debet, vtrum sit mortale, an veniale: quod si interdum proponatur confuse vt peccatum, non determinata materia peculiari, neque sub ali existimatione, vt illud aliquo modo putetur esse leue, tunc sane esse mortale, quia absque sufficienti examinatione homo se exponit periculo grauioris peccati. Eodem modo dicendum est de eo, qui haberet propositum peccadi in vniuersum, nō determinans materiam peculiarem.

11 *Peccatū contra cōscientiā in ea est specie, in qua existimat homo se peccare.* Ex hac doctrina sequuntur duo, alterum est: peccatum contra conscientiam non esse in peculiari aliqua specie, nisi in ea tantum, in qua existimat homo se peccare. Hoc autem probant aliqui, quia alioquin sequeretur, eum, qui peccat contra cōscientiam, duplici peccato peccare, altero contra conscientiam, altero cōtra virtutem, contra quam credit se peccare. Ratio tamē a priori est, quia nulla virtus, aut præceptum obligat, nisi media conscientia, quæ (vt diximus) est proxima regula nostrarum actionum. Quocirca notitia præcepti eandem vim obligandi habet, quam habet præceptum ipsum, ac proinde qui peccat contra conscientiā, non peccat contra duas regulas, aut virtutes, sed cōtra eandem sibi propositam.

Falsum est dicere, eum qui peccat contra conscientiā peccare duplici peccato. Alterum, quod sequitur est, falsum docuisse Hieronymum Angelum, cū dixit loco citato, eum, qui peccat contra conscientiam erroneam, vnico tantum peccato peccare, quia in eo vnica solum est ratio disconuenientiæ, nempe agere contra conscientiam, eum vero, qui peccat contra conscientiam veram, peccare duplici peccato, quia tunc est duplex disconuenientia, seu (vt ipse loquitur) difformitas, altera in eo, vt quis agat contra conscientiam, altera in eo, vt agat contra virtutem, aut præceptum, quod proponitur. Hanc igitur sententiam in eo, quod posteriori loco docet de vera conscientia, falsam esse ex principiis, & doctrina præcedenti manifeste constat, quia conscientia siue vera, siue falsa non affert nouam obligationem præter obligationem præcepti, aut virtutis, quam proponit. Eandem sententiam impugnat Corduba quæstione illa 4. dub. 1. & recentiores alij, quia agere contra conscientiam, continet tantum generalem quandam rationem peccati, quæ determinatur ad talem rationem peccati ex tali, aut tali materia, quæ per conscientiam proponitur. 12 *Cordub.*

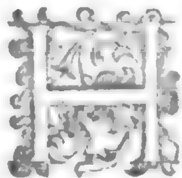
Respōdetur ad rationē prioris sententiæ. Ad argumentum vero, quod adduximus pro priori sententia in cap. 1. respondeo, posse quidem peccare aliquem faciendo id, quod alias bonum, & honestum est, si id faciat cōtra conscientiam, hoc est, existimans id esse peccatum, & talem conscientiam non pugnare cum materia cuiuscunque alterius virtutis, at vero impossibile esse diligere Deum super omnia amore amicitiæ, & existimare id esse peccatum. Nam hoc ipso, quod quis putat aliquid esse peccatum, putat esse contra voluntatem Dei, ac proinde faciēdo illud, non potest eodem affectu diligere Deum super omnia, quia hic amor ita fertur in Deum propter suam bonitatem, vt non possit simul idem affectus esse contra Deum, & rationem: quocirca fieri nequit, vt ipsa dilectio ex malo fine, aut circunstantia, aut conscientia erronea deprauetur.

An conscientia erronea proprie dicatur obligare, vt eam sequamur.

DISPVTAT. LX.

Variæ sententiæ Scholasticorum.

CAPVT I.



Actenus ostendimus talem esse naturam conscientiæ erroneæ, quæ dictat aliquid esse in præcepto, vt facere contra illam sit peccatum. Nunc vero superest videndum, an conscientia erronea proprie dicatur obligare nos, vt sequamur illam; potest enim esse peccatum agere contra illam, etiamsi ipsa non obliget, vt operemur secundum illam, vt inferius videbimus. In qua quidem difficultate prima sententia est Durandi, qui censet conscientiam erroneam talis esse naturæ, vt liget, sed non obliget nos. Vt autem explicet differentiam, quam constituit inter hoc, quod est ligare, & obligare, notat tunc quidem obligari in moralibus aliquem, quando debet facere illud, ad quod dicitur obligari, vt aliter ab obligatione ex parte sua liberari nequeat, nisi faciat illud. Ligari vero dicitur ille, qui ita dispositus est circa aliquod opus, vt non possit licite procedere, sicut postulat natura ipsius operis, eo quod detineatur conscientia, & iudicio aliquo contrario, quod dicitur iudicium erroneæ conscientiæ. Quare, quantum colligere potui ex verbis Durandi, docere videtur, nunquam nos debere conformari, & sequi conscientiam erroneam etiam inuincibilem, in quo consistit propria ratio obligationis, sed nos esse tali conscientia erronea adstrictos, & impeditos, vt non possimus facere oppositum absque peccato. Concedit tamen Durandus, si conscientia erronea sit ex ignorantia inuincibili, non esse peccatum eam sequi, quia talis ignorantia excusat a peccato. 1 *Status quæstionis.*

Discri-

Discrimen hoc, inter hoc, quòd est ligari, & obligari, satis intelligitur in conscientia erronea ex ignorantia culpabili. est enim peccatum facere contra illam, & tamen illa non obligat, vt debeamus eam sequi, cum potius debeamus ipsam deponere.

2 Sententiam hanc sic explicatã sequi videntur Gregor. in 2.d.39 q. vnica. ar.2. Hier. Angest. c.7. moral. circa 1.p. text. in fine 2. conclusionis, Almainus tract. 1. moralium c.5. quinimo & S. Thomas in 2.d.39 art. vltimo in corpore, vbi ait, obligationem conscientiæ nihil aliud esse, quam vinculum, quo astringimur, vt non possimus sine peccato aliud operari. S. Thomam sequitur Antoninus 1.p. titulo 3 c.10.§.4. circa finem & in hunc sensum explicat Conradus mentẽ S. Thomæ in art.5. huius quæstionis, quod nunquam dixerit conscientiam erroneam ita obligare nos, vt debeamus ad eam conformari, sed ita, vt nihil contra illam agere possimus. Adde etiam Alexandrum 2.p. q.120. membro 3. art. 1. & 4. & Bassolim in 2.d.39.q.1.art.4. tametsi hi omnes excepto Durando non satis explicent, an loquantur de conscientia erronea proueniente ex ignorantia inuincibili, quod plurimum refert, vt sequente capite patebit.

Gregorius. Angestus. Almainus. S. Thom. Conradus. Bassolius. Durand. Antonin. Alexand. Bassol.

Prima ratio pro hac sententia.

Cæterum in sensu Durãdi prædicta sententia confirmari potest primo, quia nemo obligari potest ad faciendum id, quod licitum non est: conscientia autem erronea aliquando proponit rem non licitam, ergo ad illam obligare non potest. Secundo, vera notitia de re aliqua non tollit obligationem illius, sed potius eam confirmat: atqui notitia de re, cuius erat conscientia erronea, non solum confirmat obligationem, quinimo post notitiam illam in omnium sententia nulla manet obligatio, ergo nulla antea erat. Tertio, si ali-
3 quis minister Regis aliter promulgaret legem, quam ab ipso Rege lata esset, talis minister ea lege non obligaret subditos; erronea autem conscientia se habet sicut minister aliter promulgans legem, quam ab ipso Deo, rege, aut natura lata est, ergo non potest obligare. Pro eadem sententia allegari potest Bonauentura in 2.d.39. art.1.q.3. quatenus asserit ex conscientia erronea oriri obligationẽ faciendi id, quod proponitur, aut deponendi conscientiam; sic enim videtur concedere obligationem sub electione ad alteram partem: nempe ad operandum positiue secundum conscientiam, vel ad deponendum eam.

Bonauen.

Verior sententia.

CAPVT II.

Supponendum nullã esse differẽtiam, inter hoc, quod est ligari, & obligari. Corduba.

CAeterum, vt veram in hac re sententiam pronunciemus, in primis supponẽdum est, cum Antonio de Corduba lib. 3.q.4. dub.3. & alijs recentiorib. nullam esse differentiam inter hoc, quod est ligari, & obligari, vt falso existimauit Durandus, sed pro eodem vsurpari, & ita nullus alius ex citatis Doctoribus vtitur illa distinctione Durandi. Nihilominus ligari, & obligari duobus modis contingit, primum ita, vt debeamus sequi, & operari secundũ conscientiæ iudicium; deinde ita, vt debeamus non facere contrariũ, vt inferius declarabitur. Vt igitur dicamus,
4 quid in hac re probabilius sit, distinctione opus est: aut enim loquimur de conscientia erronea ex ignorantia inuincibili, aut de conscientia erronea ex ignorantia vincibili: si sermo sit de conscientia erronea ex ignorantia vincibili, dicendum est, eam ligare, & obligare, non quidẽ ad hoc, vt ipsam quis positiue sequatur, sed ad hoc, vt contra illã non faciat. quæ duo sunt omnino distincta, ac si diceretur, obligat negatiue, nõ positiue. Quare decipiuntur recentiores, qui idem esse putant conscientiam obligare, vt nihil contra eã fiat, & obligare, vt eam sequamur. Id, quòd hac ratione ostenditur, Contingere potest, vt conscientia erronea ex ignorãtia culpabili proponat tanquã necessarium, & in præcepto facere aliquid, quòd reuera alias malũ est, vt mentiri ad tuendam vitam: tunc autẽ talis conscientia primum quidem obligat, ne fiat aliquid contra illam, quia, si existente illa conscientia non vellet quis mentiri, peccaret, eo quod conscientia tũc dictaret peccatũ esse, & de hoc nullus dubitat: deinde, si ex tali conscientia mentiretur sequendo positiue iudiciũ illius, nihilominus peccaret, quia illa ignorantia non excusaret eum; nullus autem obligatur ad faciendum illud, qđ peccatũ est. quis de hoc dubitet? ergo illa conscientia non poterat aliquem obligare, vt eam positiue sequeretur. Ex quo constat in mente eius, qui habet talem conscientiam erroneam, esse duo iudicia, alterum, necessarium est mentiri, alterum, peccatũ est non
mentiri: prius iudiciũ non obligat, vt illud sequamur, 5
posterius autem obligat, ne contra illud faciamus. Et hac ratione explicari debet Sanctus Thomas in cap. 5 Epistolæ ad Galatas, lectione prima, in illa verba *Debitor est vniuersæ legis*, vbi docet conscientiam erroneam inuincibilem obligare ad sui obseruationem; quod sane intelligendum est, ne fiat contra illam, nõ tamen vt eam positiue sequamur.

Secunda sẽtẽtia verior. S. Thom.

Obiectio.

Sed dicet aliquis, si conscientia illa erronea, verbi causa mentiendi pro saluanda vita, obligat ne fiat aliquid contra illam, hoc est, ne omittamus mendacium, vt autem mendacium non omittamus, necessariũ est mentiri, sequitur ea conscientia positiue etiã nos obligari vt mentiamus. Respondeo conscientiam illã obligare, ne omittatur mendacium, non absolute, sed permanente conscientia, ac proinde non mentiri perseuerante conscientia illa, esse peccatum. Cæterum, quia euitari potest, & debet mendacium illud contra conscientiam alio modo, quam mentiendo, & quam sequendo conscientiã positiue, ideo conscientia illa non obligat, vt positiue eam sequamur. Potest autem, & debet euitari, & omitti mendacium deponendo conscientiam illam erroneam, quia, cum vincibilis sit, debet deponi, & eam positiue sequi peccatum est: ergo ex eo quod quis debeat non omittere mendaciũ stan-
te conscientia, nõ sequitur, eum etiam obligari, & de- 6
bere positiue sequi cõscientiam mentiendo, quia obligatio solum est, vt non omittat mendaciũ permanente conscientia, quæ dictat, necessarium esse: sed obligatio non est non omittendi mendacium absolute, quia debet deponi opinio falsa, & ita sine peccato omittetur mendacium.

Solutio notanda.

Obiectio alium.

At obijciat quis ex hac nostra sentẽtia sequi, eum qui habet conscientiam erroneam ex ignorantia vincibili, esse ita perplexum, vt in quamcumque partem inclinare velit, peccet. Respondeo, si nõ deponat conscientiam, quamcumque partem eligat eum peccare; cæterum, quia potest, & debet conscientiam deponere, eo quod procedit ex ignorantia vincibili, ideo non esse simpliciter perplexum, & constrictum, vt peccet: quæ autem iudicari debeat ignorantia vincibilis, vt deponi, & vinci possit, disp. 123. & 124. dicemus. Nihilominus, si eam non deponat, dicendum est eum nõ peccare duplici peccato, vt falso existimauit Ocam in 3.q.13. altero ignorantiæ, quia non curauit scire, quæ debebat, altero contra conscientiam; quia, vt in disp. 119. etiam ostendemus, peccatum ignorantiæ in rebus practicis nõ est distinctum a peccato illo, quod comitteretur scienter: nec enim est peculiare præceptum sciendi distinctum ab ipso præcepto operis.

Responsio.

Ex dictis colligitur non esse verum, quod dixit Bo-
nau. conscientia erronea nos obligari, vt nihil contra 7
illam faciamus, tum etiam, vt illam sequamur, aut deponamus: neque enim ad vnum ex his duobus sub electione obligamur, nempe, vt eam sequamur, vel eã deponamus, sed plane obligamur, vt eã deponamus, & nullo modo sequamur, vt probatum est. Hoc autẽ dico, quando id, quod dictat conscientia vt necessarium, & ex præcepto faciendum, reuera est malum, & contra præceptum. Nam, si esset indifferens, vt rectè admonuit Gerson, Alphab. 30. littera V. & seq. tunc sub electione obligaremur, vel ad deponendam conscientiam

Falsum esse conscientia erronea nos obligari, ad eam sequendũ.

scientiam, vel ad eam sequendam, quia non deberemus eam deponere, cum in sequendo eam positiuè non sit peccatum, nec periculum illius.

Conscientia erronea ex ignorantia inuincibili, obligat et positiuè, vt eam sequamur. Deinde, si loquamur de conscientia erronea ex ignorantia inuincibili, aliter philosophandum est. Nam conscientia huiusmodi cum deponi non debeat, nec possit, eo quod ignorantia, ex qua prouenit, superari nequit, aut non debet, non solum obligat, ne contra illam faciamus, sed etiam, vt eam positiuè sequamur. In hoc enim casu hoc ipso, quod conscientia illa obligat, ne aliquid fiat contra illam, obligat etiam vt illam sequamur, quia inter hæc duo medium non est; nam, si aliquod esset, maxime illud, quod superius assignatum est, nempè deponere conscientiam erroneam: aliud enim esse non posse manifestum est: hoc autem medium etiam non esse patet, quia, cum talis conscientia oriatur ex ignorantia inuincibili, quæ aut vinci non potest, aut non debet, efficitur tale medium non esse, sed tali conscientia erronea nos obligari non solum ne aliquid cōtra illam faciamus, sed etiam, vt eam positiuè sequamur.

8 *Soluitur prima ratio contraria.* Ex dictis autem facile diluuntur argumenta Durandi. Ad primum dicimus, ex eo, quod conscientia obliget, neminem obligari ad peccandum, nā vel erronea conscientia prouenit ex ignorantia vincibili, & hæc solum obligat ne contra illam faciamus, non tamen, vt eam positiuè sequamur: quæ duo diuersa sunt, vt explicatum est. Vel prouenit ex ignorantia inuincibili, & hæc obligat quidem non solum ne contra illam faciamus, sed vt illam positiuè sequamur: & tunc quidem, licet obliget ad id, quod reuera peccatum est, si scienter fiat, tamen propter ignorantiam inuincibilem peccatum non est, sed potius reddit opus honestum.

Diluitur secunda ratio. Ad secundum respondeo conscientiam erroneam non efficere obligationem, & præceptum re ipsa, sed tantum in existimatione, imò etiam vera rei notitia non facit esse obligationem præcepti in re, sed tantum in existimatione humano more, & eā in re ipsa aliūde supponit. Quo fit, vt notitia, & cōscientia vera tollat obligationem, quæ alias oriebatur ex conscientia *Soluitur tertia.* erronea: non quia tollat præceptum, aut obligationem, quæ alias esset in reipsa, sed quæ tantum esset in apprehensione. Et eodem modo, si regius minister legem promulgaret aliter quam ab ipso rege lata esset, induceret quidem obligationem in existimatione tantum, quæ per veram scientiam tolleretur: ex quo patet solutio 3. argumenti.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

CAPVT III.



9 *Ratio ob quā actio sit mala quando est contra conscientiā erroneam ex ignorantia vincibili. S. Thom.* EX dictis facile colligitur prima ratio, ob quam actio sit mala, quando est contra conscientiam erroneam ex ignorantia vincibili, nunquam tamen fit bona, si talem conscientiam erroneam positiuè sequatur. Rationem verò reddit S. Tho. ar. 6. ad 1. eo quod bonum ex integra causa consurgit, malum autem ex singulari defectu. Quo fit, vt actio sit mala si feratur in id, quod cognoscitur esse malum, quacumque ratione tale cognoscatur, & existimetur: vt tamen actio sit bona, necesse est ferri in bonum, quod in existimatione omnino iudicatur bonum. Cū igitur ille, qui sequitur conscientiam erroneam vincibilem, qua iudicatur aliquid esse bonum, non feratur in bonum, quod in existimatione est omnino bonum, eius actio bona esse non potest.

Obiectio. Cæterum obijciet aliquis, vt actio sit bona moraliter non videtur necessarium, vt feratur in id, quod re ipsa bonum est, sed pōt esse bona actio si feratur in id, quod saltem existimatur bonum: ille aūt, qui fertur in bōnum per conscientiam erroneam vincibilem, licet non feratur in id, quod re ipsa bonum est, fertur tamen in id, quod ita iudicatur esse bonum, vt non iudicetur esse malum. *Solutio. Cordubæ.* Respondet optime Anton. de Corduba lib. 3. q. illa 4. dub. 3. in solutione replicæ primi argumēti, vt actio sit bona, requiri integram causam, sicut notauit S. Doct. in ea solutione primi. Integram autem causam non esse, etiamsi obiectum sit apprehēsum vt bonum, sed necessarium esse, vt in intellectu sit integra ratio apprehensionis boni, hoc est, vt res illa in intellectu iudicetur bona, & nullo modo iudicetur nec debeat iudicari mala. 10

Ratio verò huius discriminis inter bonam, & malam actionem est, quia, cum voluntas fertur in id, quod ex erronea conscientia vincibili malum iudicatur, etiamsi re ipsa bonum sit, malitia est voluntaria, eo quod est a principio intrinseco cognoscente ipsam malitiam. Cū vero voluntas fertur in id, quod ex conscientia similiter erronea, & vincibili iudicatur bonum, cum malum sit, ita fertur in bonum, vt etiam maneat ratio voluntarij circa malū. Nam quæuis ignorantia nō tollit rationem voluntarij, sed inuincibilis duntaxat. *Ratio.* Cum igitur ratio mali, & peccati aliquo modo maneat voluntaria, & imputetur, & bonū ex integra causa debeat esse, hoc est, ita bonum, vt nullo modo malum sit, efficitur, vt voluntas illa nō maneat bona. Adde etiam, quod, vt ignorantia sit culpabilis, qua proponitur vt bonum, quod malū est, debet subire, & pulsare animū nostrum aliqua cogitatio, aut dubitatio de malitia illius operis, vt latè ostendemus disp. 123. c. 2. & ita, vt opus illud sit bonum sequendo cōscientiam illā positiuè, nō est integra causa, quia iā cognoscitur aliquo modo malitia.

Regula certa assignari, non potest, quod nā sit maius peccatū agere cōtra conscientiā an eam sequi. Secundo ex eadem doctrina colligitur, certam regulam assignari nō posse, vt cognoscamus, quodnam sit maius peccatum, agere contra conscientiam, an eam sequi, & amplecti, vt rectè dixerūt Dur. in 2. d. illa 39. q. 5. nu. 9. Almain. tractatu primo moraliū c. 5. Hieron. Angest. c. 7. in primā partem textus dub. 4. Corduba 3. lib. q. 4. dub. 2. Vt enim recte ipsi notarunt, accidere potest interdum, vt maius sit peccatum agere secundum conscientiam erroneam vincibilem, quam agere contra illam, vt cum quis existimat, necessarium esse mentiri ad tuendā vitam proximi, tunc maius peccatum est agere contra conscientiam, quam secundū illam, qui enim in eo casu non mentiretur, peccaret peccato mortali contra misericordiam non defendēs vitam proximi: qui autem eo fine mētiretur, peccaret peccato solum veniali mendacij contra veritatem. Contra etiam nonnunquam accidere potest, vt sit maius peccatum agere secundum conscientiam, & eam sequi, quam contra illam operari. Vt si quis pu- 11
taret ex ignorantia vincibili esse peccatum veniale non furari ad elargiendam eleemosynā, maius peccatum tunc esset furari, & ita sequi conscientiam erroneam, quā nō elargiri eleemosynā ex furto: & huiusmodi quam plura alia exempla adduci possunt. Vtrū autem sit maius peccatum, iudicandum est ex materia, quia, vt cap. præc. dicebamus, obligatio conscientiæ non est diuersa ab obligatione materiæ, & præcepti, quod apprehendit; cumq; variæ materiæ, & præcepta, & omnino inæqualia concurrere possint in eo, quod est agere contra conscientiam, & eam sequi, certa regula assignari non potest.

Sententia Bassolis. Quocirca manifeste deceptus est Bassolis in 2. dist. 39. q. vnica artic. 3. cum absolute docet, plus eum peccare, qui sequitur conscientiam erroneam, quam qui agit contra illā: adductus aūt fuit in hanc sententiam *Rō illius.* hac ratione. Lex superioris plus obligat, quā inferioris, cōscientia aūt erronea est lex inferioris, nempe ipsius hominis operantis, quā sibi ex ignorantia imponit, contrarium aūt huic conscientiæ est secundum legem superioris, quia est secundum legem Dei, aut naturæ, aut Principis: ergo maius peccatum est agere 12
secundum conscientiam contra legem Dei, naturæ, aut Principis, quam agere secundum conscientiam.

Ratio

Friuola est. Ratio tamen hæc friuola est: constat enim conscientiam nostram non esse legem, sed solum esse propositionem legis: & ea solum ratione nos conscientia nostra obligari, quia proponit nobis legem aut Dei, aut naturæ, aut Principis: cum autem contingit esse maius peccatum agere contra conscientiam, quam illam amplecti, non prouenit ex eo, quod conscientia nostra sit lex superioris, sed quia per illam proponitur vt maior lex, & obligatio, quæ dictat non esse agendũ contra conscientiam, quam illa, quæ dictat agendum esse secundum conscientiam, sicut etiam contra accidere potest, vt dictum est.

Deceptio Henrici. Eodem modo deceptus videtur Henric. quodlibeto primo q. 9. cum dixit, maius peccatum esse agere secundum conscientiam erroneam ex ignorantia affectata, quam agere contra ipsam: contra vero, si sit conscientia erronea ex ignorantia vincibili proueniente ex negligentia, magis peccare eum, qui agit contra conscientiam, quam qui agit secundum illam, deceptus igitur videtur, nam, quanuis cęteris paribus maius sit peccatum sequi conscientiam erroneam affectatæ ignorantiæ, quam ignorantiæ ex negligentia, quia ignorantia ex negligentia aliquo modo excusat; tamen simpliciter maius, aut minus peccatum in sequendo conscientiam, aut agendo contra illam, ex materia ipsa expendi debet, vt hactenus probaui: quare vno, & alio modo accidere solet, nec certa regula assignari potest, vt supra ostendimus, & exemplis confirmauimus.

13 *Dubium.* Tertio examinandum breuiter est, vtrum necessarium sit, adesse actu iudicium conscientię, contra quod quis operetur, vt dicatur agere contra cõscientiam, & hoc ei culpæ imputetur, an satis sit tale iudicium tempore ita præcessisse, vt dicatur virtute saltem manere. Nonnulli Thomistæ arbitrantur satis esse, si iudicium ante tempore pręcessit, ita vt virtute deinde maneat: dicunt autem virtute manere, quotiescunque reuocatum nõ est per contrarium iudicium: quare affirmant, eum peccare, qui agit contra præteritum iudicium conscientiæ, quod nunquam ab ipso reuocatum est: verbi causa, si quis antea iudicasset licitũ non esse vesci carnibus in aliquo die, & postea non reuocato tali iudicio, nec actu perseuerante, carnibus vesceretur, non minus peccaret, quam si tale iudicium actu reclamaret. Addunt deinde prædicti Thomistę, peccatum non esse agere contra habitum conscientiæ erroneæ, quando iudicium præteritum iam semel reuocatum est.

Reijcitur. Hæc tamen sententia vera esse non potest: ex ea enim sequeretur, gentilem, qui semel putauit, necessarium esse omnia opera fieri propter idolum, quod colit, vt sint bona, peccare, quoties huius iudicij oblitus, aut facit opus misericordiæ, aut aliud quodcunque bonum opus, quod ex obiecto suo bonum est: quod sane videtur absurdum.

14 *Euasio.* Respondent autem prædicti Thomistæ primum, si gentilis naturali compassione tribuit eleemosynam, virtute retractare priorem errorem, quia tale opus ex se pugnat cum tali fine, & ita ipsum non peccare contra conscientiam. Hæc tamen solutio vim argumenti non tollit, nam, quanuis tale opus factum ex tali compassione ex se pugnet cũ intentione, qua referri possit in Idolum, tamen non videtur pugnare tale opus cũ iudicio illo erroneo, quo gentilis crederet tale opus esse malum, nisi in idolum referatur. Sicut igitur esset malum opus, si simul maneret cum iudicio illo erroneo, nec ex se tolleret, aut impediret tale iudicium, ita etiam erit malum opus, si iudicium semel præteritum virtute dicitur manere, donec retractetur.

Alia Euasio. Deinde respondent si intentio referendi opera in idolum multo antea tempore præcessit, non inficere opera bona sequentia, & eadem proportione philosophantur de cõscientia, vt si multo ante tempore præcessit opera sequentia, non dicantur fieri contra illam quæ alias fieri dicerentur.

15 *Exploditur.* Verum, vt antea dixi disp. 6. c. 1. & disp. 32. c. 2. vt intentio, quæ præcessit, manere dicatur virtute, opus est, per aliquem effectum deriuari, & perseuerare: nam, si nullum opus ex illa deriuaretur, in quo diceretur manere, nihil omnino referret, parum, aut multo ante tempore præcessisse, quare eadem ratione dicendum est, conscientiam nihil nocere operi sequenti, nisi actu maneat, & contra illam fiat: quo modo enim manere possit virtute in aliquo effectu conscientia, quæ præcessit, vt ita contra illam non minus fieri dicatur, quam si adesset actu, non video facile explicari posse: tunc autem dicitur actu permanere conscientiæ iudicium, ita vt agere contra illud sit peccatum, quando aliquo modo reclamat, vel per plenum iudicium, vel per aliquam dubitationem.

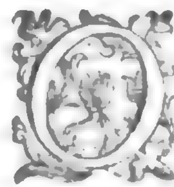
Quanta sit obligatio conscientiæ.

DISPVTAT. LXI.

De comparatione conscientiæ cum præcepto superioris cap. 1. Neminem, nec ipsum Deum dispensare posse, vt sine peccato quis faciat contra propriam conscientiam. cap. 2.

De comparatione conscientiæ cum præcepto superioris.

CAPVT I.



Stendimus hactenus, naturam, & vim obligandi, quam habet conscientia propria in vnoquoque: superest, vt videamus, quanta sit huius conscientiæ vis ad obligandum; & primum quidẽ, comparatione superioris, nempe Principis, aut prępositi in aliqua religione. 1 *Prima opinio.* In qua quidem re Scholastici variè sentiũt. primo quidem S. Thom. in 2. d. 39 ar. vltimo ad 3. & Armilla verbo *conscientia*, n. 1. & 2. & recentiores aliqui arbitrantur, conscientiam erroneam tantæ esse virtutis ad obligandum eum, in quo est, vt maioris multo sit, quam præceptum Principis, aut præpositi: probant vero hac ratione. Conscientia erronea non obligat hominem, quia ita sibi videtur, sed quia id, quod dictat faciendum, proponit tanquam præceptum à Deo: ergo magis obligat quam præceptum Principis, aut prępositi. *S.Thom. Armilla.*

Secunda opinio. Secundo Bonau in 2. d. 39. art. 1. q. 3. ad vltimum ita inquit. *Patet etiam, quod plus est standum præcepto Prælati, quam conscientiæ: maxime vero quan do Prælatus præcipit id, quod potest & debet:* quibus verbis plane indicat, maioris esse virtutis ad obligandum præceptum pręposit in vniuersum, quam iudicium conscientiæ propriæ.

Tertia opinio. Alexander Antoninus. Gerson. Syluester. Tertio Alexander prima parte q. 120. m. 3. artic. 2. Antoninus prima parte titulo 3. cap. 10. §. 4. Gerson Alphabeto 30. litera Z. & Syluester verbo *conscientia*, quæstione 2. docent primum, rectam conscientiam obligare magis, quam præceptum superioris. Deinde de conscientia erronea censent in ijs, quæ sunt indifferentia, minus obligare, quam pręceptum superioris: hoc autem probant, quia superior præcipit potestate a Deo deriuata: quocirca, quando præcipit præpositus, non tantum (inquiunt) subditus habet ipsum vt superiorem, sed etiam Deum, cuius virtute ipse præpositus præcipit. Præterea quacunque conscientia erronea deponi potest præcipiente præposito, ergo præceptum præpositi maioris virtutis est, quam conscientiæ propriæ iudicium.

Corduba. Postremo denique Corduba 3. lib q illa 4. ar. 2. in fine, satis obscure, & breuiter difficultati propositę respondet.

Vera sententia. Ego vero existimo pro illius solutione adhibendam esse distinctionem: dupliciter enim contingere potest, vt iudicium propriæ conscientiæ, & præceptũ præpositi sibi

si concurrant: primum ita vt præcipiente præposito perseueret adhuc in subdito ignorantia inuincibilis, nec vlla ei appareat ratio sufficiens deponendi conscientiam, & ignorantiam, etiam ex generali illo principio, *Tutum est sequi sententiam præpositi sui, & iudicio illius propriam conscientiam erroneam deponere*. Deinde
8 contingere potest hæc erronea conscientia, ita vt post præceptum, & admonitionem præpositi, ignorantia illa subditi censeatur vincibilis, & culpabilis. Præterea obseruandum est, cum quæritur, quænam sit maior obligatio, vtrum præcepti præpositi, an propriæ conscientiæ, posse esse duplicem sensum: aut enim quæritur de maiori obligatione hoc sensu, vtrum maius peccatum sit transgredi præceptum præpositi, an propriæ conscientiæ: aut quæritur, quod habeat maiorem vim obligandi, vt alteri derogare possit, præceptū præpositi, an propriæ conscientiæ iudicium.

Non potest assignari certa regula an sit maius peccatū operari contra cōscientiam, quā cōtra præceptum præpositi.

His positis, facile dissolui potest difficultas proposita: nam, si sermo sit de maiori obligatione, quod spectat ad magnitudinem peccati, & grauitatem illius, certam regulam assignare non possumus; sed aliquando conscientia ita obligare potest, vt sit maius peccatum contra illam operari, quam contra præceptum præpositi, aliquando vero contra, iuxta varietatem materiæ, circa quam conscientia propria, aut præceptum præpositi versatur, vt præcedente disputatione capite 3. dictum est. Si vero loquamur de maiori obligatione, vt vna alteri deroget, tunc dicendum est, quoties ignorantia inuincibilis est de aliqua lege naturali, aut etiam positiua, quam præpositus nō potest tollere, quia est alicuius superioris, vt si sit de aliqua lege pontificia, quam subditus existimat esse, aut se vidisse, & ignorantia manet adhuc inuincibilis, quia non potest ratione aliqua vinci, sequendum est potius iudicium conscientiæ propriæ quam præceptum præpositi: verbi causa, si quis subditus certo meminisset se vidisse præceptum aliquod Pontificis aliquo motu proprio latum, quod tamen reuera reuocatum esset, reuocationem tamen ipse inuincibiliter ignoraret, præpositus autem præciperet aliquid contra tale præceptum, ignoraret tamen nō solum reuocationem illius præcepti, sed etiam tale vnquam præceptum la-
9 tum fuisse, idque ipse præpositus subdito constanter affirmaret, certe in tali casu subditus deberet sequi suā conscientiam erroneam, contempto præcepto superioris. Ratio autem est manifesta, quia, licet illa conscientia sit erronea, tamen nulla suppetit ratio ad tollendum errorem, & ignorantiam, ex qua illa ortum habet, vt patet ex casu posito.

Præterea talis conscientia proponit præceptum alicuius, qui superior est ipso etiam præposito, nempe præceptum Pontificis, cui præpositus congregationis non potest derogare: ergo maioris virtutis ad obligandum manet conscientia erronea, quam præceptum præpositi. Quo etiam fit, vt, si conscientia proponeret præceptū alicuius præpositi inferioris, cui supremus, aut superior præpositus posset derogare, parendum esset potius præcepto superioris præpositi, quam propriæ conscientiæ erroneæ, etiamsi ignorantia, ex qua proficiscitur conscientia erronea vinci nō posset, quia hoc saltem certum est, præceptum superioris præpositi posse de medio tollere præceptum inferioris præpositi, quod proponit conscientia. Idem, quod diximus de conscientia erronea proponente præceptum supremi, aut superioris præpositi contra præceptum præpositi inferioris, intelligendum est, quando conscientia erronea proponit aliquid contra legem naturalem ne fiat, & adhuc præcipiente præposito contrarium, non potest talis ignorantia vinci, & superari.
8 Quando vero, præcipiente prælato, vinci possit propria ignorantia circa ius naturale, & submitti debeat proprium iudicium iudicio superioris, relinquitur arbitrio prudentis, nec in hoc loco de hac re disputare instituti nostri ratio postulat.

Neminem, nec ipsum Deum dispensare posse, vt sine peccato quis faciat contra propriam conscientiam.

CAPVT II.

Prima opinio duas cōtinens partes.



VT exacte videamus, quantæ sit obligationis propriæ conscientiæ iudicium, breuiter inquirendum est, an aliquis possit dispensare, vt contra illud operemur. In qua re prior opinio sit, quam refert Corduba libro 3. quæstione 10. quamque ipse existimat probabilem, tametsi oppositam censeat esse probabiliorem: ea vero affirmat primum, non posse aliquem concessione, aut dispensatione alicuius principis creati, absque peccato operari contra conscientiam. Hanc vero partem ipse probat, quia agere contra conscientiam videtur esse contra legem naturalem, nullus autem princeps creatus relaxare potest obligationem legis naturalis, ergo nec concedere, vt contra conscientiam possimus operari, & hæc pars apud omnes certa est.

Prima pars probatur.

Deinde prædicta opinio asserit, posse Deum dispensare, & relaxare obligationem cōscientiæ, vt possit quis sine peccato contra illam facere: quæ quidem pars ex eo præsertim probari potest, quia, sicut nō pauci Scholastici cum Scoto censent, posse Deum dispensare in obligatione legis naturalis, sic etiam videtur consequenter dicendum, relaxare posse obligationem propriæ conscientiæ, tam erroneæ, quam veræ. Hāc sententiam expresse tradiderunt Almainus tractatu 3. moralium c. 15. & Andreas de Castro nouo, quem refert Corduba loco allegato. Ex alijs vero auctoribus, qui docent cum Scoto, præcepta naturalia secundæ tabulæ relaxari posse, & in eorum obligatione dispensari, nullus est, qui doceat hoc præceptum non agendi contra conscientiam relaxari posse, aut ex dispensatione alicui concedi, vt sine peccato contra conscientiam agat. Probat vero Almainus suam sententiam: quia, quamuis perseuerante Dei præcepto prohibente, non liceat agere contra conscientiam, sicut etiam in quacumque alia materia peccati, tamen, sicut in alijs omnibus, quæ sunt iuris naturalis, potest Deus dispensatione, & concessione sua relaxare præceptum, vt licitum deinde sit operari: sic etiam potest præceptum prohibens, nequid fiat contra conscientiam, relaxare.

6 *Secunda pars probatur. ex Scoto. Almainus. Andr. de Castro nouo. Corduba.*

Reijcitur tanquā improbabilis, & statuitur vera sententia.

Ego vero censeo, sentētiam hanc nihil habere probabilitatis: nam quamuis concederemus, Deum posse dispensare, & relaxare præcepta naturalia, nō tantum secundæ tabulæ, vt putat Scotus, & alij, sed etiam primæ, vt arbitratur idem Almainus, & alij, quos disp. 179. cap. 1. citabimus, quod sane falsum est, vt ibidem ostendemus; tamen fieri non potest, vt præceptum, & obligatio non faciendi contra conscientiam, voluntate, & dispensatione Dei relaxetur: indubitatum enim omnibus, etiam ipsi Almaino est, Deum voluntate, & dispensatione sua efficere non posse, vt permanente præcepto vetāte aliquid, possit quis sine peccato contra illud operari: est enim manifesta contradictio actionem aliquam esse contra præceptum, & non esse malam. 7

Quocirca qui concedunt, posse ex dispensatione Dei aliquem absque peccato operari id, quod lege naturali alias vetitum est, intelligunt plane, ablato præcepto prohibente, ergo pari ratione omnes dicere debent, permanente iudicio conscientiæ, quod dictat aliquid esse malum, nō posse illud fieri absque peccato, ex vlla concessione, aut dispensatione Dei. Nam, vt dixi supra præcedente disputatione, & disp. 58. cap. 2. conscientia, seu ratio aliquid proponens non est distincta regula ab ipso præcepto, quod proponit, sed est idem. Tamdiu enim dicitur permanere præceptum ipsi operanti, vt ei imputetur operari contra illud, quamdiu

quamdiu manet in conscientia: hæc enim est proxima regula applicans præceptum per notitiam: & ita operari contra conscientiam non est operari contra aliud præceptum, quam contra illud, quod per illam proponitur: perinde ergo est permanere consciẽtiam præcepti,& permanere præceptum ipsum. Sicut igitur fieri non potest, vt permanente præcepto concedatur alicui facultas operandi contra illud, ita etiam concedi non potest licentia operandi contra conscientiam, siquiden præceptum, nisi apprehendatur, non habet vim contra ipsum operantem, vt ei imputetur, si illud transgrediatur. Potest quidem Deus concedere alicui facultatem operandi in aliqua materia auferendo suum præceptum, aut principis creati, & ita
3 auferendo consequenter conscientiam, tamen, vt fine peccato quis operetur contra cõscientiam, efficere non potest. Quo fit vt maiori ratione obligatio non operandi contra conscientiam relaxari non possit, quam quæuis alia obligatio iuris naturalis. Et ideo qui asserit posse Deum voluntate,& dispensatione sua relaxare obligationem iuris naturalis etiam primæ tabulæ, non cogitur asserere posse Deum relaxare obligationem conscientiæ proprię, vt falso intulit Antonius de Corduba loco citato.

Quam debeat quisque amplecti opinionem de rebus agendis, vt rectum habeat iudicium conscientię.

DISPVT. LXII.

Opinio Caietani, & Henrici.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.* PRæsens controuersia non est, vtrum quisque sequi debeat iudicium conscientię propriæ, an contra illud agere possit, de hoc enim satis, superque præcedentibus disputationibus a nobis dictum est: sed, cum contingat de rebus agendis oppositas esse opiniones, ex quibus vna dicit, peccatum esse hoc, aut illud facere, altera vero non esse peccatum, difficultas est qualiter quisque inter eas se gerere debeat, vt habeat de rebus agendis iudicium aliquod singulare cõscientiæ, quod absque vllo peccato amplecti possit. Notandum vero in primis est, inter opiniones, quandã esse
Notatio. 2 tutiorem, quandam vero minus tutam: dicitur autem tutior, non quia sit probabilior, sed quia, qui illam sequitur, non potest peccare, vt si sint opiniones cõtrariæ de restitutione facienda, ea, quæ dicit restituendum aliquid esse, dicitur tutior, quia in facienda restitutione non potest esse peccatum: contraria vero est minus tuta, quia in non facienda restitutione potest esse peccatum,& sic in alijs materijs. Præterea inter opiniones alia est probabilior, alia est minus probabilis: probabilior est, quæ meliora habet fundamenta, minus vero probabilis, quæ, licet non habeat fundamenta meliora, tamen fundamenta illius non sunt sufficiente probabilitate destituta. Vnde vero dignosci debeat probabilitas opinionis, inferius cap.4. dicetur.

Contingere ergo potest, vt minus tuta opinio sit probabilior, hoc est, vt ea pars, in qua forsan posset esse peccatum, sit probabilior, cõtra vero ea pars, in qua nullum esse potest peccatum, sit minus probabilis, vt in exemplo posito de restitutione facienda, ea pars, quæ dicit non debere fieri restitutionem, potest esse probabilior, hoc est, potest meliora habere fundamenta,& tamen ea est minus tuta: contra vero ea, quæ dicit faciendam esse restitutionem, quæ est magis tuta, potest multo debiliores habere rationes, imo etiam interdum potest esse omni probabilitatis momento destituta.

His positis, recenseamus varias Theologorum de hac re opiniones. Prima autem sit Caiet. qui in summa verbo *Opinio*, docet, primum, si opinio sit cum formidine alterius partis, non esse licitũ sequi propriam, vel alterius opinionem ad operationem, nisi ea contineat tutiorem partẽ, non dicit partem probabiliorem, quæ meliora habeat fundamenta, sed tutiorem, quam si sequamur, non possumus peccare, vt iam explicatum manet. Confirmat autem hac ratione, quia talis opinio ambigua est, ergo, si aliquis non sequitur tutiorem partem, exponet se periculo faciendi id, quod peccatum est, quod quidem non licet. Hoc ipsum videtur tradidisse S. Thom. quodlib.8.art.14. ait enim, si quis talem habeat opinionem, vt existimet sibi licitum esse habere simul plures præbendas, cum formidine tamen oppositæ partis, licitum ei non esse, plures retinere: si tamen certus sit de hac sua opinione sine formidine oppositæ, licitum ei esse plures habere. *Prima sententia continet duas partes. Caietan.* *Prima pars probatur.*

Ex qua doctrina S. Thom. deinde docet Caietan. si propria opinio de parte minus tuta adeo certa sit ex proprijs principijs,& rationibus, vt nulla maneat formido oppositæ partis, sed reddat omnino certum opinantem, posse ipsum eam amplecti, & ex illa formare sibi iudicium conscientiæ, quo absque peccato operetur, etiam si aliqui oppositum probabiliter opinentur. Hanc autem posteriorem partem suæ sententiæ confirmat Caiet. quia hæc non tam est opinio, quam certitudo moralis, quæ non debet esse tanta, quanta in mathematicis esse solet, contra quam nullus opinari potest, cum euidenter etiam sensui rem demonstret. Existimandum autem non est Deum ab homine exigere maiorem certitudinem, quam moralem, vt absque peccato operetur; cum in materia operationum humanarum maior certitudo, quam moralis haberi nequeat. Hanc sententiam,& illius fundamenta sequitur suma Armilla verbo *Opinio* num.2. addit autem num.3.4. & 5. ordinem quendam obseruandum in opinionibus. Primum, vt ea opinio inter alias in primis habeatur, quæ firmiori innititur fundamento. Deinde opinio sequens æquitatem scriptam præferatur ei, quæ sequitur rigorem iuris scriptum: postremo opinio, quæ fauorẽ inducit, sequenda sit potius, quam quæ seuerior est. *Odia enim restringenda sunt, fauores vero conuenit ampliari*, vt habetur in regula *Odia* de regulis iuris. *Secunda pars probatur.* *Armilla.* 3

Eandem sententiam ante Caietanum tradidisse videtur Henricus quodlibeto 4.q.33. vbi duo docet, alterum est, siquis sciat tutiorem partem defendi a viris doctis, & probis, & rationes, & auctoritates pro illa parte esse efficaciores,& ipse alias sit doctus, sciatque inter opiniones discernere, non posse contra talem opinionem agere, alterum est siquis illiteratus sit, qui nesciat inter opiniones discernere, & videat partem minus tutam defendi a Doctoribus integræ vitæ, & doctrinæ, *Sententia Henrici.*

doctrinæ, posse illam amplecti, & secundum illã operari, relicta alia parte magis tuta: quia satis prudenter se gerere videtur, si in operãdo sequitur iudicium plurium Doctorum, & peritorum in ea arte, in materia, circa quam potest accidere ignorantia inuincibilis, sine vlla culpa. Addidit autem Henricus, *In materia, in qua potest esse ignorantia inuincibilis*, vt excluderet ea, quæ sunt iuris naturalis, in quibus existimat ille non posse esse ignorantiam inuincibilem, quod vtrum verum sit, an non, dicemus disp. 122. c. 1. Differt autem Henr. a Caietano, quia Caietanus doctrinam suam de sequenda parte magis tuta videtur intelligere de quocumque hominum genere, licet literas ignorent: Henr. autem solum videtur loquutus de doctis, & literatis, qui momenta rationum vtriusque partis examinare, & expendere possunt.

Duæ aliæ sententiæ.

CAPVT II.

4 *Secunda sententia.*



SEcunda sententia est Summistarum verbo *Opinio*, Syluestri q. 1. & 2. Tabienæ q. 3. Rosellæ, & Angeli num. 1. & 2. qui docent, eam opinionẽ esse præferendam, quæ firmiori innixa est fundamento: cæteris autem paribus eam tenendam esse, quæ aut pro se legem habet, aut consuetudinem; vel si vtraque opinio habeat pro se legem, interpretandæ (inquiunt) sunt leges, & opiniones pro diuerso tempore, ne contraria dicant, & cæteris paribus communior opinio sequenda est, aut etiam benignior, præcipue quæ fauet iuramento, voto, matrimonio, testamento, pupillo, aut peregrino. Denique, vt notauit Angelus, & Nauarrus loco inferius allegando, ea opinio amplectenda est, quæ peritioribus in illa arte placuerit: vt in re Theologica Theologis, in rebus iuris iuris peritis, &c. ita docet Nauarrus in summa capite 27. num. 286. & sequentibus: & quamuis in capite *si quis* de pœnitentia d. 7. a numero 48. tamen dicat non peccare illum, qui ex duabus opinionibus eligit etiam minus tutam, credens bona fide esse veram, tamen de sequendo alienam opinionem contra propriam nihil docet. Cæterum in summa loco allegato aliqua addit

5 *Obseruationes Nauarri pro foro cõscientiæ.*

obseruanda pro foro conscientiæ. Primum est, si iudex iudicet, aut aliquis alius consilium præbeat alteri secundum vnam opinionem, debere eum deponere dubium, si aliquod habet pro contraria parte, & debere credere illam partem, quã ipse sequitur esse veram; alioquin ipsum agere contra conscientiam, in quo videtur sequutus sententiam Caietani in priori parte. Secundum est, licet prædictus ordo assignatus a Summistis obseruandus sit in foro exteriori, in foro tamen conscientiæ satis esse eligere opinionem illius, quem existimamus præditum esse scientia, & prudentia, id, quod de illiterato intelligere videtur. Tertiũ est, cum dicitur cæteris paribus communiorem opinionem esse amplectendam non debere censeri magis communem opinionem, ex eo quod eam plures numero Doctores amplectantur, quando eam turmatim, & sine delectu sequuntur, eo quod quorundam doctorum sui sententijs sunt quasi iuramento adstricti, & consecrati. Communior (inquit Nauarrus) censeri debet opinio, quam sequuntur sex, aut septem viri docti ex professo eam illam discutientes, & optimis rationibus confirmantes, qui in nullius Doctoris verba iurasse

5 videntur, quam quæ decem alijs, qui sola auctoritate ducuntur, probata est. Ex quo colligit, non esse admodum laudandos eos, qui in computando numero Doctorum alicuius opinionis quam in examinandis momentis rationum sunt magis solliciti. Postremo addit, cæteris paribus, eam esse tenendam opinionem, quæ pluribus nititur fundamentis, illam enim putat esse probabiliorem. Ex quibus colligi videtur, in ea sententia ipsum fuisse, cæterosque Summistas, vt assererent, probabiliorem opinionem esse amplectendam, nisi alias pars contraria tutior sit: sic enim non opus est sequi probabiliorem, & minus tutam. Cum quibus in hac sententia expresse consentit Antoninus 1. p titulo 3. c. 10. §. 10. vnde etiam fit, vt si opiniones sint æque probabiles, illa sequenda sit, quæ tutior est.

7 *Tertia sententia.*

Tertia opinio in hac præsenti controuersia est Cordubæ in 2. lib. q. 3. qui de homine docto, & perito tria docet. Primum est, quoties opinio probabilior definit aliquid esse peccatum, tunc eam sequendam, & secundum illam operandum esse: hoc est, eam opinionem, quæ tutior, & probabilior est, habendam esse pro regula nostrarum actionum. In hac parte præter allegatos Doctores conueniunt cum Corduba Adrianus quodlibeto 2. in 3. puncto, Conradus tract. 7. de contractibus quæst. vlt. conclus. 1. casu 5. & 7. & conc. 2. Sot. 3. de iustitia q. 6. ar. 5. ad 5. & Maior in 4. q. 2. prologi, tametsi Sotus solum loquatur de iudicibus, & medicis, de quibus infra erit peculiaris difficultas. Secundo docet, quando sunt æque probabiles rationes pro vtraque parte, tutiorem esse eligendam. In quo etiam cum Corduba conuenire videtur Adrianus, qui docet, tunc aliquem manere dubium inter vtramque opinionem, quando sunt rationes æque probabiles pro vtraque parte: in dubijs autem, vt inferius dicemus, tutior est pars eligenda, ne homo se exponat periculo peccati. Tertio docet, quando probabilior est opinio, quæ dicit aliquid non esse peccatum, quamuis opposita tutior sit, posse nos amplecti probabiliorem opinionem etiam minus tutam. Hoc autem probat, quia, nisi hoc concedamus, nunquam poterit homo excusari a peccato propter ignorantiam prouenientem ex aliqua opinione probabili, nisi sit certa, & citra controuersiã pars minus tuta, quod sane absurdũ est: videtur enim sufficere summa, aut maior probabilitas, vt homo excusetur a peccato sequens partem minus tutam.

8 *Illatio ex sententijs dictis.*

Denique ex doctrina huius auctoris, imo etiam aliorum, quos pro alijs sententijs allegauimus, sequi videtur, nunquam esse licitum agere contra propriam opinionem, propria enim opinio cuique probabilior est. Cum igitur dicant, licitum non esse agere contra probabiliorem opinionem, consequenter debent asserere licitum non esse agere contra propriam etiam, quod expresse asserunt Adrianus loco allegato, & hac ratione confirmat. Nullus potest recte operari, quando iudicare nequit licitum esse id, quod operatur; siquidẽ recta operatio, & actio humana ex recto iudicio conscientiæ pendet, vt supra expositum est: nemo autem contra propriam opinionem, iuxta quam existimat aliquid esse peccatum, potest iudicare illud esse rectum, & licitum, alioquin in eodem intellectu essent assensus contradictorij, ergo contra propriam opinionem nullus potest recte operari.

Notationes pro veriori opinione.

CAPVT III.

Prima notatiõ docet assensũ opinionis cõsistere in cognitione maioris cõnexionis prædicati cum subiecto.



ANtequam veriorem in hac controuersia sententiam pronunciemus, quædam notatione digna præmittenda sunt. Primum est, assensum alicuius opinionis in eo consistere, vt cognoscatur maior conuenientia prædicati cum subiecto in vna parte contradictionis, quam in alia: siue hæc cognoscatur per se, quia propositio est per se nota, siue cognoscatur per aliud, quia propositio est per aliud nota: & vtroque modo, hoc est, tam in propositione per se nota, quam in propositione per aliud nota, potest contingere vt assensus sit probabilis tantũ, aut euidens, quia, sicut opiniones

fitiones per se notæ possunt esse per se probabiles, & per se euidentes. Tum etiam propositiones per aliud notæ, possunt etiam esse probabiles, & euidentes, vt satis manifestum est.

9 *Secũda notatio docet in quo dubium consi stat.*

Secundo notandum est, tunc aliquem esse dubium inter vtramque partem, & opinionem, quoties in neutra illarum cognoscit vllo modo maiorem conuenientiam prædicati, & subiecti: id autem ex eo prouenit, quod rationes sufficientes non sunt, vt eam cõuenientiam prædicati cum subiecto ostendant, & faciant eo gnosci. Neque enim ad eliciendum assensum, qui cõsistit in cognitione illius conuenientiæ, satis est sola inclinatio affectus, absque vlla ratione, tametsi hæc inclinatio plurimum conferat, vt rationes efficaciores appareant, & aliquæ etiam per se probabiles fiant, & earum assensus per se probabilis habeatur. Si enim alicui proponatur hæc propositio, *Astra sunt parta*, vel contradictoria eius, non videtur sufficere affectus, vt absque alio intellectus adminiculo altera earũ appareat per se, aut per aliud probabilis, & eius habeatur assensus, hoc est, videatur conuenientia prædicati cum subiecto. In hoc igitur casu, quando intellectus nondum penetrat propositionem, ita vt nota ei fiat aliquo modo maior cõuenientia prædicati cum subiecto in vna parte contradictionis, quam in alia, dicitur dubius manere. Quid autem in dubio agendum sit: inferius dicetur, nunc enim controuersia est, quando quis habet assensum probabilem alterius partis.

10 *Tertia notatio docet, habentem assensum per intrinseca principia vnius partis posse habere oppositæ assensum per extrinseca.*

Tertiò obseruandum est, eum, qui habet assensum vnius partis contradictionis per propria, & intrinseca principia, etiamsi assensus ille tãtum sit probabilis, non posse habere assensum alterius oppositæ partis per intrinseca, & propria principia: bene tamen posse per extrinseca principia existimare, oppositam partẽ esse probabilem. Propria, & intrinseca principia vocamus, aut causam rei, aut effectus illius, aut absurda, & impossibilia, ad quæ deducuntur, qui oppositam affirmant, quam vocamus demonstrationem per impossibile. Hæc enim omnia, & singula illorum ostendunt propriam conuenientiam prædicati cum subiecto in se ipsis. Extrinseca verò principia sunt auctoritas tantum eorum, qui contrarium opinantur, ratione cuius de contraria parte habemus hoc iudicium, quod illa sit probabilis opinio. Vt autem repugnat ex proprijs principijs habere assensum vtriusque partis contradictionis, ita etiam non repugnat habere assensum proprium vnius partis per propria principia, & oppositæ partis assensum reflexum per extrinseca principia. Verbi causa. Potest quis per intrinseca principia sumpta ex natura, & definitione iustitię, & restitutionis habere assensum huius partis, *Qui eligit minus dignum, prætermisso digniori, debet digniori restituere damnum, quod ei intulit*. Oppositæ autem partis per propria principia non potest habere assensum, quia duos assensus contradictorios non potest simul intellectus habere, vt manifestum est: assensus autem illi per intrinsica principia essent contradictorij: potest tamen simul per extrinseca principia, nempe per auctoritatem Doctorum, qui oppositam partem sequuntur, iudicare oppositam partem esse probabilem: & hic assensus non est contradictorius ei, qui habetur de altera parte per intrinseca principia, vt patet. Quia hic assensus per extrinseca principia non est de propositione contradictoria, non enim est de hac propositione. *Qui eligit minus dignum, prætermisso digniori, non debet restituere digniori*, nã sic esset contradictorius assensus; sed est de hac propositione, *Probabilis est opinio, quæ dicit non esse restituendum aliquid digniori, qui in electione prætermissus fuit*. Sicut autem hæc propositio non est contradictoria priori, ita etiam assensus de illa non est contradictorius assensui de priori.

11 *Quarta notatio docet non posse sequi alienã opinionẽ, nisi formãdo dictamen aliquod conscientiæ singulare.*

Quarto notandum est, vt aliquis rectè operetur relicta propria opinione, & sequendo alienam, debere formare sibi iudicium aliquod conscientiæ singulare, quo determinato assensu credat, & existimet licitum esse sibi in eo casu sequendo opinionem alienam operari: alioquin, si hoc iudicium non haberet, operaretur contra cõscientiam, quod nulla ratione licet. Hoc autem iudicium singulare conscientiæ non poterit quis colligere per propria principia, si perseueret in sua opinione, quia cum vniuersali opinione, qua quis credit per propria principia restituendum esse digniori, qui in electione prætermissus fuit, impossibile est habere iudicium singulare per propria principia, quo credat huic digniori non esse restituendum. Superest igitur, vt, si tale iudicium cum contraria opinione haberi possit, per extrinseca principia habendum sit: ex eo nimirum, quod credimus opinionem contrariam esse probabilem ob auctoritatem eorum, qui eam sequuntur. Præcedentes autem opiniones quas cap. 1. & 2. retulimus, asserere videntur contra propriam opinionem vniuersalem de rebus agendis non posse haberi rectum iudicium singulare de hac, aut illa operatione hic, & nunc agenda. An verò hoc ita sit, sequente capite nostram exponentes sententiam ostendemus. 12

Posse aliquem, etiam doctum, contra propriam opinionem vniuersalem cum recto iudicio conscientiæ rectè operari, probabilior sententia est.

CAPVT IIII.



His præmissis notationibus, sententiam probabiliorem in vniuersum primum confirmabo, deinde sequẽtibus capitibus quædam adijciam, & alia speciatim colligam, quibus ipsa magis, ac magis elucidabitur. Hęc autem sententia in vniuersum duas præcipuas continet partes, vnam de viro docto, quomodo contra propriam opinionem possit rectè operari, alteram de viro illiterato: de quibus sigillatim dicemus.

Sed antequam ad priorem partem accedam, quam per aliquot capita sequentia tractabo, præmittendum duxi, quo pacto quisque suę opinioni alioquin minus tutæ fidere possit, vt secundum illam rectè operetur. Dico igitur, si aliquis vir doctus, qui non parum in studijs laborauerit, quique optime viderit rationes contrariæ partis, easque omnes examinans, & expendens iudicauerit contra cęteros, qui ipsum præcesserunt, scriptores, suam opinionem probabiliorẽ esse, etiamsi illa minus tuta sit, posse eam amplecti, & secundum illam rectè operari. Hanc verò sententiam colligo ex communi consensu Doctorum, ex quibus nullus dubitat, posse quemlibet secundũ suam opinionẽ operari: controuersia enim in eo est, vtrum possit quis contra suam aliorum sequi opinionem. Ratio verò est manifesta, quia, si aliquis pollet ingenij acumine, & maturitate consilij, & rationes omnes contrariæ partis diligenter vidit, & expendit, easque iudicauit minus sufficientes, non videtur imprudenter operari secundum suam opinionem, qui in rebus moralibus, quæ certę non sunt, sed sub opinione, ipse etiam mature iudicat. Negare enim non possumus turbam Doctorum aliquãdo amplecti vnam opinionẽ absq; delectu rationum, aut saltem non tam exacte rationibus ponderatis, cõtra quos deinde alius Doctor magnæ auctoritatis opinionem aliquam mature excogitatam in scholas introducere potest.

Doctus iudicans suã opinionem esse cæteris probabiliorem, potest eam sequi etiamsi minus tuta sit.

Ratio. 13

Quod si quis leui aliqua ratione, nec mature considerata amplectatur opinionem minus tutam contra cęteros Doctores, peccabit sanè, non quia contra conscientiam operetur, sed quia leuiter, & temere de re illa iudicauit, vt rectè tradit Nauarrus in c. *Si quis* de pœnitentia dist. 7. nu. 50. & 51. & 52. quando verò cen-

Peccat qui leui ratione ductus sequitur minus tutam contra cæteros Doctores.

sui debet temeritas, & leue fundamentum in iudicando, arbitrio prudentis relinquitur: nec enim censeri debet temeraria opinio vnius Doctoris contra reliquos in re obscura, & opinabili, si maturo fundamẽto excogitata sit. Nam, vt recte admonet Corduba li. 1 q. 17. §. 13. temeraria opinio est absolute censenda quæ communi censui Doctorum Scholasticorum cõtraria est, sed quæ absque sufficienti ratione, & fundamento excogitata est: nam multæ opiniones initio excogitatæ, & in scholas inuectæ sunt, quæ cõmunes tunc non fuerunt, verum in hac re mature satis procedendũ est. 14 iam vero quomodo vnicuique viro docto agere liceat contra propriam opinionem, explicabo.

Bart. Medina. Vera sñia docet vno docto licere contra suã opinione sequi aliam minus tutam.

Veram igitur existimo sententiam, quã sequi Bartholomæus Medina in art. 6. huius quæstionis, iamq; in scholis, & multo ante communis fuit, nempe viro docto licitum esse cõtra suam opinionem, quam probabiliorem arbitratur, operari secundum opinionem aliorum, & si opinio aliorum sit minus tuta, & suo iudicio minus probabilis, dum tamen ratione, & probabilitate destituta nõ sit. Hæc autem sententia iuxta notata in præcedenti capite ita intelligenda est retenta adhuc propria opinione, vt probabiliori, & assensu illius p̃ intrinseca principia, ita tñ vt p extrinseca principia existimãs vir doctus contrariã opinionẽ esse probabilẽ in vniuersum consideratã, formet sibi iudiciũ cõsciẽtiæ singulare, quo iudicet sibi licitũ esse sic operari. Hæc aũt sñia sic vniuersim intellecta probat primo. Nã hoc ipso, qđ opinio aliqua probabilis est, sicut absq; vlla nota possumus eã speculatiue amplecti, & defendere, sic ẽt sana cõsciẽtia possumus secundũ eã operari. Si enim aliquid obstaret, quo minus eã sequi possemus in operãdo, illud esset, ne cõtra propriæ conscientiæ iudiciũ operaremur: vt aũt ostẽdimus supra, per extrinseca principia habere possumus fixum, & determinatum iudicium conscientiæ contra propriam opinionem, quam speculatiue, & vniuerse habemus, ergo cum alias sit probabilis opinio, vt sine nota eã defendere possimus, sufficiens erit, vt secundum illam recte operemur.

Probatur primo.

15 Secundo quia ex eo, quod opinio illa est peritorum in arte, & probabili ratione fundata nulla videtur reprehensione, aut nota dignus, qui eam sequitur in operando, aliorum in hoc sententiæ acquiescens. Omissa vero tertia ratione Medinæ, quæ parui momenti est, & quarta, quæ est de confessario erga pœnitentem, de quo inferius ex professo disserẽdum est, tertio eodem sñia cõfirmat, nã, vt inferius ostẽdemus, subditus ẽt contra propriã opinionẽ parere dẽt præposito præcipienti, si licet ipsum pcipere secundũ probabilẽ opinionẽ, vt ingenue fatetur ẽt Adrian. & Cordu. quãuis putent neminẽ agere posse cõtra propriã opinionem. Hoc autem verum non esset, si non liceret contra propriam opinionem operari, aut si hoc ipso, quod quis contra propriam opinionẽ operaretur, contra conscientiam etiam propriam ageret. Quod si nihil obstat propria opinio, quo minus quisq; possit, & debeat sequi præceptum superioris, quod imponitur iuxta opinionem contrariam, eadem ratione nihil obstabit, quominus quisq; possit sequi opinionem alterius qui p̃positus suus non sit, cõtra propriã opinionem. Nã qđ opinio cõtraria nostræ sit opinio præpositi, vel alterius nihil referre vr̃, vt ideo probabilior quã ꝑpria nobis cẽseri debeat, aut vt existimemus tutũ cõtra ꝑpriã opinionem operari sequẽdo opinionẽ præpositi, non autem sequendo opinionem alterius viri docti.

Secundo.

16 Quarto sicut in alijs reb. agẽdis, q̃ nõ sunt p̃ceptæ, nõ est imprudẽtiæ sequi consiliũ aliorũ peritorũ contra propriũ, ita ẽt in reb. præceptis non erit peccatum aut cõtra rõnem, sequi opinionẽ aliorũ contra ꝑpriã. Vltimo denique si aliquid obesset, quo minus contra propriã opinionem sequeremur opinionẽ aliorũ, esset certe nõ posse aliquẽ operari cõtra propriã opinionẽ, quã ipse solus existimat aliquid esse peccatũ, etiã si ceteri oẽs doctores doceant oppositum, qđ vr̃ incredibile. Id autẽ manifeste colligitur: nam si quid obstaret id, esset, quia contra propriam opinionem nemo potest formare sibi iudiciũ conscientiæ, quo licite possit operari, hoc aũt perinde colligitur, si ipse solus sequatur opinionem, quæ asserit id esse peccatum, sicut si multi alij etiam cũ ipso idem assererent: quod enim plures, aut pauciores oppositam sequantur opinionem, nihil refert, vt contra propriam formare quis possit iudicium conscientiæ. Nam si opposita opinio probabilis est, vtroque modo tale iudiciũ prudenter formari pôt, aut si in vno casu non potest, nec in alio poterit.

Quarto.

Vltimo.

Cęterũ, quia in hac nostra opinione diximus, posse nos operari contra nostram opinionem secundum opinione aliorum, qñ illa probabilis est: nam si aliorũ opinio caret probabilitate, nemo dixerit posse aliquem secundum illam operari, ideo hic obiter notandum est, quo pacto censeri debeat opinio probabilis, vt secundum eam contra propriam opinionẽ operari possimus: & primo quidem vt censeatur sufficienter probabilis ad hoc, vt eam cõtra propriam sequamur, dẽt esse non vnius tñ Doctoris, & singularis: nam si talis opinio vnius, ex proprijs fundamentis considerata mihi nõ probatur, sed opposita, & eam video tñ niti auctoritate vnius Doctoris, non vr̃ mihi cẽsenda probabilis ad hanc effectum, vt secundum illam prudenter possim operari contra propriam, & cõem omnium sententiam: & quamuis opposita opinio suo authori possit esse probabilis iuxta superius notata, tamen mihi, qui oppositam credo veram, censeri non debet probabilis, vt secundum eam prudenter possim operari. Secundo talis debet esse opinio, quam cõtra propriam sequi volumus, vt cõmuniter existimetur non continere errorem, sed adhuc probabilitatem habere, atque adeo non esse antiquatam. 17

Quæ opinio dici possit probabilis, vt eam sequi valeamus.

Tertio tunc demum multo magis possumus secundum opinionem aliorum contra propriam operari, qñ videmus fundamenta omnia, & rationes nostras Doctores oppositę sententiæ vidisse, & considerasse, & ad eas aliquo modo respondisse, nec eis conuictos fuisse. Tunc enim iure arbitrari debemus, operari nos posse recte, & prudenter sequentes aliorum sententiã contra propriam opinionem, neque existimare debemus nostras rationes esse demonstrationes euidẽtes, quæ oppositæ opinioni probabilitatem auferant.

Obseruandum tñ maxime est, interdũ contingere, vt antiqui scriptores, quorum opiniones modo sunt in controuersia, non attenderint rationem aliquam, legem, seu decretum, quod contra ipsorum opinionẽ maximam vim habet: contra vero recentiores Doctores ea ratione, vel lege conuictos iam asserere cõtrarium. Si ergo aliquis videns legem, aut decretum, vel considerans rationem illam nouam, contra antiquos Doctores opinetur cum recentioribus, non poterit cõtra suam opinionẽ operari iuxta opinionem antiquorum, quia iam non dẽt censeri probabilis antiquorũ opinio, qui decretum illud, aut rationem non considerarunt. Quod difficultatem ortam contra antiquorum opinionem ex illa lege, & decreto recentiores aliqui notarunt, & conati sunt eam dissoluere; non debemus existimare antiquorum opinionem carere probabilitate, vt eam sequi non possimus. Eodem modo, si quis solum considerauit rationem aliquam peculiarem contra oppositam sententiam, quæ sibi videatur omnino solui non posse, non propterea censere debet oppositam opinionem improbabilem, vt eam sequi non possit, quia solo suo iudicio non debet aliorum sententiam improbabilem iudicare. 18

Obseruandum.

His omnibus, quæ diximus, adde etiam p p eandẽ rationẽ dictam non solum posse aliquem operari contra propriam opinionem, iuxta aliorum opinionem probabilem, quando suæ opinionis assensum habet determinatum, verum etiam super intrinseca principia neutrius partis assensum habeat, sed inter vtramque dubius maneat. Imo in hoc casu multo melius pôt operari secundum aliorum opinionem probabilem, in quam partem ipse voluerit, etiamsi ea minus tuta

Dubius si qui pôt per extrinseca p intrinseca partem probabilem.

sit, ita tamen vt per extrinseca principia habeat iudicium conscientiæ, quod sibi liceat eam sequi, quia videt vtramque partem suos habere auctores, & patronos doctos, & prudentes, qui eam vt probabilem am-
19 plectuntur. Si enim licet contra propriam opinionẽ, cuius determinatum habemus assensum, iuxta aliorũ opinionem operari, quia oppositam partem per extrinseca principia existimamus probabilem esse, multo magis licebit, dum per intrinseca principia nullũ habemus assensum contrarium, iuxta opinionẽ aliorum operari. Quod vero ait Nauar. in c. *si quis* de pœnitentia d. 7. nu. 56. eum, qui dubius est de vtraq; parte cõtradictionis, debere eligere tutiorem partem, intelligendum est, quando quis non tñ est dubius per intrinseca principia, sed ẽt per extrinseca, ita vt neq; per extrinseca principia possit habere aliquod firmũ iudicium, quo credat licitum esse sibi eodẽ modo operari: esse aũt dubium per intrinseca principia, sed habere determinatum assensum per extrinseca, vt hic, & nunc licitũ sit operari, non satis est, vt quis debeat sequi partem tutiorẽ, sicut ex dictis manifeste cõstat.

Vt vir Doctus iuxta aliquam opinionem recte operetur, non debet carere formidine oppositæ partis.

CAPVT V.

Status difficultatis.



CVm eodem modo peccatum sit operari cõtra conscientiam dubiã, sicut contra erroneã determinatã, vt inferius ostendemus, & quoties hi opinio de aliqua parte cũ formidine oppositæ, videatur esse iudicium conscientiæ dubium, & ambiguum; difficultas est non leuis, an sequendo opinionem propriam, vel contrariam, carere debeamus omni formidine, vt recte operemur.

Prima sententia dicēs operãtes cũ formidine oppositæ partis, operari contra conscientiam.

20 In qua quidem difficultate Caieta. & Armilla locis superius allegatis absolute docent necessariũ esse deponere oẽm formidinẽ oppositæ partis, ẽt vt q̃s propriam opinionem sequatur in operando: alioquin eũ, qui operatur cum formidine oppositæ partis operari contra conscientiam. Quocirca prædicti auctores postulant certitudinẽ moralem absque oĩ formidine, vt secundum aliquam opinionẽ minus tutam recte operemur. Hanc vero suam sñiam probant hac ratione.

Fũdamentum.

Quia quoties homo operatur cum formidine oppositæ partis conscientiam ambiguam, & dubiam, cũ conscientia aũt ambigua, & dubia operari nõ licet, vt inferius disp. 65. c. 1. ostẽdemus: ergo nec cũ formidine oppositæ opinionis. Limitat tñ eandem sñiam idem Caieta. to. 1. opusc. tracta. 31. q. i. est 17. responsionum, responsione 13. quæsito vlt. vbi oppositas de hac re refert sñias, & tandem cõcludit adhibita quadam distinctione.

Limitatio Caietani.

Aut enim (inquit) formido, & hæsitatio cõtingit ex parte appetitus, vt accidit scrupulosis, aut contingit ex parte intellectus, qui pp varias rationes fluctuat: & hęc formido adhuc bifariam accidere põt: primum quidem speculatiuo quodam modo, hoc est,
21 de re ipsa secundũ se, & absolute considerata. Deinde practico modo, hoc est, de reipsa hic, & nunc agenda: vt si quis vniuersim opinetur licitũ esse accipere aliquid vltra sortẽ ex mutuo pp lucrũ cessans, cũ formidine tñ oppositæ partis, quia videt esse contrariã opinionem aliquorũ Doct. verũ quia ipse hic, & nũc volens accipere aliq̃d vltra sortẽ mutui pp lucrũ cessãs credit absq; formidine oppositæ partis, & hic, & nũc sibi licitũ esse illud accipere, poterit licite illud accipere, non obstante formidine de opposita parte in vniuersum considerata. Hanc vero distinctionẽ probat primum hac rõne. Intellectus speculatiuus nihil iudicat de operando, aut non operãdo: ergo formido illius non potest quicquã nocere operanti: neque propter formidinem eius dicetur quis sequi regulã ambiguam & dubiam, quia speculatiua ratio non est regula operationis. Deinde cõfirmat, quia si necesse esset rõnem speculatiuam certã esse, & sine formidine, vt licitum esset operari, efficeretur, tam peritos, quam imperitos nunquam recte operari, nisi sequentes tutiorem partẽ, quia non possunt non speculatiue habere aliquam formidinem, quamdiu minus tutã partem sequuntur. Postremo, quia cũ dicitur, licitum non esse agere cum dubio, aut scrupulo conscientiæ, intelligi debet de dubio, & scrupulo, qui oppponitur certitudini conscientiæ: cumque conscientia non sit rationis speculatiuę, sed practicæ, de re hic, & nunc, consequitur, dubium, & scrupulum debere esse, non de re speculatiue considerata in vniuersum, sed de re hic, & nunc.

Rõ Nauarri pro dicta sententia.

Hanc sententiã cum prædicta moderatione sequitur Nauarr. in cap. *Si quis* de pœnitentia d. 7. num. 61. 62. & 63. eamque hac ratione confirmat. Formido de re vniuerse considerata connexionem non habet cum formidine de rę in singulari considerata, nec cõtra: accidere. n. potest, vt quis certus sit de propositione vni-
22 uersali, dubius vero de singulari: nam quicumq; Christianus certo credit omnia, quę continentur in scriptura, vera esse; multi autem dubitãt, an Tobias habuerit canem. E contra ẽt contigit: aliquem esse certum de propositione singulari, & habere formidinẽ de propositionę vniuersali: multi enim iter faciunt diebus festis sine vllo dubio, & formidine circa rem illam singularem, qui tamẽ si interrogarentur, an liceat in vniuersum iter facere diebus festis, formidarent, & dubitare inciperent: prædictam distinctionem quam plures recentiores sequuntur, & magni faciunt.

Reijcitur prima sententia.

Ego tamen tam doctrinam Caietani, quam Nauarri existimo esse absque fundamento, & exempla, quibus vtuntur, nihil habere momẽti. Primum quidem, quia vix intelligi potest, quo pacto intellectus dubius sit, aut formidinẽ habeat de aliqua propositione vniuersali, & de singulari contenta directe sub illa certus omnino sit absque dubio, & formidine; cum eodẽ omnino sit ratio assentiendi, aut dubitandi de vniuersali propositione, & de singulari expresse contẽta sub ea. Nam qua obsecro ratione põt quis formidinẽ habere, & dubitare, an aliquid liceat in vniuersum, & certus esse absque formidine illud sibi licere, non subsistente peculiari aliqua ratione potius pro se quam pro alijs? contra ẽt, si quis dubitat, aut formidinem habet de aliquo singulari, an sibi liceat, cur etiam nõ dubitabit, & formidabit, an illud liceat in vniuersum cæteris omnibus, cum nulla pro alijs peculiaris causa, & rõ sit?

Exẽpla esse friuola.

23 Duo autem exempla, quibus contendit Nau. ostendere, diuersam esse rõnem vniuersalis, & singularis propositionis contentæ sub vniuersali, vt possit esse de vna formido, & dubitatio, & non de alia, friuola sunt, vt mox constabit.

Primum.

Alterũ est de eo, qui certus est, oĩa, quæ in Sacra scriptura traduntur, vera esse, dubitat tñ, an Tobias canẽ habuerit: hoc aũt ideo contingit, quia ille qui certus est de vniuersali, ignorat, an singulare illud contineatur in scriptura, q̃ si sciret in scriptura esse, non posset de illo dubitare, aut formidinẽ habere, si nullam formidinem, & dubitationem haberet de propositione vniuersali: tunc aũt contingit ignorari, singularem propositionẽ contineri sub vniuersali, quando non est expresse de eodem subiecto, & prædicato, sicut in prędicto casu. Nam Tobiã habuisse canẽ non est propositio de eodẽ subiecto, & predicato cum illa vniuersali. *Quidquid cõtinẽtur in scriptura, verũ est.* At in illo casu de lucro vltra sortẽ mutui rõne lucri cessantis vniuersalis, & singularis propositio est expresse de eodẽ subiecto, & prædicato, & statim constat singularẽ cõtineri sub vniuersali, nec vlla rõne quis hoc ignorare potest. Verbi causa, vniuersalis propositio est, *Cuicunque licitum est accipere vltra sortem mutui aliquid propter lucrum cessans.* Singularis autem est. *Licitum est accipere vltra sortem mutui aliquid propter lucrum cessans,* & satis

& satis notum est, singularem hanc propositionem sub vniuersali illa contineri; ita vt nemo id ignorare possit. Qui ergo certus est de vniuersali sine formidine oppositæ partis, & sine dubitatione, certus et erit de singulari sine formidine, & dubitatione de opposita, cum eadem sit ratio vtriusque, & satis sit manifestum, singularem sub vniuersali contineri: & contra, si quis dubius est de singulari, aut formidinem habet de opposita, non poterit non esse dubius de vniuersali, aut formidinem habere de opposita.

24 Alterum exemplum est de eo, qui iter facit die festo, nullam habens dubitationem, aut formidinem, an sit peccatum, qui si interrogetur, an id vniuersum illud liceat, incipit dubitare, aut formidinem habere. Hoc autem non ideo contingit, quia simul quis certus sit de singulari directe cõtento sub vniuersali sine formidine oppositæ partis, & dubius de vniuersali, aut cum formidine de opposita parte: hoc enim plane repugnat, vt hactenus ostendimus, cum eadem sit ratio vtriusque, sed ideo ita solet accidere, quia imperiti, & rudes homines, qui aliquando sine dubio, scrupulo, & formidine operantur, cũ interrogantur de eo, quod faciunt, an illud vniuersim liceat, incipiunt dubitare, eo quod ipsa interrogatio difficultatẽ ipsis ingerit, hoc ipso, quod alij id interrogantes de ea re dubitare videntur: tunc aũt non solum incipiunt dubitare, aut formidinem habere circa vniuersalem propositionem, sed etiam circa singularem: hoc est, non tñ dubitant, an illud vniuersum omnibus liceat, aut formidinem habent de opposita parte vniuersalis propositionis, sed etiã dubitant de singulari, nempe an sibi liceat, & formidinem habere incipiunt de opposita, quia vident, eandem esse omnino rationem.

Secundũ.

25

Distinctio iudicij practici, & speculatiui non est bona in hac re.

Quod vero dicebat Caietanus, iudicium singulare esse rationis practicæ, vniuersale aũt esse rationis speculatiuæ, & ideo posse esse formidinem de opposita parte cum iudicio vniuersali non existente formidine cum iudicio singulari; parum habet momenti. Quia cum vtrumque iudicium tam vniuersale quam singulare versetur circa eandem rem, & operationẽ vniuersale, aut singulariter consideratam, & eadem omnino sit ratio vtriusque, non potest cũ vno iudicio esse formido alterius partis, & cũ altero non esse; siue iudiciũ sit per modũ speculationis, siue per modũ practicæ cõsiderationis, cũ idem sit subiectum, idemq; prædicatũ solum differens tanquam vniuersale, & singulare.

Secunda pars docet posse nos operari cum assensu probabili formidoloso.

Quare ego quidẽ existimo, posse aliquẽ recte operari cum assensu tñ probabili, etiamsi habeat formidinem oppositæ partis, non solum si formidinem habeat simul cum iudicio vniuersali, sed et si eam hẽat simul cum iudicio singulari, nec tñ formidinem habeat per intrinseca principia rei, sed etiam per extrinseca. Data opera dixi, cum formidine oppositæ partis; non aũt dixi, cum dubitatione, & hæsitatione, quia si aliquis dubius esset circa aliquod genus operationis, non posset salua conscientia operari, quia non posset habere iudicium conscientiæ singulare cũ assensu, sed circa singulare etiam dubitaret, cũ dubia aũt cõscientia operari non liceat, vt inferius videbimus.

26

Caieta. Nauar. Notandũ aliud esse formidinẽ, aliud hæsitationẽ, & dubitationem.

Huius autem rei explicandæ gratia, notandum est, aliud esse formidinẽ, aliud vero hæsitationem, & dubitationẽ. Quæ duo immerito confundunt Caiet. & Nauarrus: dubitare enim, & hæsitare est pendere intellectum in vtramque partem cõtradictionis, & nulli illarum determinate assensum præbere: quia in nulla illarum apparet conuenientia prædicati cum subiecto. Cum hac autem hæsitatione non licet operari, vt inferius videbimus. Formido vero vnius partis non excludit assensum determinatum alterius, sed formido in eo tantum posita est, vt aliquis per actum reflexum iudicet, rationes illius partis, cuius habet assensum, non esse euidẽtes sed tantum probabiles, & ideo putet fieri posse, vt in re ipsa opposita pars vera sit, cuius tamen rationes illius id non ostendant. Cum igitur hæc formido, etiam expressa, vnius partis non excludat assensum determinatum alterius partis, & cum quouis assensu probabili, qui non attingit euidentiam, formido esse possit, sequitur cum hac formidine posse quemlibet operari. Primum, quia, vt constat ex sententia omnium, ad recte operandum non est necessarius assensus euidens, sed sufficit probabilis. Præterea, quia certum est, neminem debere necessario tutiorem partem eligere. Postremo, quia qui habet formidinem circa propositionem vniuersalem habebit circa singularem, vt probatum est: ergo qui habet tantum opinionem de vniuersali propositione, poterit recte operari cum formidine circa singulare iudicium conscientiæ.

Rationes pro vera sententia.

27

At obijcies, etiamsi quis habeat formidinem circa vniuersalem opinionem, quam sequitur ex proprijs principijs, poterit nihilominus deducere ex illa singularem conclusionem sine vlla formidine per extrinseca principia, formidinem expellat, non poterit recte operari, & ita locum habebit sententia Caietani, & Nauarri. Respondeo non semper posse per extrinseca principia deduci conclusionem singularem omnino sine formidine, quia nec semper potest deduci conclusio vniuersalis per extrinseca principia prorsus absque formidine. Cum enim in opinione positum sit, an aliquis possit sequi in operatione opinionem probabilem aliorum contra propriam, hoc ipso, sententia quæ asserit licitum esse vnicuique sequi aliorum opinione probabilem contra propriam, solum est probabilis, & proinde non potest semper esse sine formidine, eo quod extrinseca principia solum gignũt probabilitatem, cui constat posse subesse falsum, ex quo formido generatur. Supposita autem formidine in iudicio propositionis vniuersalis sequitur etiam in iudicio singularis propositionis contentæ sub vniuersali. Extrinseca igitur principia, quibus aliquis vtitur, vt colligat iudicium contra propriam opinionem, ad hæc tantum deseruire possunt, vt colligi possit determinatus assensus in iudicio singulari, quo credatur licitum esse tunc operari contra propriam opinionem, licet extrinseca illa principia non excludant omnino formidinem.

Obiectio.

Solutio.

Subditum contra propriam opinionem non tantum posse, sed etiam debere obedire præposito.

CAPVT VI.



28 EX doctrina præcedenti facile videbatur sequi, quo pacto subditus possit, & debeat parere præposito præcipiẽti: verum, quia etiam in hac re non est eadem sententia omnium, ideo placuit hic speciatim de ea aliquid dicere. Fuit autem opinio Adriani quodlib. 2. puncto 3. nullum subditum obedire posse suo, errori cõtra suam propriam opinionem, sicut vniuersale docuit, neminem contra propriam opinionem posse operari: hæc enim duo necessario se consequuntur, atque rationes superius allatæ vtrumque eodem modo confirmant.

Adrianus. Opinio Adriani.

Corduba tamen lib. 3. q. 9. asserit, subditum, cui aliquid præcipitur contra suam opinionem, posse præcepto sui præpositi obedire, ita tñ vt habeat iudiciũ conscientiæ singulare, quo credat sibi licitum esse ita obedire contra suam opinionem. Cuius sententia mihi maxime probatur, tametsi ipse non satis consentanee suis principijs philosophetur: dixerat enim lib. 2. q. 3. nullum posse minus tutam partem sequi in operando contra propriam opinione, imo vero etiamsi vtraque pars sit æque probabilis, eo quod, si ita faceret, exponeret se periculo faciendi id, quod re ipsa peccatũ est, id quod eodem modo sequi vi, cum quis obedit præcepto sui præpositi contra propriam opinionẽ. Quare relictis his principijs, alia via ipse contendit hanc suã senten-

Vera sententia Cordubæ.

29

Ratio Corduba. Probat igitur hac ratione, quia id, quod absolute, & secundum se consideratum malum est, potest fieri bonum ex aliqua circunstantia, sicut ex duob. malis occurrentibus, quorum alterum necesse est eligere pp hanc necessitatem, vnum eorum redditur bonũ, quod alias malũ esset, quia eligitur relicto alio, nempe minus malum relicto maiori. Cum igitur hic occurrant duo mala, quorum vnum est obedire præposito contra propriam opinionem, alterum non obedire præposito sequendo propriam opinionem, licitum erit ex hac causa obedire præposito contra propriam opinionem, relicto alio malo, quod est non obedire, & ita quod alias esset malũ, propter occursum alterius mali fiet bonum: vtitur etiam idem Corduba alijs exẽplis in confirmationẽ huius suæ sententiæ, quæ meo iudicio nihil habent momenti.

Reijcitur primum. Cæterum ego nõ video, quo pacto reddi posset bonum obedire præposito contra propriam opinionem propter occursum alterius mali, quod est nõ obedire, si alias absolute, & secundum se facere cõtra propriã opinionem malum esset. Primum, quia aut operari contra propriam opinionem ex se licitum non est, eo quod permanente propria opinione non potest quis habere singulare iudicium conscientiæ ad recte operandum, ne habeat simul contradictorios aut contrarios assensus, vt putauit Adrianus, & hoc idẽ contingit ẽt existente præcepto superioris. Nam si præceptũ

30 superioris non mouet subditum a propria ipsius opinione non poterit efficere, vt ille contra propriã opinionem habeat singulare iudicium conscientiæ ad recte operandum. Quod si existente præcepto superioris põt fieri per extrinseca principia, vt habeatur singulare iudicium conscientiæ ad recte operandum, poterit etiam eodem modo existente auctoritate Doctorum, qui contrariam sequuntur opinionẽ, per extrinseca principia haberi iudicium conscientiæ singulare ad recte operandum contra propriam opinionem vniuersalem, ac proinde non solum poterit quis contra propriam opinionẽ vniuersalem recte operari ex præcepto præpositi, sed ẽt nõ existente tali præcepto, sed sola auctoritate eorum, qui contrariã sequuntur opinionem. Aut non est licitum operari contra propriã opinionem vniuersalem, eligendo partem minus tutam, quia hoc ipso exponitur quis periculo faciendi id, quod re ipsa vetitum; & peccatum est: & hac eadẽ ratione nunquam liceret agere contra propriam opinionem ex præcepto superioris eodẽ modo, quo non liceret in re dubia, permanente dubio, agere ex præcepto superioris eligendo partem minus tutam.

Secundo. Deinde accidere potest, vt maius sit peccatum facere contra propriam opinionẽ, quam non obedire præposito, si alias facere contra propriam opinionem ex se malum est. Si enim propria opinio talis sit, vt quis existimet id, quod præcipitur, esse iure naturali malum, tunc peius esset operari contra propriam opinionem, quam non obedire præposito, si alioquin operari contra propriã opinionẽ malum est: ergo in tali

31 occursu eligendum esset non obedire superiori. Adde etiam, quod præceptum præpositi constituit materiã, quam præcipit, sub aliqua virtute, vt ostendemus disput. 98. c. 2. ex qualitate autem virtutis grauitas peccati pensari debet, ita vt peccatum contra maiorẽ virtutem grauius censeatur, vt dicemus q. 73. ar. 4. Accidere autem põt, vt propria opinio sit de aliquo, quod putatur esse peccatum contra maiorem virtutem; id aũt, quod præcipitur, cõstituatur præcepto superioris sub minori virtute: tunc igitur maius malum erit agere contra propriam opinionem cum periculo grauioris peccati, quam non obedire præposito cũ periculo minoris peccati. Atque hinc non solum soluitur ratio Cordubæ, qua hanc sñiam confirmauit, sed etiam plane ostenditur, quam parui momenti ea sit; imo ex ea oppositum plane deducatur contra ipsum, si aliquid ex ea probari potest.

Tertio. Postremo obediẽtia, quã præposito præcipienti debemus, supponit id, quod præcipitur, nõ esse alias malum, aut vetitum aliqua lege alterius superioris, nam contra illam præpositus inferior nihil valet: accidere aũt potest, vt opinio, qua subditus aliquis putat sibi nõ licere id, quod sibi præcipitur, sit de eo, quod alias vetitum est, aut iure naturali, aut lege superioris præpositi: ergo occurrente tunc præcepto inferioris præpositi, & propria opinione, si vt duo mala necessario occurrerent, non obedire præposito, & non operari secundũ propriam opinionem, potius eligendum esset operari secundũ propriam opinionem, quam obedire præposito. Ex qua etiam ratione apparet idem, quod paulo ante docebamus de fundamento, quo Corduba confirmare contendit hanc sententiam.

Mihi igitur placet prædicta Cordubæ sentẽtia, nempe subditum posse, & debere cõtra propriam opinionem obedire præposito præcipienti partem minus tutam, quando præpositus etiam præcepto suo sequitur opinionem probabilem, iuxta notata superius, cap. 4. 32

Optima rõ. Ratio autem, qua in hanc sentẽtiam adducor, facile ex superiori doctrina colligitur. Cum enim quisque possit sola auctoritate aliorũ ductus formare sibi iudiciũ singulare recte operandi contra propriam opinionem vniuersalem, vt hactenus probatũ est, poterit ẽt idem efficere, quando aliquid præcipit superior; si autem potest, nemo dubitabit, ipsum ẽt debere contra propriam opinionem præposito obedire: nam præceptum superioris, cum potest licite, obseruari debet necessario. Eodem modo parere debet subditus, quando ipse per intrinseca principia inter duas contrarias opiniones dubius est, ita vt nullius partis assensum habeat: tunc. n. per extrinseca principia põt, ac proinde debet formare sibi iudicium recte operãdi, iuxta præceptum superioris, propter probabilitatem opinionis, quam scit ipsum sequi: quemadmodum ẽt supra diximus, quẽcunque alias dubiũ de vtraq; parte per intrinseca principia, posse amplecti partẽ minus tutã, quando alias scit esse opinionem probabilẽ aliquorũ Doctorũ. Ex quo ẽt colligitur, eodem modo falsum esse, quod postea docuit Adrianus quodlib. 2. in 2. puncto ad 2. argum. sicut quod antea docuerat, nempe cum inferior dubius est, non posse obedire præposito præcipienti. *Adrianus.*

Cæterum in his casibus, in quib. dicimus, subditum posse, & debere obedire præposito, intelligenda est nostra doctrina ita vt subditus sciat, aut credat, id, qđ præpositus iubet, esse iuxta probabilem opinionẽ. Porro aũt probabilem esse opinionẽ, iuxta quam præpositus præcipit, nõ debet subditus ex eo iudicare, quia ille superius est, & præcipit, neq; .n. dignitas præpositi præcipientis facit probabilẽ opinionẽ eius, quod præcipit sed quia aut subditus alias scit illã esse apud Doctores aliquos probabilem opinionẽ, aut quia ipse superior doctus, & prudens est, qui aut existimat opinionẽ illã probabilem esse, aut aliorum Doctorum sñia, & consilio illud præcipit. Hac eadem rõne verum est, quod docet Victoria in relectione de iure belli n. 30. & 31. Corduba lib. 3. q. 8. Coro. 4. & recentiores aliqui in hoc ar. inferiores, & subditos, cũ ad bellũ a Principe suo vocãtur, posse, & debere obedire, cũ illis nõ constat de iniustitia belli. Quæ sane fuit doctri. Aug. lib. 22. cõtra Faustum Manichæum cap. 74. & refertur cap. *Quid culpatur.* 23. q. 1. est etiam, vt recte admonet victoria, in hoc casu peculiaris ratio: quia rex non debet rationẽ reddere omnibus subditis, ob quam bellum mouet aduersus alium regem: satis enim est, vt subditi sciant apud Regem esse viros doctrina, & sanctitate præstantes, qui re examinata sanum consilium Regi præbeant. 33 *Explicatur doctrina.* *S. August.*

Notatio. Postremo notandũ est, ea, quæ diximus, intelligenda esse, quãdo non dubitatur de electione legitima præpositi, sed de eius iurisdictione, & potestate liquido constat. Nam si de illa dubitaretur, vel essent diuersæ opiniones, tunc etiam posset subditus sequi probabilem opinionem, quæ dicit eum non esse superiorẽ, & ita se nõ obligari ad parendũ opinioni illius, & præcepis, vt recte admonet Gerson Alphabeto 62. littera N. 34 *Gerson.*

Quo

Quo pacto confessarius contra propriam opinionem non tantum possit, sed etiam debeat pœnitentem absoluere.

CAPVT VII.

Status difficultatis.



Ccidere interdum solet, vt confessarius habeat opinionem contrariam opinioni pœnitentis, eo quod existimet pœnitentem nõ posse absolui a tali peccato, nisi prius ipsum obliget ad restituẽdũ, vel ad aliquid aliud, vel quia existimet talem casum esse reseruatum: contra vero pœnitens oppositum probabiliter cum alijs Doctoribus censeat. Nunc igitur videndum est, an confessarius contra propriam suam opinionem propter opinionem probabilem pœnitentis non solum possit, sed etiam debeat ipsum absoluere; & ita habere rectum iudicium conscientiæ ad operandum contra suam opinionem: loquimur autem quoties opinio pœnitentis, quamuis probabilis sit, sequitur partem minus tutam.

Prima opinio Adriani.

In qua re Doctores etiam varie sentiunt. Primo quidem Adrianus in 4. q. 5. de cõfessione dub. 7. §. *De secundo*, censet, si pœnitens sit in ignorantia probabilis opinionis, quia consuluit peritos, & doctos, vel quia
35 ipse per se doctus est, vt in ea possit esse opinione, illa autem opinio sit in damnum alterius, vt si opinio est de non restituendo, debere confessarium monere pœnitentem, vt deponat opinionem, & restituat, si aliquã habeat spem mouendi ipsum pœnitentẽ, de sua opinione: quodsi cõfessarius non hẽat talẽ spem debere ipsum in sua opinione relinquere. Hoc ipsum existimat, quando opinio pœnitentis probabilis est, & non est in damnum alterius, sed tantum est circa materiã peccati, quod non est in damnum alterius: probat autem debere confessarium monere pœnitentem, quando est spes, quia confessarius, qui consentit, vt pœnitens non restituat, cum potest, & alias reuera restitueret, si moueretur, videtur causa damni, nec fideliter fungi munere suo, siquidem ad ipsum ex officio pertinet absoluere a præteritis peccatis pœnitentem, atque ipsum monere, & præseruare a futuris: id tamen, quòd docet, quando confessarius non habet speciem correctionis, nulla ratione probat.

Nõ placet.

Hæc Adriani sententia mihi nullo modo placet. Nam, si semel supponamus, vt ipse supponit, pœnitentem esse in opinione probabili, non erit euidẽs, pœnitentem in errore versari, ac proinde confessarius credere potest pœnitentem opinione probabili, quam sequitur, excusari: quia probabiliter, & prudenter se gerit, atque id circo poterit confessarius pœnitentem, quem scit sana conscientia eam sequi opinionem, absoluere: neque enim in eo casu debet confessarius peculiari aliqua ratione cõsulere bonis alterius, cui alias facienda esset restitutio, sed solum debet prospicere saluti spirituali pœnitentis: cumque pœnitens in eo casu non peccet, quia probabili ducitur opinione, non debet ei absolutionem denegare.

Antoninus. Syluester. Conradus. Secunda opinio.

Secundo Antoninus 3. p. tit. 17. §. 2. c. 20. Syluester verbo *Confessio* 3. q. 7. Conrad. q. vlt. de contractibus concl. 3. existimant distinguendum esse, aut n confessarius est proprius, & ordinarius, vt Parochus, aut ex commissione delegatus, sicut alij simplices pastores, aut pontificis Sacramentum confessionis ministrant. Si confessarius sit proprius Parochus, aut ordinarius, dẽt pœnitentem absoluere, quem videt sequi opinionem probabilem, aut nolendo restituere, aut faciendo aliquid aliud, quod confessario secundum suam opi-
36 nionem vi peccatũ, ipse vero pœnitens licere sibi putat, id aũt probant hac rõne: quia in hoc casu cõfessarius põt absoluere pœnitentem, ergo det eum absoluere tanquam proprius Sacerdos, & pastor, si licite põt, dẽt sacramenta suis ouibus petentib. ministrare, & quãuis contra suam opinionem pœnitentem absoluat, potest, & dẽt habere iudiciũ rectum conscientiæ, quo iudicet id sibi licere. Si vero confessarius sit ex cõmissione, dũt pdicti Doctores non posse ministrare Sacrm
absolutionis pœnitenti sequendo opinionẽ pœnitentis contra propriã, sed debere suam sequi. 37
Huius autẽ discriminis nullam assignant rationẽ, nec facile quidem assignari põt, ob quam proprius cõfessarius possit pœnitentem, qui sequitur opinionem probabilem, absoluere; confessarius aũt ex cõmissione nõ possit: tametsi quod attinet ad obligationẽ absoluendi plurimũ referat esse propriũ cõfessariũ, aut ex cõmissione, vt inferius explicabitur. Vtrum aũt prædicta snia intelligatur de opinione ẽt pœnitentis, quæ est in damnum alterius, nõ explicant prædicti Doctores. Citat aũt Conradus Gotfredum quodlib. 9. pro sua snia.

Conradus. Gotfredus. Ioan. Medina. Tertia opinio.

Tertio Ioan. Medina Cod. de confessione q. *De confessione dimidiata iteranda*, §. *sequitur iam*, vtitur pdicta distinctione confessarij ordinarij, & delegati, seu ex commissione, & aliam ẽt addit, nempe, aut opinio pœnitentis est in damnum alterius, aut nõ est in damnũ alterius. Inquit igitur primum, etiamsi opinio pœnitentis sit in damnum alterius, propriũ, & ordinarium confessarium contra propriam opinionẽ posse, & debere concedere absolutionem pœnitenti permanenti in sua opinione probabili; deinde asserit, si confessarius sit ex cõmissione, non posse contra propriã opinionẽ absoluere pœnitentem permanentẽ in sua opinione, quæ est in damnũ alterius. Postremo dicit, si opinio pœnitentis non sit in damnũ alterius, tam ordinariũ, & proprium pastorem, quã confessariũ ex comissione posse absoluere pœnitentẽ. Hæc docet Medina, quorũ nullam omnino assignat rõnem, aut differentiam.

Non placet secunda, et tertia opinio.

Quare ego sane existimo prædictam distinctionem inanem esse, neq; nostro instituto quidquã deseruire. Primum quidem, distinctio de opinione in damnum alterius, & de ea, quæ non est in damnũ alterius, frustra adducitur: nã, si pp opinionem probabilẽ, quam sequitur pœnitens non in damnum alterius, põt confessarius quicunq; ipsum absoluere contra propriam opinionẽ absq; vlla culpa, eo quod pœnitens sequens opinionem probabilem non peccat, ac proinde non est indignus absolutione, cur quæso nõ poterit absol-
uere ipsum, cum sequitur opinionem probabilem in 38
damnum alterius? nam hoc ipso quod opinio probabilis est, pœnitẽs põt illam amplecti absq; vlla culpa iniustitiæ. Si aũt pœnitens non restituens pp suã opinionẽ probabilem, non peccat iniustitia, aut alio peccato, similiter non peccabit Sacerdos, qui absoluit pœnitentem, quem scit non persistere in peccato aliquo, aut proposito peccandi. Neq; vero in eo casu confessarius magis dẽt prospicere bono alterius, vt ei restituat, q retinet pœnitens, quam ipsi pœnitenti, ne restituat; sed solum attendere dẽt, ne pœnitens absolutatur permanens in peccato aliquo; tunc aũt non manet, vt manifestum est. Deinde differentia illa inter proprium confessarium, & confessarium ex comissione mihi non probatur: quia, quãuis ea videatur multũ referre, vt iudicemus, vtrũ confessarius dẽat absoluere pœnitentẽ, an non: tñ, vt possit, aut non possit eũ absoluere, nullius prorsus momenti est. Nã, sicut cõfessarius ex cõmissione non põt absoluere aliquẽ contra iudicium conscientiæ propriæ, ita ẽt nec proprius, & ordinarius põt: & sicut proprius põt cõtra propriam opinionẽ hře iudicium rectũ conscientiæ, vt pœnitentem absoluat, ita ẽt poterit hře confessarius ex cõmissione. Hoc aũt in vtroq; maxime verũ est, si quilibet Doctor, vt supra probauimus, põt contra propriã opinionẽ hře iudicium conscientiæ rectũ ad operandum iuxta opinionẽ probabilẽ aliorũ. Adde, quod erga pœnitentem est magis peculiaris rõ: nam, quando ipse sequit opinionẽ probabilẽ in suis operationib recte operat, & manet in statu idoneo, & absq; impedimẽto, nec indignus, si alia adsint requisita, vt absoluatur.

Mihi igitur probatur maxime sentẽtia Angeli verbo *Confessio* 4.n.2.& Nauarri in summa c.26.n.4.& in c. *Si quis* de pœnitentia d.7.n.66. & sequẽtibus,& Soti in 4.d.18.q.2 a.5.ad 5.in fine art.qui absque vlla distinctione absolute pronunciant,quẽlibet confessariũ siue propriũ,siue ex cõmissione, contra propriam opinionẽ,posse concedere beneficium absolutionis pœnitenti,quem scit sequi opinionem probabilẽ minus tutã,siue illa sit in damnũ alterius, siue non:quorũ sententia,quod attinet ad hanc partẽ,satis confirmata manet rationib. superius factis,nec alia noua indiget cõfirmatione. Addit tamẽ Sotus ordinariũ confessarium non tantũ posse huiusmodi pœnitenti absolutionem concedere,sed etiam debere id,quod ego existimo ita verum,vt non solum audita iam confessione nõ possit negare absolutionem,sed etiam,vt,si pœnitens velit,ipsius confessionem audire debeat, & ei absolutionem cõcedere:quia multo probabilius existimo, proprium sacerdotem debere ex officio excipere cõfessiones suorum subditorum,etiam extra tempus,quo ipsi pœnitentes obligantur ad cõfessionem,si in ipsis non inueniat impedimentum,& prudenter statutis tẽporibus confiteri velint. Addit præterea Sotus confessariũ ex commissione debere etiam pœnitentem absoluere contra propriam opinionem, qui ad eum iam semel ipsius confessionem attulit, quia censet graue onus esse pœnitenti audita eius confessione, ipsum dimittere sine absolutione,vt coram alio Sacerdote iterum confiteatur,si potest recta conscientia cõtra propriam opinionem eum absoluere. Si tamen non velit pœnitentis audire confessionem, quia videt esse in contraria opinione, existimat Sotus, nullam ei facere iniuriam, eo quod non debet ex officio ei ministrare Sacramẽtum.

Angelus Nauarrus Sotus. 39

Notandũ.

Cõfessarius delegatus, an peccet non absoluendo pœnitentẽ,accedentem cum opinione probabile, minus tutam.

40 Ego quidem existimo peccatum aliquod esse cõfessario ex commissione, si audita semel cõfessione nolit pœnitentem absoluere, quem videt in contraria opinione, cum alias recte possit id facere:cæterũ non video esse adeo graue huiusmodi peccatum, vt iudicem esse mortale, imo cõmuniter excusari possunt huiusmodi confessarij,qui nolunt sic absoluere pœnitẽtes, quia id saepe perficiunt bona fide ex zelo suæ opinionis. Ex dictis colligo quemlibet confessarium etiã ex commissione debere absoluere contra propriã opinionem pœnitentem, qui constitutus in articulo mortis, sola signa contritionis exhibet, quando nullũ peccatũ speciatim explicare potest. Ratio vero est manifesta,quia cum in hoc casu licitum sit cõtra propriã opinionem ipsum absoluere, eo quod contraria opinio admodum probabilis est,ne dicã sacris Canonibus definita, & pœnitens indigeat remedio illo Sacramenti, nullus Sacerdos,etiam non proprius,recte poterit beneficium absolutionis ipsi denegare. Porrò autem talem pœnitentem recte absolui posse 3.par. tractatu de confessione ex professo ostendemus.

In articulo mortis tenetur cõfessarius quilibet absoluere eum qui præbet signa contritionis.

Quam opinionem sequi debeat in operatione homo illiteratus.

CAPVT VIII.

41 HActenus de viro docto, qui de rebus agendis suam propriam habere solet opinionem,satis dictum est,quã videlicet ipse sequi debeat in sua operatione,ne peccatum committat: restat, vt dicamus de viro illiterato, cuius non est inter opiniones discernere,neque de his rebus, in quibus esse solet controuersia, per se ipsum põt aliquã habere opinionẽ. Fuit sententia Maioris in q.2.prologi lib.4. sententiarũ.cõclusione 5. huiusmodi hominẽ illiteratum debere sequi semper opinionẽ,quam ipse existimat apud peritos,& doctos in ea arte esse magis commmunem:id,qđ intelligit ipse, quando opposita pars non est tutior; nam,si opposita pars tutior sit, etiã si sit minus communis, nemo dubitabit, eum tunc posse opinari iuxta minus communem: quã sententiã sequutus videtur Corduba lib.2.q.3.in resolutione quæst. dicto 4. illum hominẽ imperitũ excusari, cum sequitur opinionem, quam bona fide putat esse probabiliorem,vel tutiorẽ. Hæc autẽ sentẽtia probatur, quia temerarius videtur imperitus homo,qui ex se nescit momenta opinionis expendere,si relinquat opinionem magis communẽ, quã videt a pluribus probabiliorẽ existimari,& sequatur in sua operatione minus cõmunẽ, & minus tutam.

Prima sententia. Maior. Corduba. Ratio.

Henricus verò quodlibeto 4. q. 33. & Conradus q. vltima de contractibus conclusione 2. in 2. casu docet imperito homini,& illiterato satis esse, si sequatur opinionem,quam ipse putat esse probabilem, & quã videt doceri a probis,& peritis in ea arte, etiã si illa nec sit magis tuta,nec magis cõmunis. Hanc sententiã sequutus videtur Syluester in Sũma verbo, *Opinio*, q. 1. cũ enim memorasset sententiam eorũ. qui dicunt,excusari eum, qui sequitur opinionem sui Magistri, & suiam oppositã,quæ asserit eũ non excusari,ipse præsenti difficultati respondet: in ijs, in quibus non põt esse ignorãtia inuincibilis eũ non excusari,in alijs verò excusari. Excusat igitur Syluester eũ, qui sequitur opinionẽ alicuius viri docti, quã docirca se illam ipse habere põt ignorantiã inuincibilẽ, ac si diceret, in ijs rebus, in quibus ipse ignarus est, & aliorum tantum consilio,& iudicio duci debet. Cũ igitur Syluester dicat,satis esse, si ignarus, & illiteratus sequatur sententiam sui magistri,& Doctoris, plane videtur asserere, nõ esse necessarium, eum sequi opinionem magis cõmunem apud reliquos,cum contingere possit,opinionẽ sui Doctoris,& magistri nõ esse magis comunem. 42

Conradus Secunda sententia.

Syluester.

Mihi maxime probatur hæc sententia Henrici, & Conradi,quæ hac facili ratione confirmari põt. Nam, si quisque doctus, & probus potest sequi opinionem suam, relicta aliorũ opinione,etiam si pars illa sit minus tuta, cur etiam non poterit iuxta eam operari illiteratus,qui doctrinæ illius,& moribus merito fidere debet? Etenim quicunq; illiteratus rectè aduertit,Doctorẽ illum esse probũ, & tuta conscientia sequi eam opinionẽ in operando, & in præbendo alijs consiliũ: ergo ẽt ipse illiteratus colligere põt inde singulare iudiciũ,quo credat sibi ẽt licere, quod iudicat licitũ esse probo, & docto viro. Consonat aũt huic sententiæ, quam putamus esse veriorem, Panormitanus in c. *Capellanus* de ferijs, & Immola in cap. *Per tuas*, 2. de simonia,qui dicunt, eum, qui operatur iuxta opinionem sui Doctoris excusari. Nec ab hac sñia abhorret Syluester loco citato,vt supra memorauimus. Ex quibus colligitur, licet Doctor ille, quem homo illiteratus consulit, dicat magis communem sententiam esse oppositam ei,quam ipse sequitur,& quam sequendã illiterato proponit,nihilominus posse illiteratum opinionem illius in operando sequi: ratio enim superius allata in hoc etiam casu idem omnino probat. 43

Vera sentẽtia eligitur. Ratio eius.

Panormit. Immola. Syluester.

Diluuntur argumenta, quæ nostræ sententiæ opponuntur.

CAPVT IX.

REliquũ est,vt argumenta,quæ huic nostræ sñiæ opponuntur, diluamus, & quidem oia,quæ allata sunt pro alijs opinionibus superius memoratis, ad duo præcipua reducuntur, quorũ solutione cætera oia facile dilui poterunt. Alterũ est,qđ nõ liceat cuicunque se exponere periculo faciendi id,qđ peccatũ est; cui quidẽ se exponit, quicunq; sequitur opinionẽ minus tutã. Hoc aũt argumentum, si alicuius momenti est, non solũ probat, licitũ non esse sequi aliorũ opinionem in operando contra propriam,sed etiam, aliquando licitum nõ esse sequi propriam opinionem, quando illa minus tuta est;& in vniuersum eam partem

Primũ argumentum non esse alicuius momenti.

tem sequendā non esse, quæ est pro parte minus tuta, etiamsi illa probabilior sit, quod quidem ex parte contendit Caietanus, nempe quando nō adest plena certitudo pro parte minus tuta sine vlla formidine. Hoc autem esse manifeste falsum, satis, superque ostēsum est: tum, quia nunquam potest esse opinio tam certa de rebus agendis, cui non possit subesse aliqua formi-
43 do, vt cap.5. deduximus. Tum etiam, quia nimis durū est obligare aliquem, vt propriam etiam opinionem relinquat, quando pars illa est minus tuta, etiamsi sit probabilior.

Solutio. Quare respondeo ad argumentum, quoties habetur assensus opinionis de aliqua parte determinatus, siue sit per intrinseca principia, siue per extrinseca, nec dubia manet conscientia iuxta superius notata, hominem non se exponere periculo peccandi, ita vt formaliter ipsi imputetur, sed tantum periculo faciendi id, quod in re forsan peccatum, & prohibitum est: quod non videtur satis, vt hoc periculum ad aliquam culpam imputetur, cū quis probabili ratione ductus sic operatur: alioquin etiam imputaretur alicui ad culpam operari secundum propriam opinionem, quando illa est minus tuta, quod nō audent concedere Caietanus, & Corduba, saltem quando est absque formidine. Cæterum, vt iam diximus, nulla est opinio, cui non possit subesse formido, ac proinde in nullo casu liceret sequi propriam opinionē, si esset de parte mi-
45 nus tuta. Illud vero communne axioma, *Tutior est pars eligenda*, intelligitur solum in dubijs, non in opinionibus, nempe quando dubium tale est, vt iudiciū conscientiæ cum assensu colligi non possit, sed etiā semper manet dubia cōscientia, sicut reuera intelligit Nauar. in c. *Si quis de pœnitentia*, d. 7. nu. 42. & Syluester verbo *opinio* q. 1. quod nos infra vberius probabimus.

Tutior pars est eligēda in dubijs non in opinionibus.

Secundum argumen. Alterum argumentum est, quia qui contra propriā opinionem operatur; aut agit contra iudiciū conscientiæ, aut habet duos assensus contradictorios: duos autem assensus contradictorios simul nemo habere pōt, vt constat, ergo concedere debemus, eum agere cōtra conscientiam: hoc autem non licet, ergo nec licet contra propriā opinionem operari. Hoc argumento vsus est Adrianus, & videtur cæteris efficacius. Respōdeo tamen, eum, qui agit contra propriam opinionē, nec agere contra conscientiam, quia habet hunc assensum determinatum, *Mihi hic, et nunc licet agere hoc, aut illud*, nec in mente illius esse cōtrarios, aut contradictorios assensus. Nam assensus singularis, quem habet pro iudicio conscientiæ, non est contradictorius assensui vniuersali, quem habet ex propria opinione, per intrinseca principia. Assensus enim vniuersalis propriæ opinionis est deductus ex proprijs principijs, & ita ostendit conuenientiam propriam prædicati cum subiecto, vt in hac propositione, *Vsura est, & reipsa non licet accipere vltra sortem mutui aliquid, ratione lucri cessantis*, propria principia ostendunt secūdum regulas, & naturam vsuræ, vsuram committi, quando aliquid vltra sortem mutui accipitur ratione lucri cessantis; & ita reipsa vetitum esse, & minime licere. In iudicio vero singulari expresso in illa propositione, *Licitum est mihi accipere aliquid vltra sortem mutui ratione*
46 *lucri cessantis*, non ostenditur propria conuenientia prædicati cum subiecto in contradictoria propositione prioris, sed hæc singularis propositio, quę assumitur pro iudicio rectę rationis, non est cōtradictoria illius vniuersalis. Neque enim singulare illud iudicium significat, secundum naturam vsuræ non esse vsuram accipere aliquid vltra sortem mutui præter lucrū cessans, & reipsa peccatum non esse; sed denotat licitum esse mihi, neque ad culpam imputari tunc sequendo alterius opinionem, hic, & nunc aliquid vltra sortem admittere, etiam si in reipsa vsura, & peccatū sit, quia non omne, quod in re vsura, aut peccatū est, imputatur operanti illud: quod sane iudiciū, non colligo ex principijs proprijs rei, sed ex principio illo extrinseco, *Licitum est sequi, aut conformari ad opinionem proba-*

Quomodo non sine cōtra assensus in operantib. contra propriā opinionem.

bilem alterius ita, vt ad culpam non imputetur operanti? Constat igitur non esse contradictionem in mente illius, qui vtitur opinione alterius cōtra suam propriā, vt operetur: constat etiā non operari contra conscientiæ propriæ iudiciū singulare, sed eum habere expressum iudicium, quo credit illud sibi licitum esse ob rationem, quam diximus.

At obijcit aliquis tertio contra nostram sententiam hoc modo, Si licitum esset contra propriam opinionē sequi alienam in operatione, liceret etiam viro docto, *Obiectio.* a quo illiteratus aliquis consilium petit, consiliū præbere contra suam opinionem, sequendo alienam; hoc autem videtur absurdum: ergo nec ipse poterit in sua operatione contra suam opinionem sequi alienā. Respondeo virum doctum, a quo petitur consilium, non solum posse remittere eum, qui consilium petit, ad 47 alium Doctorem, quem scit sequi opinionem cōtrariam, sed etiam posse consilium præbere contra suam opinionem sequendo cōtrariam illam, quam scit esse probabilem, neque hoc censeri debet vlla ratione absurdum, cum plane eadem ratio sit, vt quis sequatur contra suam opinionē alienam in propria operatione, & in prębendo consilium alteri, vt recte operetur, quando opinio alterius probabilis est. Melius tamen est in præbendo consilium, semper sequi opinionem propriam, præsertim cum quis consilium præbet in scriptis, ne varius deprehendatur. Circa hoc tamen, obseruandum maxime est, quamuis quisque doctus possit iuxta opinionem probabilem alterius Doctoris contra propriam aliquem excusare a peccato; tamen non posse iuxta opinionem alterius contra suam aliquem obligare, aut condemnare, vel ad restituendum, vel ad aliquid simile, quoties is, qui ita condemnaretur, aut obligaretur iudicio, & consilio talis Doctoris sola auctoritate illius conuictus restitueret, aut id faceret: ita tamen, vt, si sciret illam non esse opinionem eius, id non faceret: iniquum enim est ficta auctoritate conuincere aliquem.

Sed dices, eadem ratione licebit mihi eum, qui petit a me consilium de agendis, mittere ad Doctorem aliquem, quem scio ignorare inuincibiliter legē ali- 48 quam contra opinionē, quam ipse sequitur. Respondeo, in eo casu non esse licitum, eum, qui petit consilium, remittere ad Doctorem illum, qui legem illam inuincibiliter ignorat. Nam, quamuis ille absq; culpa consilium præberet, ita vt probabile ei appareret consilium suum, propter ignorantiam inuincibilem, qua laboraret, tamen qui mitteret ad ipsum, sciens talem esse legem, non posset excusari, cum iam sciret opinionem illam apud peritos, vel apud seipsum non esse vllo modo probabilem, & ita remittens eum, qui peteret consilium, ad illum doctorem, sequeretur opinionem improbabilem sibi.

An liceat vti opinione probabili in administratione sacramentorum.

DISPVT. LXIIII.

Duæ Theologorum sententiæ.

CAPVT I.

HActenus in vniuersum solum ostendimus licit- 1
esse operari iuxta probabilem opinionem: id, *Status quæstionis.*
quod intelligendum est, quando varietas opinionū in hoc consistit, vtrum liceat illud agere, an non; & hoc in quauis materia vniuersim verum esse arbitror.

Cæterum, quia in variis materiis variæ solent esse opiniones quæ non versantur in hoc, vtrum liceat operari, an non, sed in aliquo priori, puta, vtrum hoc, & illo modo integrè fiat Sacramentum, an non, vtrū in hoc casu ius alicuius regni pertineat ad hunc regem, an ad alium, & aliæ huiusmodi, vt in decursu disputationū patebit, ex quibus nō semper debet sequi etiam varietas opinionum in operando hoc, aut illo modo, placuit sigillatim de his omnibus disputare, & ostendere, quando licitum sit, huiusmodi probabilem opinionem sequi, & ex tali opinione formare rectum conscientiæ iudicium ad operandum, etiamsi euidentia non habeatur, & quando huiusmodi probabilis opinio non sufficiat.

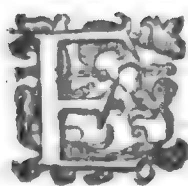
2 In hoc autem capite primo de varietate opinionū in administrationem Sacramentorum agendum est. Verbi causa, controuersia est inter Theologos, an Sacramentum baptismi sub hac forma, *Ego te baptizo in nomine genitoris, geniti, & procedentis ab vtroque*, administratum validum sit: vtrum hæc, an illa sit legitima materia Eucharistiæ, circa quod Doctores contrarie opinantur: ex quo videtur statim oriri controuersia an liceat vno, & alio modo Sacramentum administrare. Nunc igitur videndum est, vtrum licitum sit in administratione Sacramentorum iuxta probabilem opinionem de integritate illius, etiam si minus tuta sit, Sacramentum administrare: an in administratione Sacramentorum debemus, non solum probabilem; sed etiam magis tutam partem amplecti.

Prima opinio. In qua difficultate Doctores varie senciunt, Petrus Sotus lib. de institutione Sacerdotum lectione secunda de Eucharistia, existimat, licet sint diuersæ opiniones de materia legitima Eucharistiæ, quia tamen in Sacramentis dubia relinquenda sunt, & tantum, quæ sunt certa, sequenda; ideo eum, qui consecraret materiam, de qua sunt variç opiniones, grauiter peccaturum: quare docet, in his rebus tutiorem partem esse eligendam, ne forte irritum fiat Sacramentum. Hâc eadem ratione Scotus in 4. d. 11. q. 6. quæ est prima questio secundæ partis, inquit, cum res est dubia (intelligit autem etiam sub opinione, nempè vtrum panis ex amydo sit vera materia Eucharistiç, an non) nō esse licitum vti tali materia: quam sententiam recentiores nonnulli sequuntur. Addunt tamen tunc saltē licere vti opinione probabili in Sacramentorum administratione, quoties vrget aliqua necessitas, etiamsi tunc periculum sit efficiendi irritum Sacramentum.

3 *Secunda opinio.* Alij verò recentiores in hoc artic. 5. & 6. arbitrantur, perinde liberum esse vti opinione probabili in administratione Sacramentorum, etiamsi periculum sit efficiendi irritum Sacramentum, atque in quacunque alia materia. Nam, quemadmodum licitum est vti opinione probabili, ne aliquid restituatur, cum periculū est, an res illa sit aliena, eodem modo licebit sequi opinionem probabilem in administratione Sacramentorum, & ex illa deducere iudicium conscientiæ ad rectè operandum, etiamsi in reipsa periculum sit efficiendi irritum Sacramentum.

Prior pars probabilioris sententiæ.

CAPVT II.



Ego verò existimo in hac re adhibita distinctione philosophandū esse. Nam in administratione Sacramenti possumus duo considerare; alterum est, reuerentia debita Sacramentis ex virtute religionis, alterū est, obligatio caritatis prouidendi proximo remedium per Sacramentum. In hoc autem capite dicemus de opinione probabili considerata solum obligatione ex virtute religionis: & in sequente de opinione considerata obligatione caritatis.

Et primum quidem, vbi fuerit varietas opinionum de forma, & materia sacramenti, etiam si opinio aliqua probabilior multo sit, quam alia, vniuersim obseruandus est mos communis Ecclesiæ, & ea forma, & materia, qua communiter vtitur Ecclesia, vtendū est, atq; oppositum esset peccatum, nō quia alias licitum non sit sequi opinionem probabilem etiā minus tutā in operatione, sed quia Ecclesia consuetudine cōmuni videtur præscripsisse modum administrandi sacramēta, contra cuius legem efficeret, qui omissa forma illa, *Ego te baptizo in nomine Patris, & filij, & Spiritus Sancti*, quæ non est sub opinione, vteretur illa, *Ego te baptizo in nomine genitoris, geniti, & procedentis ab vtroque*. Et ita in vniuersum faciendum est, vt eam partem sequamur, quam Ecclesia communi vsu, & consuetudine probauit: quę quidem semper est tutior pars, in qua nullum potest esse reipsa periculum. 4 *In administratione Sacramentorum semper seruandus est mos Ecclesiæ.*

Deinde, si non obstet Ecclesiæ vsus, & consuetudo recepta, & in administratione Sacramenti sit varietas opinionum probabilium siue circa materiam, siue circa formam, licitum est sequi opinionem probabilem, & ex illa colligere iudicium conscientiæ, quod liceat ita administrare Sacramētum, etiam pro parte minus tuta, in qua potest esse periculum efficiendi irritum Sacramentum, aut effectum illius. Hanc autem partem existimo veram, si solum attendamus, vt dixi, reuerētiam debitam sacramento, ex virtute religionis, tam quod attinet ad eius integritatem, quam quod ad effectum illius spectat. Nam, si attendamus obligationē caritatis, qua debemus, & obligamur ad Sacramentorū administrationem, vt necessitati fratris indigentis succurramus, alia est ratio, vt inferius dicemus. Hæc igitur pars probatur, primum, quia non videtur maior ratio, ob quam in Sacramentorum administratione debeamus sequi partem tutiorem, & non sufficiat sequi probabilem, quā in qualibet alia materia, in qua sufficit sequi probabilem, & ex illa iudicium conscientiæ rectum deducere ad operandum: quod enim dicitur in Sacramentorum administratione subesse periculum, vt si tutior pars non eligatur, fiat irritum Sacramentum, non videtur sufficere, vt partē tutiorem necessario debeamus eligere. Nā, si ratio probabilis asserit non fieri irritum Sacramentū, probabiliter ēt sequitur, eo modo rite, & rectè administrari: quare nō erit contra prudentiam, & religionem ex hac opinione colligere iudiciū singulare, quo credamus licere nobis administrare eo modo Sacramentū, & hoc præsertim vim habet, si opinio illi probabilis sit propria eius, qui administrat Sacramentū: neminem enim obligat prudentia, vt cum euidentia semper operetur. Quod autem in re ipsa forsan fiat irritum Sacramentum, aut sine effectu, si administretur secundum illā opinionē, non videtur irreuerentia moralis, quæ operanti imputetur, quando ille, qui administrat, probabiliter, & secundum rationem existimat non fieri irritum: sicut etiam, cum sunt variæ opiniones de obseruatione alicuius alterius præcepti, non fit irreuerentia, nec censetur transgressio, operari secundum opinionem probabilem minus tutam, cum qua est periculum faciendi aliquid, quod reipsa vetitum sit. *Ex obligatione religionis partem minus tutam possumus sequi in administratione sacramentorū.* *Probatur primo.* 5

Deinde probatur prædicta ratio communi exemplo, quo vtuntur recentiores, qui hanc sententiam sequuntur: nam licitum est administrare Sacramentū ei, quem nouit confessarius consciū esse se habere solam attritionē de peccatis cōfessis, quamuis in opinione positū sit, vtrū attritio scita sufficiat, an potius saltē existimata contritio requiratur ad hoc Sacramentum. Nam, quamuis Concilium Trident. ses. 14. c. 4. definiat, contritionem imperfectam, quam vocamus attritionem, esse sufficientem dispositionem, vt cum Sacramento pęnitentiæ quis iustificetur, tamen non definit, vtrum hoc intelligatur de attritione existimata cōtritione, an de attritione etiam cognita, vt tali, ergo licitum erit administrare quodlibet aliud Sacramentum cum opinione probabili, etiamsi sit minus tuta. 6 *Confirmatur exēplo.*

Re-

Solutio aliquorum. Respondent nonnulli, qui primam sententiam sequuntur, eum, qui accedit ad hoc Sacramentum cum sola attritione scita, præbere sufficientem materiam, vt fiat integrum Sacramentum, & ideo, cum non se exponat periculo irritum efficiendi Sacramentum, non peccare sequendo opinionem probabilem. *Reijcitur.* Cæterum hoc responsum facile refelli potest: quoniam qui sic accedit cum sola attritione scita ad Sacramentum, licet non se exponat periculo efficiendi irritum Sacramentum, exponit tamen se periculo frustrandi Sacramentum effectu suo, in quo non minor est irreuerentia contra religionem, quam in efficiendo ipsum Sacramentum irritum defectu partis essentialis.

7 Respondent igitur deinde oppressi hac ratione, reprehensione dignum esse eum, qui sic accedit ad sacramentum, præsertim si possit absque magna difficultate contritionem habere: vt enim ait Aug. primo lib. de baptismo cap. 3. *Aug.* in rebus ad salutem animæ pertinentibus hoc ipso grauiter quis peccat, quod certis incerta præponat, hoc tamen videntur intelligere, si pœnitens esset in articulo mortis, & habere posset contritionem, propter graue periculum æternæ damnationis, cui se exponeret: extra hunc vero articulum dicunt excusari posse, præsertim propter difficultatem habendi contritionem. Nam, quod attinet ad reuerentiam debitam sacramento, non videtur peccare is, qui accedit cum attritione scita ad sacramentum pœnitentiæ, quia sequitur opinionem probabilem, quæ affirmat, neminem obligari ad habendam perfectiorem dispositionem; neque peccare, quia se exponat periculo carendi effectu sacramenti, quia ille effectus extra tempus extremæ necessitatis non est necessarius, & alijs vijs suppleri potest.

Refellitur. Horum tamen solutio mihi probari non potest, atque in primis testimonium Aug. omnino extra rem videtur esse. Nam in primo libro de baptismo contra Donatistas cap. 3. non habet illa verba, nec illam sententiam, sed ait hoc modo. *Quamquam, etiamsi dubium haberet non illic recte accipi, quod in catholica recte accipi certum haberet, grauiter peccaret, in rebus ad salutem animæ pertinentibus, vel eo solo, quod certis incerta præponeret.*

8 Contendit autem Augustinus eo loco suadere, ne vllus accipiat baptismum apud hæreticos Donatistas, quamuis apud eos verum conficiatur sacramentum, & præter rationem aliam, quam ibi fusius prosequutus fuerat, subiungit eam, quam verbis citatis expressit, in quibus non loquitur, quando sunt diuersæ opiniones, sed quando de vna parte dubius est, qui operatur, de altera autem certus, vt ex verbis citatis aperte constat. In hoc autem casu nos etiam inferius dicemus, tutiorem partem sequendam esse: nunc autem loquimur de opinionum varietate, & dicimus, tutiorem, etiam in administratione sacramenti, nõ esse necessario sequendam. Adde etiam, quod August. non loquitur de peccato contra religionem, & reuerẽtiam sacramenti, sed de peccato contra obligationem, qua quis debet sibi remedium suæ salutis prouidere: nos autem hic solum contendimus, nullum esse peccatum contra religionem operando secundum opinionem probabilem minus tutam.

Præterea, quod attinet ad obligationem caritatis, qua quis debeat sibi, aut alijs prouidere de remedio, inferius dicemus: si autem de obligatione pertinente ad reuerentiam debitam ex religione, prædicti Doctores fatentur, nullum committere peccatum eum, qui accedit cum attritione scita ad sacramentum pœnitentiæ, & qui tale sacramentum ei administrat: cũ tamen periculum sit in re, an tale sacramẽtum effectu careat; idem omnino fateri debent, quando quis sequitur opinionem probabilem circa materiam, aut formam legitimam sacramenti, etiamsi in re periculum sit efficiendi irritum sacramentum; aut ostendant (si placet, & possunt) discrimen aliquod, quod ego hactenus non vidi, nec audiui.

9 Quod vero asserunt recentiores Theologi primæ sententiæ, licitum esse sequi opinionem probabilem, etiam minus tutam in materia sacramentorum, quando adest vtilitas aliqua, vel necessitas, ego nõ satis intelligo. *Impugnatur deinde prima sententia.* Nam, si ratione periculi sacrilegij, quia forte sequendo eam opinionem efficietur irritum sacramentum, non licet secundum illam operari, absque necessitate, aut vtilitate, nulla sane poterit esse vtilitas, aut necessitas, quę excuset eum, qui secundum eã opinionem operari velit. Veluti si res esset dubia circa materiam, aut formam sacramenti, in quo casu debemus sequi tutiorem partem propter euitandum periculum, etiamsi aliqua instet necessitas, aut vtilitas, non licebit minus tutam partem eligere: quia ex se non licebat sine vtilitate, aut necessitate tali periculo sacramẽtum exponere, & nulli necessitati, aut vtilitati cum tali periculo succurrere licet. Quis autem dicere audeat, licitum non esse ministrare sacramentum absolutionis petenti illud in artic. mortis per, sola signa contritionis, etiã si sint contrariæ de hac re opiniones? quod si licitum est ita succurrere existenti in periculo mortis, signum est, alioqui sine tali necessitate licitum esse. Adde, quod in hoc casu, & in similibus, quando succurrere possumus indigenti, sequentes opinionem 10
probabilem, debemus etiam succurrere ei: nam, qui licet potest, etiam debet.

Posterior pars probabilioris sententię.

CAPVT III.



HActenus explicuimus, qua ratione operari debeamus ex opinione probabili in administratione sacramentorum ratione obligationis, qua debemus sacramentis reuerentiã: nunc vero de opinione probabili considerata obligatione, qua quis ex charitate debet indigenti prouidere remedium salutis per sacramenta, dicendum est. In hoc autem casu existimo, *Ex obligatione charitatis, nõ licet sequi opinionẽ minus tutam.* neminem satisfacere huic obligationi charitatis, si sequatur opinionem probabilem, imo etiam probabiliorem minus tutam, cum potest tutam eligere, & sequi: quare, licet sequens hanc opinionem non peccet contra religionem, vt superiori capite probatum est, peccat tamen contra charitatem, aut cõtra misericordiam, qua debet proximo indigenti remedium adhibere. Ratio vero manifesta est: quoniam obligatio charitatis, & misericordiæ hoc postulare videtur, vt si proximo possumus certum remedium, & sine vllo periculo adhibere, non adhibeamus illud, quod forsan in re nullius erit momenti: qui autem minus tutam eligeret partem administrans sacramentum, etiamsi ea pars probabilior esset, huic periculo re ipsa proximum exponeret, vt forsan re ipsa careret remedio: vel quia re ipsa nullum esset illud sacramentum, vel quia careret 11
effectu gratiæ: hanc vero doctrinam tam intelligo de administratione sacramenti, quæ fit adultis, quã paruulis, ratio enim allata de vtrisq; eam efficaciter probat. *Occurrit euasioni.* Neque obstat huic doctrinæ, quod adultus alio remedio nempe actu proprio ex gratia Dei consequi possit salutem. Primum, quia modus consequendi salutem proprio actu difficilior multo est, facilior autem modus consequendi eam per sacramentum: si autem possumus proximo tribuere remedium facile suæ salutis: non satisfacimus nostræ obligationi relinquendo ipsum in eo periculo, vt propter difficultatẽ non consequatur salutem. Adde etiam, quod recipientes sacramentum, hoc ipso arbitrantur se iustificatos esse, ac proinde de alio remedio non curant. Deinde, quia non videtur charitati, & misericordiæ consentaneum, cum possim adhibere indigẽti remedium aliquod certum, adhibere ei remedium, quod non est citra periculum, solum vt sequar opinionem meo iudicio probabilem: hoc

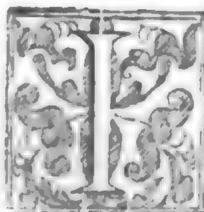
etiam sentit Sot. lib. 5. de iustitia q. 8. artic. 3. & addit, hanc sententiam esse veram, quoties æque pendet du-
2 *Sotus.* bitatio in vtramque partem, quia res, vel facto, vel iure in dubio est: intelligit autem tunc æque in dubio esse vtramque partem, quoties vtraque æque probabilis est. Quodsi aduocatus intelligat maiorem esse probabilitatem alterius partis, vel propter probationes facti, vel propter fundamenta iuris, censet Sotus distinctione opus esse: *Soti opinio distinctione vtens.* aut enim agitur de causa sanguinis, vel mortis, vel honoris, & in his casibus inquit, non licere patrocinari contra probabiliorem opinionem pro obtinenda sententia contra vitam, aut honorem alicuius; quia in dubijs, inquit ille, melior est cõditio possidentis, præsertim in fauorem honoris, & vitæ: cum etiam in dubio nullus sit condemnandus: idem censet, quando ageretur de omnium bonorum possessione, vt de primogenitura, &c. in alijs vero causis minoris momenti, inquit Sot. licet vix possit sine periculo patrocinium concedi, contra probabiliorem opinionem, si tamen loqui velimus secũdum seueras leges conscientiæ, non est, cur aduocatum condemnemus, quod contra probabiliorem partem patrocinetur, dum tamen clientem admoneat, partem eius non esse ita probabilem, sicut oppositam.

Non placet. Ego vero non satis intelligo hanc Soti distinctionem: nam quod in lite agatur de causa mortis, & sanguinis, vel de possessione omnium bonorum, aut agatur de re minoris momenti, parum referre videtur, vt dicamus, in vno casu non licere patrocinari cõtra probabiliorẽ opinionem, in aliõ autem casu licitum esse; sed tantum, vt dicamus magis, aut minus prohibitum, & malum esse. Nam, sicut in causa maiori melior esset
3 conditio possidentis, ita etiam in causa minori, melior esset: ac proinde, si in causa maioris momenti non licet cõtra ipsũ patrocinari, cũ ei probabilior opinio suffragatur, eodẽ mõ non licebit in causa minoris mométi.

Sententia auctoris. Quare ego sane existimo, quando res dubia est aut æque probabilis pro vtraque parte, aut certe pro altera parte probabilior, posse aduocatum pro vna, & altera, vt placuerit, patrocinari, dum modo non decipiat clientem suum, certus illi promittendo sententiam, quam debeat; sed aperiat ei veritatem, siue agatur de re maioris, siue minoris momenti, siue patrocinetur contra eum, qui possidet, siue pro eo, siue in causa sanguinis, & honoris, siue bonorum fortunæ. *Ratio manifesta.* Ratio vero est manifesta, quia officium aduocati non est rem definire tradendo vni id, quod petitur, & alteri auferendo, sed proponere sincere fundamenta iuris, & facti, et rationes, quæ causæ sui clientis fauere possunt, vt iudex ea videat, & expendat, atque optime consideratis sentẽtiam ferat, & causam definiat: fortassis enim accidere potest, vt quæ aduocato videbatur minus probabilis opinio, iudici appareat probabilior, & secundum illam sententiam pronuntiet: sicut autem quicumque ex litigatoribus potest pro sua parte iudici proponere ea omnia, quæ suæ causæ fauere possunt,
4 eadem ratione poterit Iuris peritus pro eo aduocatus eadem proponere. *Regula seruanda.* Hæc igitur regula seruanda est, vt, quoties aliquis iuste potest litem contra alium coram iudice contestari, tunc etiam, & aduocatus modo prædicto pro eo patrocinari possit, etiamsi aduocatus causam illius existimet minus probabilem, nec in hoc cogitur aduocatus agere contra conscientiam, imo neq; contra propriam opinionem: quia patrocinando pro illo, hoc tantũ facit, vt iudici proponat, quæ suo clienti fauere possunt. Huic nostræ sententiæ adstipulantur Doctores omnes allegati præter Sotum, cum asserunt posse aduocatum patrocinari, quãdo res dubia, & anceps est, hoc est, quando ita est sub opinione, vt non appareat manifeste iniusta: an vero debeat patrocinari pro parte tantum probabiliori, non definiunt prædicti Doctores, arbitrantes, ni fallor, posse pro quauis parte etiam minus probabili, quando res dubia est, hoc est, quando non manifeste iure definita apparet, sed sub opinione versatur.

De iudice in iudicando.

CAPVT II.



Iam vero de iudice dicamus, quã debeat sequi opinionem, vt rectum iudicium habeat, neque contra conscientiam suam sententiam ferat: est autem difficultas, quando diuersitas opinionũ non versatur in eo, vtrum possit iudex in hac causa hoc modo iudicare, an non: tunc enim dicendum esset sicut in 4. disput. sed quando diuersitas opinionum est circa ius litigatorum, vtrum tunc debeat iudicare secundum propriam opinionem, quam arbitratur probabiliorẽ, de iure alterius litigatoris, an relicta propria opinione possit ferre sententiam iuxta contrariam, quam putat esse probabilem, & ita habere rectum iudiciũ conscientiæ ad ferendam sententiam contra suam opinionem, quam habet de iure alterius litigatoris. 5 *Status difficultatis.*

In qua quidem difficultate ego primum existimo, iudicem supremum ferre debere sententiam secundũ opinionem, quam ipse putat probabiliorem esse, nec satisfacere muneri suo si iuxta opinionem aliorũ, quã putat esse probabilem, sententiam ferat. *Iudex supremus ferre debet sententiã secundum opinionem, quam putat ipse probabiliorem.* Ratio vero est, quia, cum ipse constitutus sit iudex, hoc ipso, iudicio ipsius committitur illius, & aliarum causarum definitio, prout ei melius, & magis consentaneum rationi videbitur: ergo contra id, quod ipse iudicat esse iuri, & rationi magis consentaneum, nõ poterit sequens aliorum opinionem sententiam ferre: si enim iuxta aliorum opinionem iudicaret, non tam ipse, quam alij quorum opinione duceretur, iudices essent: & quamuis prudens iudex possit, & aliquando debeat consulere peritos, & doctos, tamen, nisi eorum opinionem putet esse probabiliorem, & eam sibi, vt talem persua- 6
sam habeat, non poterit secundum illam sententiam ferre ob rationem dictam.

Deinde, si loquamur de iudice non supremo, sed inferiori, existimo, eum posse secundum opinionẽ aliorum iudicare, quando aliorum opinio magis recepta in praxi est, ne sententia, quam ipse ferret secundum suam opinionẽ, notari posset minus prudens ab alijs supremis iudicibus: tum quia videt suam sententiam nullius fore vtilitatis, si eam ferret secundum suã opinionem; tum etiam quia ipse non debet exercere officium iudicis cum tanto dispendio. *Iudex inferior põt secũdum opinionẽ aliorum iudicare.* Ita docet Summa Rosella, & Tabiena verbo *Opinio*, iam citato. *Rosella. Tabiena.* De ordine vero, quem sequi debent iudices in eligendis opinionibus ad pronunciandas sententias, legantur ipsi locis citatis. Ego vero hoc vnico verbo videor mihi omnia comprehendere, nempe vt iudex probabiliorem opinionem in iudicando sequatur, præmisso sufficiente examine probationis circa factum, iuris etiam & æquitatis, prout oportet, secũdum allegata, & probata. Nam, si quis deficiat in probatione, vel aliquid necessarium non allegauerit, secundum ea tantum iudicandus est, quæ allegauit, & probauit: nec iudex sequi debet suam opinionem, quæ probabiliorem locum haberet, si alia probarentur, & allegarẽtur, quam quæ allegata, & probata sunt: nec debet alteri litigatori manifestare aliquid allegandum, aut probãdum,
iudex enim non constituitur absolute in causa, vt ipse 7
aliter iudicet, quam secundum ea, quæ allegata sunt, & probata. Præterea iudex ideo non potest manifestare aliquid pertinens ad probationem iuris, aut facti, quod alteri litigatori possit prodesse, quia hoc esset fungi munere aduocati potius, quam iudicis. An vero non possit sequi scientia suam priuatam circa factum, erga reum, quem nouit esse innocentẽ, vel possit contra illam, secundum probata, & allegata, circa factum iudicare, pendet ex illo, vtrum maius bonum sit damnare

nare innocentem secundũ allegata, & probata, quam ipsum liberare, vel alio remedio vti, an non; de quo ex professo tractatur 2.2.q.64. art. 6. ad tertium.

De Rege in inferendo bellum.

CAPVT III.

Status difficultatis.



Ontingere etiam solet, vt circa ius alicuius regni varietas sit opinionum, ita vt quidam probabiliter asserant, ius talis regni ad vnũ regem spectare, alij vero censeant etiam probabiliter, ius illud ad alterum regem pertinere: ex quo fieri solet, vt tales reges sibi inuicem bellum indicant, & vnus quisque armis conetur tale regnum contra alterum occupare.
8
Cumque rex in simili causa belli quasi iudex procedat, videndum superest, vtrum ei sufficiat opinio probabilis, qua putet regnum illud ad se pertinere, vt ex illo rectum iudicium conscientiæ habeat ad inferendum bellum, si opus fuerit pro regni illius consequutione, etiamsi ab altero iam videat occupari. Res hæc meo iudicio dignissima est, quæ a Theologis nostris exacte tractetur: ex ea enim pẽdet maxima pax, aut discordia inter principes Christianos, quæ, quanti momenti sit, omnibus satis manifestum est. Pauci vero ex Doctoribus, & pauca de hac re scripserunt: referam igitur primum, quid apud eos legerim, deinde quid mihi probabilius videatur, subijciam.

Sententia Victoria tres continēs partes.

Franciscus Victoria in relectione de iure belli, quæ est posterior de Indis insulanis num. 27. & sequentibus, postquã docuit, vt principes bellum gerere possint, examinandam esse causam magno studio, & diligentia, inquit, quidnam fieri debeat, quando iustitia belli dubia, & anceps est. In huiusmodi autem difficultatis explicatione docet primum, si vnus ex regibus, & principibus, qui de regno, aut ciuitate contendunt, est in legitima possessione, non posse ab altero armis ex possessione illa deturbari: probat autem primo, quia in dubio melior est conditio possidentis. Secundo, quia, si ageretur inter priuatas personas de simili iure, nunquam spoliaretur in dubio ille, qui possidet. Tertio, quia secundum leges principum vna priuata persona non potest aliam spoliare iuxta possessione. Quarto, quia, si in dubio liceret vni principi alterum a possessione exturbare, esset iustum bellum ex vtraque parte, quod reipublicę tranquillitas, & bonus status non patitur.

Prima pars. Ratio prima. Secunda. Tertia. Quarta. Secunda pars.

Docet deinde Victoria, principem, qui dubitat de iure regni, quòd legitime possidet, debere examinare causam, & rationes oppositæ partis audire, vt, si possit aliquid certum inuenire, secundum illud iustam sententiam ferat, quia principes in proprijs causis iudices sunt.
9
Quodsi rationibus examinatis vtriusque partis, adhuc res dubia permaneat, princeps, qui possidet, non debet seipsum spoliare possessione, cum in dubio melior sit conditio possidentis.

Tertia pars.

Postremo docet, si nullus ex regibus, inter quos est controuersia, sit in possessione regni, & dubia res est, ad quem illorum ius regni pertineat, si vnus illorum velit regnum, aut ciuitatem, de qua est controuersia, diuidi, vel pro altera parte satisfacere, debere alterum consentire in tali diuisione: quodsi vellet totum regnum armis occupare, iniustum bellũ aggressurum. Hanc vero postremam partem suæ sententiæ probat primum, quia ille, qui in dubio æqualiportulat sibi partem æqualem, non videtur rem iniustam postulare, ergo non potest armis, & bello puniri. Deinde, quia alias sequeretur iustum bellum ex vtraque parte, vt supra etiam diximus. Postremo, quia in tali dubio iudex inter priuatas personas deberet diuidere rem, de qua esset controuersia, ergo & inter principes etiam diuidenda esset.

Prima vt. Secunda. Tertia. Quarta.

Doctrina hæc mihi probatur, quando dubium inter duos principes tale est, vt pro nulla parte appareat probabilis assensus opinionis, in hoc enim casu potiorem esse causam, & ius possidentis inferius ostendemus disputatione 66. cap. 7. si vero neuter possideat, iusta videtur pro equali dubio diuisio. Cæterum presens difficultas non est, quando res dubia est, & nullus probabilis assensus opinionis pro vna, aut pro altera parte habetur, sed quando quisque princeps, qui de regno contendit, habet probabilem opinionẽ pro sua parte, quam Doctores, quos ipse consuluit, putant esse probabiliorem, an possit ductus hac sola probabili, aut probabiliori opinione de iure suo ad regnũ habere rectum iudicium conscientiæ, vt apprehendat sibi regnum armis, si opus fuerit. 10

In quo placeat sententia Victoria, in quo non satisfaciat.

Nauarrus vero in summa c. 25. num. 4. docet principes Christianos, qui habẽt inter se de aliquo regno, aut statu controuersiam, quæ de iure extingui non potest, quia neuter habet superiorem, neque armis finiri, quia vtriusque potentia, & arma æqualia sunt, debere causam suam in arbitros iudices remittere: quodsi nolint iudices arbitros eligere, nec pactis, & sententię eorum acquiescere, grauissime eos peccare propter detrimenta, quæ ob ipsorum discordiam, & bellum Christiana respublica patietur. Verum hic autor non definit, an peccet princeps contra alterum, quando habens sibi persuasum, tanquam probabilius, ius illius regni ad se pertinere, alteri principi bellum infert, vt illud regnum sibi acquirat, de quo præsens est difficultas: videtur tamen ex Nauarri, & Victoriæ doctrina colligi, posse vnumquemque principem rationes suæ causæ, & alterius examinare per se, & Doctores sui regni, & si iudicatum fuerit ab eis probabilius esse, ius ad illud regnum potius ad ipsum, quã ad alterum pertinere, posse pro se sententiam ferre, & ita armis, & vi regnum occupare, si alia via non possit. Hoc autem colligo ex eo, quod dicunt principem supremum a nemine posse iudicari, ex quo videtur sequi posse principem se ipsum iudicare, & pro se sententiam ferre, absque eo, quod alteri vllam iniuriam faciat. Nam quod ait Nauarrus, principes in arbitros iudices debere conuenire, intelligere videtur, ne respublica Christiana, interim, quod armis res definiri non potest, magnum detrimentum ab inimicis propter diuturna bella patiatur. Si autem posset controuersia armis definiri, quia iudicio non potest, cum nullus princeps ab alio iudicari possit, videtur sentire Nauar. nullam esse iniustitiam bellum inferre ad occupandum tale regnum, in quam sententiam recentiores aliqui ea solum ratione consentiunt, quia princeps, cum sit supremus, neque habeat superiorem, non debet alicuius alterius iudicio stare, ac proinde suam causam ipsemet iudicare debet: quare (inquiunt) si inuenerit per se, aut per Doctores sui regni, probabilius esse, ius ad tale regnum ad se pertinere, poterit pro se sententiam pronuntiare, atque pro exequutione illius, si opus fuerit, vti armis, & bellum alteri principi inferre, & ipsum debellare. 11

Sententia Nauarri.

In quo deficiat.

Conueniũt duo auctores dicti regẽ posse armis defendere, ius quod iudicat probabilius, sibi cõpetere.

Ratio.

Hæc tamen doctrina mihi nunquã placere potuit, imo vero semper existimaui nihil probabilitatis habere, nec in paruã reipublicæ Christianæ perniciem, & detrimentum fuisse, vt inferius patebit: quare quid in hac re sententiam, paucis aperiam. Primum quidem existimo, nullum principem supremum, in controuersia tantum probabili ex vtraque parte inter ipsum, & alium principem sibi non subditum, posse sententiam ferre, & eã armis, & bello exequutioni mandare. Dixi, *In controuersia tantum probabili*, nam, si ius ad regnum euidens sit pro aliquo principe supremo, apud omnes certum est, posse principem illum certiorem effectum de euidente iure, quod habet ad regnum bellum inferre alteri, si opus fuerit, vt tale regnum sibi acquirat. Ratio verò vtriusque manifesta est: primum quidem, quia, quando alter princeps supremus habet euidens ius ad regnum aliquod, & ab alio non

Non placet dicta sententia.

Princeps supremus, nõ põt, in cõtrouersia probabili sētẽtiã ferre, et executioni armis mãdare.

Ratio.

sinitur

finitur illud accipere, manifestam patitur ab eo iniuriam: ac proinde, cum non habeat alium superiorem, apud quem postulet iustam vindictam illius, per se ipsum poterit eam, aut imminentem armis propulsare,
12 aut illatam vlcisci: nam facta rerum diuisione, iure ipso naturali mansit penes supremos principes ius belli, quod in eo consistit, vt manifestam iniuriam sibi ab alio inferendam propulsare armis, aut illatam vindicare possint, quod sane apud omnes indubitatum est. Ratio vero, ob quam tale ius manserit penes supremos principes manifesta est, nam si tale ius penes ipsos non esset, apud nullum alium esse posset, cum nullus alius haberet in supremos principes iurisdictionem & potestatem: atqui sine remedio manere in hac vita contra iniurias illatas maximum esset incommodum, ergo ratio ipsa naturalis dictat, hãc potestatem penes ipsos principes manere. Porro tunc principem pati iniuriam, quando non finitur accipere regnum, ad quod ius euidens, & sine controuersia habet, nemo dubitauerit. Neque obstat, quod alij principes non habeant euidentiam talis iuris, nec putent tale ius suo aduersario competere, licet enim ob bonam fidem illorum sit iustum bellum ex vtraque parte, iustum tamen non est, vt qui habet ius euidens ad regnum, remedio careat ad habendum illud, aut recuperandum: aliud autem non est nisi bellum, quando alius princeps non finit regnum illud occupari. Hoc
13 autem intelligo, postquam rex aliquis sufficienter admonitus non finit alteri principi regnum occupare.

Efficax ratiocinatio. Deinde, si causa vtriusque principis litigiosa sit, & vtrinque probabilis, non posse vnum principem in alterum bellum mouere, etiam si ei videatur ius suum quod habet ad regnum probabilius, quã ius alterius, sic ostenditur. Omnis controuersia, quæ inter opiniones versatur circa ius aliquod, non potentia, & armis, sed iudicio dirimenda est; barbarorum enim mos videtur melius ius regnandi in potentiorib. armis constituere: adde etiam, quod bellum est actus iustitiæ punitiuæ infligentis pœnam, & punientis rebelles; nemo autem censeri debet dignus pœna, & rebellis si propter opinionem suam probabilem, qua credit ius aliquod ad regnum sibi cõpetere, non sinat alium principem propria sua auctoritate regnum illud occupare propter opinionem, quam, & ille habet probabilem de iure, quod etiam ipse putat ad regnum illud se habere, donec vtraque opinio collatis rationibus, & fundamentis legitime examinetur, & pro altera illarum sententia feratur: ergo ante tale examen vnus princeps non potest alterum debellare, cum ille non sit alicuius culpæ reus expectans examen vtriusque
14 opinionis, & fundamentorum, quę vterque pro se allegare potest, vt sententia feratur, & res declaretur.

Obiectio. Quodsi dicas, posse duos illos princeps gerere bellum iustum ex vtraque parte, quia quisq; ducitur opinione probabili, & putat ad se pertinere ius regni, hoc

Solutio differtur. est manifeste absurdum, vt inferius ostendemus. Porro autem non posse vnum principem examinare causam, & ferre sententiam, aut approbare opinionem suam vt meliorem, & ita rem declarare contra alterum, facile monstrari potest. Loquor autem quando, aut vterque princeps supremus est in suo regno, nec vllus illorum habet in alium iurisdictionem, & potestatem, & similiter cum vnus illorum supremus est, alter vero licet non sit supremus, non est tamen subditus regi, & principi, cum quod de regno contendit, sed alter: quoniam, vt vnus princeps legitime examinaret vtramque opinionem, & sententiam proferret, & ita ius declararet, & regnum sibi adiudicaret, debebat prius audire quæcumque alter princeps pro sua opinione, & iure allegaret: inaudita enim parte, suo tantum arbitrio, & diligentia rationes vtriusque partis examinare, & sententiam ferre barbarorum est. Quis autem illorũ deberet iura, & rationes suas coram altero allegare? certe, cum non sit maior ratio pro vno, quam pro altero, vnus coram altero, & contra deberet id mutuo efficere, & ita vnus contra alterum inuicem posse sententiam ferre; quis autem dicat, vnum principem debere coram altero suas rationes, & iura allegare, nisi, & sententię illius debeat parere? quis autem dicat vnum principem supremum alteri supremo debere obedire? sic enim, si contrarias sententias illi pronuntiarent, & vnus alteri parere deberet, magna esset confusio: quòd si vnus alteri non deberet parere, sed solum pro se sententiam ferre posset, & ad hoc solum alter rationes, & iura sua coram eo deberet allegare, vel si inaudita parte quisq; suam 15
opinionem, & alterius posset examinare, & iudicio suo rem decernere, sæpius accideret, vt vterque princeps prudenter, & secundum rationem pro se iudicaret, quia vnicuique sua opinio videretur probabilior tunc autem bellum esset iustum ex vtraque parte (siquidem postquam suam quisque causam, suamq; opinionẽ vt magis probabilem iudicasset, alteri bellum inferret) quod videtur absurdum: quia, vt iustum sit bellum ex vna parte, ex altera aliquo modo debet esse iniustitia, & culpa re ipsa aut saltem iure præsumpta, hic autem ex neutra parte esset iniustitia, nec culpa etiam præsumpta. Cum enim vnus non deberet parere alteri in sententia, sed per se suam causam iudicare, & hoc vterque scire deberet, quia per se notum esset, & vnus de altero scire etiam posset, eum duci opinione suo iudicio, & suorum Doctorum probabiliori, sequitur nullum illorum fore reum alicuius culpæ, si ipse sequens suam opinionẽ conaretur regnum illud adipisci, nec vnum de altero culpam iure præsumere posse. Tolleretur igitur ratio iusti belli quod in eo consistit, vt per iustitiam vindicatiuam puniatur, qui dignus est pęna, propter culpam reipsa commissam, aut iure saltem præsumptam. 16

Bellum ex vtraq; parte iustu an possit dari.

At dicat aliquis, Non repugnat esse iustum bellum ex vtraque parte, in quo nullus sit reus alicuius culpæ, vt ita controuersia opinionum probabilium ex vtraque parte armis definiatur. Verum quamuis Doctores concedant posse esse iustum bellum ex vtraq; parte, vt Franciscus Victoria in relectione citata num. 32. Couarruuias regul. *Peccatum*, 2. par. §. 10. num. 6. & Abulensis super Iosue c. 11. qua ratione ipse concedit bellum Iudæorum cõtra Amorrçeos, & alias gentes fuisse iustum ex vtraque parte; tamen nec prædicti Doctores, nec vllus hactenus ausus fuit concedere hoc iustum bellum ex vtraque parte, nisi ex accidenti nimirum ob ignorantiam inuincibilem alterius partis; quia vnus ignorat inuincibili ignorantia aliquid, quod alius certo nouit: qualis non censetur ignorantia, quæ accidit ex opinionum probabilium contrarietate. Gentes enim ignorabant, terram illam ex mandato Dei datam esse Iudæis a Deo, sub cuius potestate sunt omnia iura regnorum, id quod Iudæi recte nouerant.

Obiectio. *Solutio.* *Victoria. Couarruu. Abulensis.*

Quodsi alter princeps, qui bellum gerit, sciat alterum ignorare inuincibili ignorantia aliquid, debet ipsum certiorem efficere interim autem princeps, qui 17
nescit alterum in ignorantia versari, recte præsumit peccatum, & iniustitiam in eo, ratione cuius contra ipsum bellum moueat. Accidere autem potest, vt concessa a Deo alicui principi potestate occupandi regnũ aliquod, permaneat semper in ignorantia inuincibili princeps, qui possidet, quia non vult credere alteri nec videt signa sufficientia, vt ei credat. & Deus nihilominus concedat, vt occupet regnum illud, tunc autẽ erit etiam bellum iustum ex vtraque parte: sed qui vult occupare regnum auctoritate Dei non peccat, quia aut Deus concessit ius bellandi propter alia peccata alterius, aut etiam contra innocentem quia ipse est auctor vitæ, & mortis. At concedere iustum bellum ex vtraque parte, non ex aliqua ignorantia, vt diximus, sed per se consideratis rationibus, & fundamentis vtriusque partis, quod quidem inferatur ad dirimendam litem, & controuersiam opinionũ probabilium, inauditum est. Controuersia enim opinionum, iudi-

cio non armis postulat definiri: cumque, vt probatum est, iudiciũ vnius principis non sufficiat contra alium ad dirimendam litem, necessario sequitur, alicuius alterius iudicio desiniendum esse.

Reliquum est igitur, vt dicamus, cuius iudicio stare debeant principes, qui contrarias habent opiniones circa ius regni: atque in primis supponendum est in hac causa neque imperatorem, neque Pontificem habere ius sententiam ferendi, cui principes supremi parere debeant: quia secundum Theologorum communem sententiam, quam hic suppono, neuter habet in alios principes mere temporalem iurisdictionem, de qua hic disputamus: hoc supposito, ego quidem existimo in hac re esse distinguendum. Si enim supremus aliquis princeps habet causam probabilẽ solum, & litigiosam cum quocunque alio principe supremo seu non supremo, aut habet controuersiam, verbi causa,
28 super Marchionatu subdito alicui regno, aut super regno supremo, seu principatu null subdito imperio: si controuersia sit super Marchionatu subdito alicui regno, primum existimo, omnes litigatores, etiamsi sint principes supremi, debere stare iudicio regis supremi, sub cuius regno, & imperio marchionatus ille continetur, neq; posse alterum principem supremum

Prima pars sententiæ auctoris.

alterius regni, qui contendit de Marchionatu se eximere a iudicio illius, sub cuius regno, & ditione est Marchionatus, de quo est lis, & controuersia. Ratio vero est manifesta, quoniam licet alter princeps supremus alias ratione suæ dignitatis regiæ non sit subditus illi regi, sub cuius ditione est Marchionatus, tamen quia Marchionatus ille subditus est tali regi, & legibus regni illius gubernatur, causa, & ius ad illum legibus talis regni iudicari debet, & definiri: auctor autem illarum legum, qui illas legitime explicare potest, tãtum est rex illius regni: ergo alter rex stare debet iudicio huius. Hæc ratio probat, quemlibet alium siue subditum, siue nõ subditum regi, sub cuius ditione est Mar-
29 chionatus ille, debere iudicari a tali rege. Adde etiam, quod alias non subditus efficitur subditus ratione territori, de quo est controuersia: quia iustum non est, vt sine iudicio, & consensu regis, sub cuius ditione est territorium, alius occupet illud, cum semper territorium ipsum, & princeps quicumque ratione illius debeat subditus manere tali regi, sicut quondam reges Hispaniæ ratione Comitatus Flandriæ subditi erant regibus Galliæ.

Secunda pars sententiæ.

Deinde, si cõtrouersia sit de supremo aliquo regno, de cuius successione agitur, existimo omnes litigatores, siue sint principes supremi, siue alter sit supremus, alter non supremus, debere stare iudicio regni, nomine autem regni intelligo eos, qui mortuo principe ex electione ciuitatum habent ius gubernandi: & in nostra Hispania ita factum videmus tempore Sancti Vincentij Ordinis Dominicanorum in regno Aragoniç: contendentes enim, & litigatores omnes coacti sunt stare iudicio regni. Ratio vero est mani-

Ratio.

festa, quoniam ius illud successionis, quod in controuersia, & opinione positum est, definiri debet regula aliqua: regula autem non potest alia esse, quam leges ipsiusmet regni, de quo est controuersia: nemo autem legum illius interpres legitimus est, nisi regnum ipsum mortuo rege. Neque enim ad externos pertinere debet legitima interpretatio. ergo omnes litigatores stare debent iudicio ipsius regni.

Prima obseruatio.

Addo his omnibus; primum, quoties alter litigator in simili causa secundum rectam rationem suspectos habet iudices ordinarios, posse in arbitros iudices, qui omni careant suspicione, causæ suæ definitionem reuocare, & alterum litigatorem huic iustç petitioni de-
30 bere acquiescere. Nam idem ius, quod habet quæcumque priuata persona, nempe recusandi iudicium iudicis ordinarij sibi assignati, & postulandi alium iudicem, etiam habet quicumque princeps contendens de regno, aut principatu aliquo. Quod alter litigator huic petitioni non acquiesceret, manifestam irrogaret iniuriam, quam alter iure posset armis vindicare.

Secunda obseruatio.

Deinde obseruandum est, tunc censendum esse ius vnius regis contra alium litigiosum, & dignũ, quod iudicio, & non armis dirimatur, quoties iudicio iurisprudentum, in iure ipso vtrinque sunt probabiles rationes, quæ si essent inter priuatos principes, censeretur causa ita litigiosa, & difficilis, vt nullus litigatorum contra iustitiam manifeste litigare censeretur, si peteret contra alium id, de quo esset controuersia, & in hoc casu dictum est, debere principes non armis, sed iudicio, & sententia, non propria, sed alterius vt explicatum manet, causam suç controuersiç dirimere: nam cum manifestum, & euidens est ius alterius regis, non est cur expectet iudicium, & sententiam alicuius alterius.

De Medico in curationibus.

CAPVT IIII.



Superest, vt de Medico in curationibus pauca dicamus, quibus demõstremus, qualiter ipse debeat sequi opinionem, vt rectum habeat iudicium conscientiæ in curationibus. Difficultas autem proposita nunc est, sicut in superioribus, non quidem, an medico liceat in curationibus sequi opinionẽ probabilem, quæ affirmat posse ipsum tali, & tali modo, & medicamine curare: de hac enim varietate opinionum satis superque dictum a nobis est disputatione 62. sed existente varietate opinionum circa medicamenta ipsa, quam opinionem ipse debeat sequi, seu quod genus medicamenti, quod sub opinione medicorum est, debeat eligere, vt secura conscientia, & recto iudicio operetur.

Ratio difficultatis.

Sententia auctorum.

Angelus.

Siluester.

Innocẽtius.

21 In hac autem difficultate Doctores nostri aliqua etiam dixerunt. Angelus verbo, *Medicus*, in 2. Siluester ibidem q. 4. parte 1. & Innocentius in c. *Tua nos*, de homicidio docẽt, medicum peccare, si applicet medicamenta, de quibus dubitat, vtrum sint pro futura, an potius nocitura, eo quod in dubijs tutior sit tenenda pars: tutior autem videtur Deo, & omnipotentiæ ipsius relinquere ægrotum in periculo naturali constitutum, quam ipsum exponere nouo periculo medicamenti. Consentit etiam Nauarrus in c. *Si quis*, de pœnitentia d. 7. num. 58. vbi ait medicum peccare, qui tribuit vinum ægroto existimãs illud magis nociturum, quam pro futurum, quia eligit in dubio partem minus tutam: esse autem partem minus tutam patet, quia minus tutum videtur exponere ægrotum nouo periculo, quam relinquere in periculo naturali, quando certum ignoratur remedium: & quidem de dubijs sequenti disputatione dicemus eligendam semper esse partem magis tutam. Addit tamen Syluester, & Angelus, alio modo sentiendum esse, si medicus non sit dubius de effectu medicamenti, sed aliquibus rationibus in eam partem adducatur, vt credat po-
22 tius pro futurum, quam nociturum. Concordat etiam cum eis Cordub. lib. 3. q. 5. post 2. concl. cum ait, grauiter peccare medicos, qui applicant ægrotis incerta, & dubia medicamenta, vt periculum faciant, & vim illorum experiantur, vbi nulla ratio probabilis suppetit, qua credat medicus medicamentum illud prodesse posse.

Nauarrus.

Corduba.

Placet bene explicata.

Mihi autem hæc sententia sic explicata placet, nempe quando vere dubium est de effectu medicamenti, non licere vti illo, & tutiorem esse eligẽdam partem, vt sequenti disputatione de dubijs in vniuersum dicemus, tutioremque partem esse relinquere ægrotum sine medicamento, cum omnia dubia sunt, quam ipsi aliquod de quo dubitatur, an nocere possit, applicare. Cæterum si probabili opinione sua, vel aliorum medicorum

corum

eorum quis credat, medicamentū potius pro futurum, quam nociturum, nec aliud magis certū suppetat remedium, poterit illud adhibere, etiamsi in re possit esse aliquod periculum: nam cum aliud non suppetit medicamentum, & hoc secundum regulas artis, secundum aliquam probabilem opinionem creditur potius pro futurum, quam nociturum, videtur satisfieri præcepto charitatis, & iustitiæ, si medicus tali vtatur medicamento: nam in eo casu, vt recte docet Corduba quæst. illa 5. post 1. cōclusionem, audacter interficiendum est, vt admonet Galenus, ne ægrotus incuria medicorum moriatur. Cum enim prouidentia humana sciri non possit euidenter virtus medicamēti, satis prudenter videtur se gerere medicus, qui sciens ægrotum moriturum, si nullum ei adhibeatur medicamentum, adhibeat ei aliquod, quod quamuis non certo, probabiliter tamen scit, pro futurum, quamuis nocere fortassis possit: si vero sit aliud remedium citra opinionem magis certum, illud debet adhibere, & in hac re seruare debet medicus regulam, quam diximus disp. præcedente cap. 3. a ministro sacramentorum seruandam esse, vt non sequatur opinionem probabile duntaxat cum aliquo periculo in re, relicto eo, quod omnino certum est, & sine periculo: alioquin eum non satisfacturum præcepto, quo debet subuenire proximo.

25

Obseruandum.

Illud autem peculiare in medicorum opinionibus obseruandum est, nempe multo magis fidendum esse experimentis assiduis, quam theoricis, & philosophicis rationibus. Nam experimento edocti primi, & nobilissimi medici ceperunt in sua arte philosophari. Quare in delectu opinionum maxima ratio habenda est prudentis experientiæ: dico autem prudētem experientiam, quæ circunstantijs omnibus morbi, loci, & personæ, comparata est. Solent enim esse in rusticis quædam experientiæ casu tantum comparatæ, ex quibus eadem medicamenta varijs generibus morborum ipsi solēt applicare, quod maxime nociuum est, contingit enim, vt quibusdam morbis applicata proficiant, alijs vero maxime noceant.

An possit quis cum dubio iuris habere rectum conscientiæ iudicium.

DISPVT. LXV.

Cum dubia conscientia non licere operari minus tutam partem.

CAPVT I.

a



Quemadmodum apud omnes extra controuersiam est, peccare eum, qui contra iudicium conscientiæ singulare aliquid operatur, vt disp. 62. vidimus, ita etiam nemo dubitat, peccare eum, qui operatur non habens firmum, & determinatum conscientiæ iudicium, quo iudicet non esse malum, & peccatum id quod facit: sed potius dubitans, an sit peccatum, nihilominus illud operatur. Quare certum etiam est existente dubio conscientiæ, vtrum aliquid sit malum, an non, necessario esse eligendam tutiorem partem: ita docent Angelus verbum *Dubium*, num. 1. Adrianus quodl. 2. puncto 2. Nauarrus in cap. *Si quis*, de pœnitentia d. 7. num. 81. & sequentibus, & Corduba lib. 3 q. 5. nec vllus hactenus oppositum asseruit. Hanc sententiam probāt Adrianus, Nauarrus, & Corduba primo ex illo ad Romanos 14. *Quod non est ex fide, peccatum est.* Vbi per fidem intelligitur iudiciū conscientiæ rectum: sensus autem videtur esse, non tantum est peccatum id, quod est contra fidem, hoc est contra iudicium, quo creditur aliquid esse peccatum, sed etiam quod non procedit ex certo, & determinato iudicio, quo credatur illud licere, quod fit: qui autem habet conscientiam dubiam, non potest tali singulari iudicio credere illud sibi licere ergo operans cum conscientia dubia non potest ex fide operari. Probant secundo, quia qui amat periculum peribit in illo, qui autem operatur cum conscientia dubia amat, & exponit se periculo: ergo in illo peribit. Tertio, quia qui facit aliquid cum conscientia dubia, an sit contra voluntatem amici, facit contra legem amicitiæ, & plus videtur illum diligere cuius gratia id facit, quam amicum, de quo dubitat an illud ei placere possit: ergo qui facit aliquid cum dubio, an aliquid sit peccatū, ac proinde an illud sit contra Dei voluntatem, contra legem amicitiæ erga Deum facit, & plus videtur diligere illum, cuius gratia illud facit, quam Deum cōtra quem dubitat illud esse. Postremo tandem probari potest hac ratione. Quia cum bonum postulet ad sui constitutionem integram causam, malū consurgit ex singulari aliquo defectu, inter alia vero requisita ad bonitatem est cognitio ipsius bonitatis, quæ nisi sit determinata, non poterit esse sufficiēs causa bonitatis, quia non est integra, & perfecta cognitio illius: contra vero cum in dubio sit aliqua notitia malitiæ, illa sufficiet, vt imputetur ad culpam cum tali dubio operari, & partem non tutam eligere.

Angelus. *Adrianus.* *Nauarrus.* *Corduba.*

Rom 14. *Prima rō.*

2 *Secunda.*

Tertia.

Quarta.

Optime tamen admonet Corduba loco citato, neminem posse habere singulare iudicium conscientiæ rectum cum assensu determinato, si dubitet in vniuersum, vtrum illud sit malum, an non, quod vult facere, sicut disputatione 62. cap. 5. contra Caietanum, & Nauarrum notauimus. Quodsi ob aliquam circunstantiam in singulari determinato assensu iudicet quis hoc sibi non esse malum, non potest in vniuersum etiam idem cum eisdem circunstantijs non iudicare: nā qui fieri potest, vt idem intellectus in vniuersum dubitet, an aliquid sit malum, & simul existimet sibi non esse malum? quodsi contingere posset, vt quis dubius de aliqua re in vniuersum, an sit mala, determinato assensu crederet sibi nō esse malam, & peccatum absque vlla noua circunstantia, quæ a peccato videretur eum excusare, quod mea quidem sententia fieri nequaquam potest, inquit Corduba talem nō peccaturum ex eo, quod operaretur contra conscientiæ iudicium, sed quia tale iudicium temere, & absque vllo fundamento haberet.

Nō posse esse in singulari assensum cōscientiæ determinatū, si in vniuersali dubius sit de illo.

Cæterum, sicut accidere potest, vt quis per intrinseca principia colligens suam opinionem credat in vniuersum, aliquid esse peccatum, & contra hanc opinionem per extrinseca principia habeat singulare iudicium rationis, quo credat sibi non esse peccatū tunc illud efficere, vt disputationi 62. capite illo 5. ostensum est: eodem modo multo maiori ratione accidere potest, vt dubius de re aliqua in vniuersum considerans eam per intrinseca principia, habeat per extrinseca principia, nempe per auctoritatem aliquorum, determinatum assensum, & iudicium conscientiæ singulare, quo iudicet, sibi id non esse peccatum. Verum tunc etiam habebit per extrinseca principia non tantum assensum in singulari, sed etiam in vniuersum: & ita verum est, quod dixit Corduba, neminem posse habere determinatum assensum singularis iudicij, nisi etiam habeat eiusdem rei in vniuersum: id quod intelligen-

Dubius per intrinseca principia pōt esse determinatus p extrinseca.

intelligendum est per eademmet principia. Nam nihil obstat, quo minus per intrinseca principia aliquis sit dubius in vniuersum, & per extrinseca sit certus de singulari, quia non sunt eadem principia. Ex dictis igitur tanquam certissimum concludamus, neminem absque peccato posse operari aliquid, de quo omnino dubitat, sibi tunc esse peccatum, sed debere habere assensum, quo credat, tunc sibi illud peccatum non esse.

4 *Quid sit in intellectu habere dubium in aliqua re.* Huius vero rei gratia, & eorũ omnium, quę dicenda sunt, notandum est, quid sit intellectum hærere dubium in aliqua re. Potest autem aliquis intellectus dupliciter dubius esse de aliqua re: primum si vtramque partem contradictionis quis apprehendat, & rationibus adductis conetur cognoscere conuenientiam inter extrema in aliqua parte illius, & tamen in neutra illam inueniat: deinde ita, vt cum videat se non posse cognoscere conuenientiam in aliqua parte contradictionis, expresso iudicio intellectus affirmet incertum esse, vtrum res illa ita sit, an non. Et quod attinet ad materiam hæresis, & peccati cõtra fidem, multum quidem refert habere hoc iudicium reflexum, quo affirmet intellectus, rem illam dubiam esse, de quo modo non disputamus: tamen, quod ad præsens attinet

5 institutum, idem omnino est habere iudiciũ illud reflexum, quo credimus rem illam dubiam esse, & fortassis in re hanc partem esse veram, & alteram falsam, vel etiam contra, atque rationibus adductis ex vna parte, & alia, nec iudicare illud esse peccatum, nec iudicare non esse. Nam hæc iudicij suspensio eidem omnino periculo subest faciendi aliquid, quod peccatum est, cui subest dubitatio illa cum iudicio reflexo. Periculum autem hoc nascitur ex eo, quod rationes ex vna parte indicẽt esse peccatum, & ex alia etiam indicent non esse, nec intellectus inter has duas partes sciat discernere, cum vtraque pars se offert. Tum etiam operari cũ vno, aut altero dubio est operari sine sufficiente, & integra cognitione, vt opus non sit malum, & a culpa excusetur. Quare recentiores, qui putant necessariam esse expressam dubitationem per iudicium reflexum, vt dicatur homo operari cum dubia cõscientia, falluntur aperte. Quid enim refert ad defectum operationis iudicare rem illam incertam, & dubiam esse, aut sine vllo determinato assensu alterius partis, indicantibus rationibus aliquod periculum in ea actione, operari?

Refellitur opinione recentiorum.

Cum dubio iuris licitum esse operari minus tutam partem, aliqui recentiores autumant.

CAPVT II.



Q Vemadmodum diximus disputatione 4. posse esse varietatem opinionum circa hoc, vtrum aliquid sit peccatum, an non, & contrarias opiniones circa aliquid prius ex quo quodammodo pendet iudicare, vtrum sit peccatum illud facere, an non: ita etiam in præ-

6 *Status quæstionis.* senti dicendum est, posse esse dubitationem de hoc, vtrum aliquid sit peccatum, an non, & posse esse dubitationem circa aliquid prius, ex quo etiam nascitur dubitatio illa, vtrum aliquid sit peccatum, an non. De priori genere dubitationis in præced. cap. dictum est: restat, vt de posteriori dicamus. In posteriori autem modo dubitationis potest occurrere duplex dubium, alterum: quod vocant dubium iuris, hoc est, vtrum sit lex aliqua lata, an non: alterum dubium facti, verbi causa, vtrum quis occiderit alium, an non. In hac autem disputatione de dubio iuris nobis differendum est, nõ quidem quod peculiarem exigeret disputationem, cum eadem sit ratio dubij iuris, & facti, vt inferius videbimus, sed quod recentiores aliqui peculiarem existimauerint esse rationem, quos oportet prius conuincere.

7 *Prima opinio dicit non oportere semper in dubio iuris tutiorem partẽ eligere.* Recentiores igitur nonnulli docent primum, non oportere semper in dubio iuris tutiorem partem eligere. Adhibent autem exemplum primo, cum quis habens tenue beneficium dubitat, an debeat recitare horas canonicas: in quo casu putant propter hoc dubiũ, quod ipsi vocant dubium iuris, neminem obligari ad recitandum. Secundo, cum quis dubitat, an in iure sit statuta irregularitas, non debet se irregularem reputare, & in hoc dubio tutiorem partem eligere: quia, vt definitur in cap. *Is qui* de sententia excommunicationis in 6. nisi irregularitas fuerit in iure expressa, non censetur incurri. Tertio adhibent exemplum in voto, quod vocant legem particularem, quam sibi quisque imponit: nam si quis dubitet, an emiserit aliquod votum, non debet censere se obligatum ad implendum illud, & eligendum tutiorem partem, vt docuit Sotus lib. 7. de iustitia. q. 3. art. 2. hoc autem de voto non alia ratione cõfirmant, quam quia dubitatio de voto emisso est dubitatio iuris, dubitatio autem iuris non semper obligat, vt tutiorem partem eligamus. Adde etiam quod, vt ait Sotus, sicut in dubijs melior est conditio possidentis, melior etiam est conditio eius, qui dubitat, an emiserit votum, quia adhuc possidet suam libertatem.

Primũ fundamentum. Præcipua vero argumenta, quibus hi recentiores probant in dubijs iuris non esse semper eligendam tutiorem partem, sunt duo. Alterum, quod in secundo exemplo allatum est, nempe neminem censendum esse irregularem, etiã si dubitetur, an fuerit lex aliqua condemnans ipsum pro tali facto pœna irregularitatis, vt videtur definitum in cap. *Is qui* de sententia excommunicationis in 7. statuitur enim ibi, vt nemo irregularis censeatur, nisi expresse in iure statutum sit. Alterũ vero est, quia si in dubijs iuris tutior esset pars eligenda, etiam dubia lex adduci deberet, & allegari pro alicuius causæ decisione, vt in ea causa ratione dubiæ legis tutior pars eligenda definiretur. Cæterum 8
cum prædicti Doctores dicãt, in dubijs iuris non semper esse tutiorem partem eligendam, in quo innuere videntur aliquãdo debere eligi partem tutiorem, non definiunt vniuersim, quando in dubijs iuris tutior sit pars eligenda, quando vero non. Neque ego ideo, qua ratione id explicari, aut definiri queat.

In dubio iuris, & voti; tutiorem partem esse eligendam.

CAPVT III.



E Go vero non solum existimo absq; controuersia esse debere, quoties dubitatur, vtrum sit lex aliqua, an non, & solum agitur de periculo peccandi, eligendam esse partem tutiorem, in qua peccatum esse non possit: sed etiam quando dubium est, vtrum votum fuerit emissum, an non, & sane in priori casu, quando dubium est, vtrum lex lata fuerit, seu extet, an non, nullum hactenus ex scriptoribus Scholasticis inueni, qui oppositum asserat. Dixi autem quãdo in dubio illo solum agitur de periculo peccandi: nam si præterea adsint etiam aliæ circunstantiæ, vt in materia iustitiæ, & in alijs, alia erit, ratio, sicut inferius videbimus.

Secũda sententia verior proponitur.

Nullũ esse discrimẽ inter dubiũ facti, & iuris. Atque in primis ego certe non video, quodnam sit discrimen inter dubium facti, quo quis dubitat, an occiderit, ex quo fieret, vt celebrare non posset, & inter dubium iuris, ex quo etiam fieret, vt peccatum esset, si opera-

si operaretur. In dubio autem facti, vt homicidij, omnes tutiorem debent partem eligere, vt inferius ostendemus: & in illo casu de dubio homicidij habemus definitionem Pontificis expressam: ergo in dubio iuris eadem ratio debet esse.

9 Vnde autem dignosci debeat dubiũ de lege lata, aut abrogata, arbitrio prudentis relinquitur. Quod vero aliqui dicũt in dubio de homicidio tutiorem partem esse eligendã, quia ita statuit Pontifex, manifeste falsum est: nam Pontifex locis inferius allegandis non pcipit nouiter, vt tutior pars eligatur, sed potius supponens regulam illam tanquam veram, nempe in dubijs tutiorem esse partem eligendam, colligit ex ea in eo casu cẽsendum esse irregularem eum, qui dubitat, an occiderit. Præterea, si posset aliquis in dubio de emissione voti non seruare votum, posset similiter in dubio de contracto matrimonio legitimo petere debitum, quod est absurdũ, vt disp. seq. cap. 2. videbimus: eadem enim videtur ratio. Respondent aliqui discrimen esse; nam ille, qui dubitat, an contraxerit matrimonium legitimum, habet legem certam de non accedendo nisi ad suam, qui autem dubitat se cõtraxisse legitime matrimonium, non scit illam esse suam, & ita ab obseruatione legis certæ non liberatur propter dubium matrimonij. In dubio autẽ de emissione voti non supponitur votum certum, & ita non debet obseruari, neque affert obligationem. Responsum tamẽ inane est, nam lex certa, quæ supponitur in dubio matrimonij est negatiua non accedendi ad alienã, ergo si hoc ipso, quod dubitat aliquis hanc mulierẽ esse alienam, & non propriam, non potest ad illam accedere, non alia ratione, nisi quia exponit se periculo faciendi id, quod vetitum est; eadem ratione, si dubitat, an emiserit votum, nõ potest transgredi illud propter simile periculum, quia hoc ipso supponit certam legẽ negatiuam de non trãsgrediendo votum, quando votum fuit de non faciendo aliquo opere, & supponit legem affirmatiuam de obseruando voto, quando illud emissum est de faciendo opere. Vtrobique enim dubitatur de facto, nempe de contracto legitime matrimonio, & de emisso voto, & supponitur certa lex, vt probatum est.

Qui dubitat an occiderit cẽsendus est irregularis.

Euasio.

10

Refellitur.

Porro in dubio iuris, & facti esse eandem rationem manifestum est: nam tota causa, ob quam in dubio facti eligi dẽt pas tutior, ea est, ne forte fiat illud, quod reuera malum, & peccatum est, idem autem periculũ est in dubio iuris, ergo in eo etiam tutior pars est eligenda. Adde etiam, quod opposita sententia non assignat, nec assignare potest sufficientem regulam ad cognoscendum, quando in dubio iuris sit eligẽda tutior pars, & quando talis obligatio non sit: de dubio autem voti emissi, quod nõ est dicendum dubium iuris, sed facti, inferius in hoc eodem capite dicemus: prius tamen ostendamus, quam infirma sint fundamenta oppositæ sententiæ pro hac parte.

11

Primum de eo, qui habens tenue beneficium dubitat, vtrum debeat recitare horas canonicas, an non, nõ solum nihil probat, sed etiam absurdam continet doctrinam. Nam quis neget, eum, qui dubitat vtrum debeat recitare, an non, peccare moraliter, si non deposito tali dubio omittat horas: cum hoc enim dubio non potest non habere consciẽtiam etiam dubiam. Adde, quod tale dubium non tam est, an sit ius obligans ad recitandum, sed an ius, quod cæteros obligat ad recitandum, ipsum etiam obliget propter tenue beneficium, in quo casu maior videtur obligatio eligendi tutiorem partem, cum certum sit esse ius aliquod obligans beneficiarios, & dubitatio sit, an tales beneficiarij excipiantur.

Ostenditur primũ exẽplũ nullius esse momenti.

Secundum et fundamentum infirmum est, nã cum dubium est, an in tali casu sit in iure statuta irregularitas, quis vnquam dubitauit partẽ tutiorem eligendam esse? Quod vero statuitur in capite *Is qui* de sententia excõicationis in 6. lõge diuersum est, quam aduersarij existimarunt: ibi. n. non statuitur, vt in dubio iuris de irregularitate nemo existimet se irregularem, sed tantum decernitur, vt quoties in iure non sit expressa talis pœna per similitudinem rationis non deducatur ex simili casu. Hoc autem ita intelligendum est, vt si facto sufficienti examine, in iure non inueniatur expressa, non censeatur vllo modo imposita talis pœna; at vero antequam fiat examen in iure, & quis dubitet, an sit suo delicto imposita pęna irregularitatis, tunc esse tutiorem partem eligendã, & in hoc casu caput illud non loqui, quis non videat? Tertium fundamentum erat de dubio circa votum, vtrum fuerit emissum, an non, quod quam parum habeat momenti statim videbimus.

Secundum exẽplũ infirmũ est.

12 Quod vero adducebatur pro eadem sentẽtia de dubia lege, quæ non potest allegari in iudicio ad definitionem causæ, allegari autem posset, si in dubio legis tutior esset pars eligenda, intelligendũ aliqui putant, non quando dubium est circa intellectum legis, sed quando variæ sunt opiniones de intellectu illius. Vt enim docet Marcus Burgensis in procemio legũ Tauri, lex multis modis intellecta ad decisionem causæ citari non debet, quod ego satis non intelligo, cum sæpius, vbi est varietas opinionum de sensu alicuius legis, plurimum valeat apud iudices probabilior interpretatio: quando autem est varietas opinionum, non est necesse se qui partem tutiorem. Præterea quamuis in dubio circa intellectum legis quisque priuatus debeat eligere partem tutiorem, tamen si dubium esset apud omnes de sensu legis, tunc pro nihilo habenda esset lex, cum nullus sensus de ipsa constaret, & ita intelligi posset prædicta doctrina.

Dubia lex an allegari possit in iudicio.

13 Ceterum, quod spectat ad dubium de voto emisso, ego quidem primum non video, cur debeat vocari dubium iuris, cum re vera dubium hoc primarie sit circa factum: quamuis ex ipso deinde dubium iuris oriatur: nempe vtrum ille, qui dubitat de emissione voti, teneatur obligatione seruandi votum, an non; sicut in quocunque etiam dubio facti contingit, ex cuius definitione pendet, vtrum aliquid liceat, an non. Et quamuis dubium esset iuris, vt aduersarij volunt, tutior esset pars eligenda, sicut supra probatum est. Deinde, quod ait Sotus, neminem obligari ad obseruandum votũ, quod dubitat, an fuerit a se emissum, quia melior est conditio possidentis: verum non est, quia præterquam quod regula illa iurijs, *In dubijs melior est conditio possidentis*, solum obtinet locum in causa iustitiæ, quando inter aliquos est dubium de iure ad aliquam rem, & alter habet possessionem, si alicuius esset momenti in re posita, probaret etiam neminẽ dubium de homicidio a se facto debere tutiorẽ partem eligere, nec tanquam irregularem abstinere a ministerio altaris: quia etiam in hoc casu eodem prorsus modo dici posset melior conditio ipsius tanquam possidentis. Vt enim ille, qui dubitat, an votum emiserit, existimare posset, meliorem esse conditionem suam, quasi possidentis libertatem suam, ne existimaret eã esse adstrictam obligatione, quæ ex voto oriri solet, ita etiam, qui dubitat de homicidio a se facto, existimare posset meliorem esse suam conditionem tanquam possidentis libertatem suam, & immunitatem a vinculo irregularitatis, quod ex tali facto oriri solet aut assignent, si placet, discrimen aliquod inter hæc duo. Adde etiam, quod si prædicta regula, *In dubijs melior est conditio possidentis* aliquid probaret in dubio voti, probaret etiam in omni dubio, & ita corrueret alia regula, quæ dicit, in dubijs tutiorem partem esse eligendam. Porro, quod diximus de dubio in casu homicidij, de omni etiam dubio facti videtur dicendum: constat autem in dubio homicidij tutiorem esse partem eligendam, vt sequente disputatione videbimus, & in iure expressum est.

Dubiũ de voto emisso, non est dubium iuris.

Dubius de voto emisso obligatur ad votum.

14 Qui vero priorem opinionem defendunt, ita obijciunt. Accidere potest, vt votum, de quo dubitatur, sit de eleemosyna, & pecunia eroganda, tunc autem sicut inter duos homines contendentes de re aliqua in dubio

Obiectio. Solutio.

dubio melior est conditio possidentis, ita erit in hoc casu melior conditio eius, qui dubitat, an votum emiserit, cum adhuc pecuniam possideat. Cæterum, quis non videat, illum, qui dubitat, an vouerit elargiri pecuniam, non contendere cum proximo, cui forsan dare pecuniam, promiserat Deo, sed cum ipso Deo, cui promissio ex virtute religionis facta est: comparatione autem cum Deo facta non potest dici melior conditio eius, qui dubitat, vtrum votum emiserit, an non, & adhuc possidet pecuniam: quia possessio rei, si aliquid in dubio iuuet, solum iuuat contra eum, qui ex iustitia cum altero de reipsa contendit: ille autem, qui de voto dubitat, non contendit cum Deo ex iustitia de re illa. Quare illud quod adduci solet de debito incerto, cui non debemus ex præcepto satisfacere solutione certa, quia melior est conditio possidentis, in præsenti difficultate nihil omnino valet, quoniam illud in materia solum iustitiæ locum habet propter rationem, quam dicemus disputatione sequente, cap. 7. quæ non habet locum in alijs materijs; alioquin in omni dubio liceret eligere partem minus tutam, propter maius ius, quod haberet ille, qui dubitat, eo quod possideret suam libertatem, quod est absurdum. Adde, quod licet in hoc casu aliquid iuuaret possessio, tamen in reliquis dubijs de votis emissis in alijs materijs regula illa, *Melior est conditio possidentis*, locum habere non posset. Restat igitur, vt multo verior opinio sit, eum, qui dubitat vtrum emiserit, an non, in tali dubio debere tutiorem partem eligere, & implere votum, sicut expresse docuerunt Angelus verbo *votum*. 3. numero 12. & Corduba in summa quæst. 147. qui alios Doctores non tam fideliter, quam oporteret, citat pro sua sententia.

Obiectio de debito incerto.

Solutio.

33

An in dubio facti tutior pars sit eligenda.

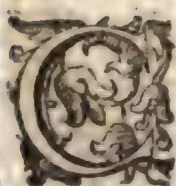
DISPVT. LXVI.

De dubio facti in vniuersum.

CAPVT I.

1

Explicatur regula illa in dubijs tutior pars est eligenda.



Irca dubium facti, ex quo oriri solet obligatio iuris aut naturalis, aut diuini, variæ sunt regulæ iuris optima ratiocinatione collectæ: de quibus sigillatim tractare decreui. Et quamuis omnes de dubio facti intelligantur, tamen in varijs materijs locum habent. Est autem magis communis, & vniuersalis regula illa, *In dubijs tutior pars est eligenda*, quæ in vniuersum seruari debet, nisi in casibus, quos inferius notabimus. Porro tutior pars illa censenda est, in qua aut nullum peccatum esse potest, aut propter vitandum maius, minus eligitur, cum necessarium esset in alterutrum illorum incidere. Regula hæc expresse traditur in cap. *Ad audientiam*, & cap. *Significasti* 1. & 2. de homicidio, & in cap. *Iuuenis* de sponsalibus, vbi in dubio homicidij præcipitur abstinendum a ministerio altaris propter suspicionem, aut dubium irregularitatis. Reddit rationem Pontifex, *cum in dubijs tutior pars sit eligenda*. Ex Doctoribus autem eandem sententiam, & regulam probarunt Syluester verbo *dubium*, quæst. 4. & *homicidium*, 3. quæst. 1. regula 1. Nauarrus in cap. *Si quis* de pœnitentia disputatione 7. an. 35. vsque ad 42. & in summa capit. 27. numero 279. & numero 284. Armilla verbo *dubitatio* numero 2. & 3. Angelus verbo *dubium*, numero 1. & 2. Adrianus quodlibeto 2. puncto 2. Couarruuias in Clementina *Si furiosus* de homicidio in initio numero 3. Ratio vero est manifesta: nam qui dubitat de facto aliquo, quo posito necessario oreretur obligatio iuris naturalis, aut positiui, necessario dubitare debet, vtrum illud sit peccatum, an non: cum hoc autem dubio conscientiæ non potest quis recte operari, nisi partem tutiorem sequatur, vt superiori disputatione capit. primo ostensum est. Ergo cum tali dubio facti tutior pars est eligenda. Quomodo vero cum hoc dubio facti in materia iustitiæ nihilominus suppetat aliqua ratio, ob quam non debeamus sequi partem tutiorem, inferius videbimus, vbi etiam constabit, non posse similem rationem in quacunque alia materia subesse.

Syluester. Nauarrus. Armilla. Angelus. Adrianus. Couarruuias.

Cæterum Hostiensis, & Panormitanus in capit. *Ad audientiam* de homicidio, quos sequitur Angelus, Armilla, & Syluester, existimant, quamuis in foro conscientiæ debeat quis in dubio censeri irregularis ad hunc effectum, vt abstineat a ministerio altaris, tamen in foro exteriori non esse damnandum irregularitatis, iuxta illam regulam iuris *cum sunt* de regulis iuris in 6. in qua dicitur, *Cum sunt partium iura obscura, reo fauendum est potius, quam actori*: ex qua sequitur, quando dubium est de homicidio, reum non esse iudicandum irregularem, imo vero hanc existimant esse opinionem Innocentij in cap. illud *Ad audientiam*.

2 *Opinio quorundam.*

Recte tamen Nauarrus loco citato hanc sententiam refellit, eo quod forum interius & exterius nunquam sunt diuersa, nisi quando aliqua peculiaris ratio vrget: in hoc autem casu nullam esse manifestum est. Hæc autem doctrina tunc habet locum absque vlla exceptione, quoties forum exterius in præsumptione non fundatur; nam cognita veritate in idem omnino vtrumque forum semper consentit: si ergo forum exterius plane videat rem esse dubiam, cur non debet idem iudicare, quod iudicat de eodem dubio forum interius? Præterea, vt recte obseruauit idem Nauarrus, casus illius capitis *Ad audientiam* delatus iam erat ad forum externum, dicitur enim, *Ad audientiam Apostolatus nostri peruenit*, nihilominus ibi præcipitur in dubijs tutiorem partem eligendam esse, ergo etiam in exteriori foro hæc regula seruanda est. Addit præterea Nauarrus, Innocentium in illud caput nihil omnino contra hanc sententiam docuisse. Solum enim dixit, neminem censendum esse irregularem, quoties casus irregularitatis non est expressus in iure, vt docuit in c. *Is qui*, de sententia excommunicationis in 6. vbi decernitur, eum, qui in Ecclesia polluta celebrauit, non esse censendum irregularem, cum talis casus in iure non sit expressus. Hoc autem merito definitum est, ne in materia odiosa, qualis est materia pœnæ infligendæ ex vno casu ad alium per similitudinem ipsæ pœnæ extendantur. Et hoc sensu intelligenda est illa regula iuris, *Odia sunt restringenda, fauores conuenit ampliari*. At vero inter forum interius, & externum nullum assignauit

Refellitur

3

4

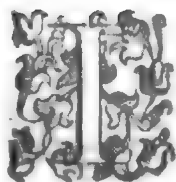
assignauit Innocentius discrimen in hoc, vt regula illa *In dubijs tutior pars est eligenda*, in vno foro obseruetur, in alio vero non item.

Soluitur fundamentum alterius opinionis. Neque vero hæc doctrina, & regula de eligenda in dubio parte tutiori, aduersatur alteri regulæ superius allatæ, *Cum partium iura sunt obscura, fauendum est potius reo, quam alteri.* Ex qua etiam colligitur, neminē esse in dubio condemnandum, est enim duplex genus pœnæ, alterum quod consistit in passione aliqua absque vllo præcepto, vt quod quis spolietur beneficio, aut pecunia mulctetur: & talis pœna in dubio non potest infligi: nam pœnam ordinariam, quæ imposita est certo, & determinato delicto, non debet pati ille, de quo certo non constat, tale commisisse delictū,
5 sed pœnam aliquam extraordinariam pro qualitate dubij. *Explicatur regula illa cu partium iura sunt obscura fauendum est potius reo.* Alterum genus pœnæ est, quod annexum habet præceptum abstinendi a certo genere officij, & operis, qualis est pœna irregularitatis, quæ arcet delinquentem a ministerio altaris, ita, vt si ministret, cōmittat peccatum: & hoc genus pœnæ incurritur, etsi certo non constet de delicto, sed dubiū sit de illo, quia ex dubio talis facti sequitur dubium, an sit tale præceptum; & in hoc casu solum locum habet illud de tutiori parte: in priori autem genere pœnæ non est tutior pars, & minus tuta respectu eius, cui imposita est aut infligenda. Imo & in hoc maximum discrimen est in ipso foro exteriori, vt quamuis in casu dubio homicidij nemo sit spoliandus beneficio, vel puniēdus alia pœna ordinaria iuris, quæ sit pura pœna; tamen eo genere pœnæ, quod positum est in præcepto, & interdicto aliquo, tutior semper pars ob rationem dictam sit eligenda.

In dubio de impedimēto matrimonij quid sentiant Adrianus, Ricardus, Scotus, & Paludanus.

CAPVT II.

6 *Status difficultatis.*



INter alia dubia facti frequens est dubium de impedimento matrimonij. Dubitari enim solet interdum, an prior maritus mortuus sit, qui antea mortuus credebatur, & propter mortem ipsius secundum contractū est matrimonium cū relicta ab eo. Præterea dubium incidere solet de alijs impedimentis, quæ si extarent, matrimonium contractum nullū esset. Accidere igitur interdum solet, vt coniuges incipiant dubitare, an verum fuerit inter eos contractū matrimonium, quia incipiunt dubitare de impedimēto aliquo: cumque regula vniuersalis statuta sit in dubijs tutiorem partem esse eligendam, videre oportet, quid in tali dubio coniugi dubitanti agendum sit, & quæ sit pars tutior, quam ipse eligere debet in actu coniugali: ex hoc enim dubio videtur statim oriri dubium circa operationem, verum sit peccatum, an non.

Definitio Pontificis. Et sane si Doctores recte cōsiderassent definitionem Pontificum in c. *Dominus*, de secundis nuptijs, & in c. *Inquisitionis*, de sententia excōmunicationis, non fuissent in tot opiniones diuisi: ibi enim expresse definitur, quoties aliquis cōiux ex probabili credulitate dubitat de morte prioris coniugis, aut de alio simili impedimento, quo matrimoniū redderetur nullum, debere reddere debitum coniugale alteri coniugi petenti bona fide, sed ab eo non posse illud exigere. quæ sane definitio summam continet iustitiam, & æquitatē, vt inferius videbimus. In præsente tamen difficultate, & circa hanc Pontificum definitionem Scholastici nostri varie admodum senserunt.

Prima sententia. Primo quidem Adrianus in 4. q. 2. de sponsalibus. §. *Hic oportet*, & quodlib. illo 2. in 2. puncto ad 2. argumentum, censet in cap. illo, *Dominus*, sermonem esse solum de foro exteriori, in interiori autem non esse licitum coniugi dubitanti de impedimēto, & firmitate matrimonij, petere debitum, nec reddere: eo quod vtroque modo nempe petendo, & reddendo faceret contra conscientiam dubiam, quod nullo modo licet. 7
Aut fortassis (inquit Adrianus) caput illud *Dominus* intelligendū est, quoties dubium tale est, vt sola coniugis petitione deponi possit, tunc enim coniux certior effectus de matrimonio debet reddere debitum alteri petenti. Atque eodem modo forsitan intelligendam esse existimauit definitionem illius capitis *Inquisitionis*. Neutra tamen interpretatio, quam adhibet Adrianus, vllo fundamento probabilitatis nititur. *Reijcitur.* Et prior quidem, nempe Pontificem loqui de foro tantum exteriori, his rationibus manifeste confutatur.

Primo, quia in eo capite *Dominus* sermo est de dubio, quod conscientiam pulsat, ibi ergo a pontifice definitio postulata fuit non ad componendas lites in foro exteriori, sed ad conscientiæ securitatem in foro interiori. Secundo in eodem capite dicitur, quod si dubium leue est, deponatur consilio pastoris, si autem dubium leue non est, quod ibi Pontifex discretum appellat, qui dubitat, reddat debitum petenti, sed ipse non petat. Cum igitur pontifex definiat, vt dubium examinetur a pastore, & arbitrio eius, si fieri potest, deponatur, sin minus reddat, sed non petat ille, qui dubitat, plane loquitur ad sedandos conscientiæ scrupulos in foro interiori. Tertio vt optime obseruauit Nauarrus in capite *Si quis*, de pœnitentia distinct. 7. num. 92. Lucius 3. in illo capite *Dominus* non scribit ad iudices fori exterioris, sed ad Christianos, qui erant in captiuitate Sarracenorum: ergo non voluit definire id, quod judices in foro exteriori obseruare, sed id, quod coniuges pro suæ conscientiæ tranquillitate facere oportebat. *Nauarrus*

8 Posterior quoque interpretatio, nempe caput illud fortasse loqui de tali dubio, quod sola petitione alterius coniugis deponi potest, non minus facile refellitur. Primum, quia ex eo solum, quod alter coniux petebat debitum, nulla potest suppetere ratio, vt dubium de impedimento matrimonij aliunde conceptū tam facile deponatur. Quomodo enim constare potest adhuc probabiliter, nullum fuisse impedimentū, vel priorem coniugem mortuum fuisse, vt ita tollatur dubium de matrimonio præsenti, ex eo quod alter coniux debitum petat? Ex hoc tamen non contendimus inferre, non posse haberi ex sola petitione rectum, & determinatū iudicium conscientiæ ad reddendum petenti; sed solum probare volumus ex sola petitione non posse tolli dubiū facti de firmitate matrimonij nihilominus rectum, & determinatum conscientiæ iudicium haberi posse ad reddendum debitū permanente adhuc dubio facti, & adhoc sufficientia esse principia practica, vt inferius cap. 4. deducemus. Deinde, si petitione sola alterius coniugis sufficienter deponitur dubium facti, efficitur, coniugem, qui antea dubitabat, & petente altero iam non dubitat, non tantum debere reddere, sed etiam posse petere: id quod ingenue fatetur Adrianus: hoc autem est contra expressam definitionem Pontificis in eo capite: dicit enim petenti reddendum esse debitum, sed ab eo non posse exigi.

Similem interpretationem sequuti prius videntur Ricardus distinctione 27. articulo 1. quæstione 4. & Scotus in quarta distinctione 30. quæstione vnica ad secundum dubium: docent enim, cum vnus dolo contraxit matrimonium, alter autem bona fide, & recta intentione si ille, qui dolose contraxit, dicat se dolo contraxisse, & alter credat, nec reddere posse, nec petere, ne se exponat periculo incontinentiæ: nec etiam posse negare debitum, ne se exponat periculo mulitiæ, atque ita ne maneat perplexus, debere deponere dubium, quia non debet credere alteri dicenti se dolose contraxisse. Verum sicut friuolum est, & contra definitionem textus, asserere cum Adriano posse alterū coniugem deponere dubiū sola pe- 9 *Secunda sententia. Ricard. Scotus.* *Refellitur.*

petitione alterius coniugis, vt hactenus ostensum est, eodem modo friuolum, & contra ipsam definitionem est posse alterum coniugem deponere dubium absque vllo alio fundamento, quam quod non debet credere coniugi dicenti se dolorose contraxisse, ne si credat, perplexus maneat. Primum quidem, quia tales possunt esse coniecturæ, vt alter coniux non possit non saltem dubitare; neque enim ex voluntate nostra absque vlla alia coniectura, aut signo pendet credere, aut non credere dicenti, vt 2.2. q. 1. art. 5. vberius probabitur. Deinde etiamsi coniux dubius maneret ex testimonio alterius, nihilominus perplexus non maneret, sed iuxta apertam definitionem text. quam inferius optima ratione confirmabimus, reddere deberet petenti, sed petere non posset. Adde, quod quamuis in casu prædicto, quo dubium tantum posset oriri ex testimonio alterius côiugis, posset alter eo modo, quo dicunt Ricardus, & Scotus a dubio liberari; tamé cum aliunde posset mille modis dubium oriri, eadem rediret posset difficultas, nempe quid faciendum esset coniugi dubitanti de firmitate matrimonij; perplexū autem eum debere manere non est dicendum, cum sit contra manifestam pontificis definitionem.

10 Paludanus vero in 4. dist. 36 q. 2. ar. 3. refert vt probabilem opinionem, quæ affirmat in casu prædicto coniugem dubium, nec reddere posse, nec petere propter dubiam conscientiam, antequam ei præcipiatur; cumque Ecclesia iam præceperit in capitibus citatis, vt reddat, & nō petat, iam deinceps ita facere debere, vt obediat. Hæc tamen sententia nihil omnino probabilitatis habet. Nam, vt optime obseruauit Corduba, & nos inferius c. 9. ostendemus propter præceptū præpositi, solum quia præceptum est, fieri non licet id, quod, antequam præciperetur, fieri licitum non erat, nisi tale sit præpositi præceptum, vt prius præceptum abrogare possit. Quare cum ante præceptum Ecclesiæ iure naturali non posset aliquis dubia conscientia operari, nō poterit etiam post tale præceptū. Cumque ex dubio facti circa firmitatem matrimonij, necessario oriatur dubia côscientia, sufficiens nō erit tale præceptum, vt secura conscientia quis operetur:

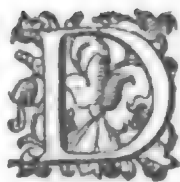
11 qua ratione in eodem capite, *Inquisitionis*, præcipitur, vt qui certus est de impedimento matrimonij, nullo modo reddat, nec petat, etiamsi sententia excommunicationis compellatur: quando vero ex præcepto superioris, aliquid facimus, de quo antea dubitabamus, vtrum liceret, an non, solum fieri debet, si suppetit aliqua ratio, vel per propria, vel per extrinseca principia, nempe ex auctoritate superioris, quæ sufficiat ad deponendam dubium: definitio autem textus procedit perseuerante adhuc dubio, quo casu superior non posset præcipere id, quod dubium est: alioquin & Ecclesia præcipere posset, vel alius superior, vt dubius de matrimonij firmitate non solum reddat, sed etiam petat aliquando. Adde, quod textus ille non imponit humanum præceptum, sed definit quid ex natura rei tali dubio perseuerante fieri debeat.

Tertia sententia. Paludan.

Corduba.

Duæ sententiæ Soti de eadem re.

CAPVT III.



Difficultas proposita vsque adeo male torsit Dominicum Sotum, vt nō solum vno modo, sed duobus etiam conatus sit eam dissoluere. Respondet igitur primū in 4. d. 27. quæst. 1. ar. 3. & 4. lib. de iustitia, & iure quęstio. 5. art. 4. definitionem prædicti capitis *Inquisitionis*, obseruandam esse in foro interiori, ita, vt qui dubius est ante sufficiêtem diligentiam, & examen, vt a dubio liberetur, reddere debeat, sed

12 petere non possit, adhibito vero sufficiente examine, etiamsi dubius maneat coniux, possit reddere, & petere. Atque hoc præterea verum arbitratur, si vterq; coniux eodem modo dubius maneat, alioquin dicendum esset, etiam in casu, quo vterque dubius est, vtrumque circa culpam ab vsu matrimonij debere abstinere: quod ei videtur admodum difficile. Probat vero primo suam sententiam lib. 1. lo 4. de iustitia quia ex quo quis debitam adhibuit diligentiam, vt inuestigaret impedimentum matrimonij, & nihil certi inuenit, iam non debet amplius dubitare, ac proinde non tantum reddere, sed etiam petere potest. Hæc autem ratio eodem modo videtur locum obtinere, si vterque coniux dubius sit, & debitam adhibeat diligentiam. Secundo probat in distinctione illa 27 quia cum in eo casu coniux dubius de firmitate matrimonij, sit in possessione illius, non debet ab eius vsu cessare: hæc etiam ratio locum habet, quando vterque dubius est. Tertio, quia alioquin sequeretur, neminem posse ad secundum matrimonium transire, nisi moraliter certus sit de morte prioris congiugis quod videtur difficile.

Prima Soti sententia.

Hanc sentētiam iure optimo impugnat Corduba, lib. 3. quæstione 8. & sane, re bene inspecta, non tantum est contra rationem manifestam, sed etiam contra ipsam Pontificis definitionem in prædicto capite. Primo quidem, quia si possessio nemini in dubio suffragatur, vt vtatur matrimonio imo antequam adhibeat diligentiam; suffragari etiam nō poterit, quacumque diligentia adhibita, si adhuc dubiū ipsum permanet. Nam si possessio potest examen suffragatur ea ratione, quia nemo debet in dubio possessione seipsum priuare, eodē modo dubium ante examen suffragaretur, quia etiā ante examen nemo debet se iure possessionis exuere. Secūdo falsum est, & contra definitionem capitis, adhibito sufficiente examine, iā amplius de firmitate matrimonij dubitandum non esse. Primū quidem falsum, nā si post examē nulla suppetat ratio, vt accidere potest, ob quam aliquis credat, nullum fuisse impedimentum ad côtrahendum, sed eædem rationes dubitandi, quæ antea erant, permaneāt, imo etiam, vt fieri solet, vrgentiores oriantur, cur post examen non dubitabit prudenter, qui ante examen dubitabat?

Corduba eam impugnat.

13 Præterea est contra definitionem Pontificis, nam in eo capite, *Inquisitionis* data opera dicitur, si sit leuis dubitatio, deponendam esse iudicio pastoris, *Si tamen credulitas probabilis est*, quasi dicat, quæ consilio pastoris deponi non possit, coniux dubius de matrimonio reddat, sed non petat. Loquitur ergo Pontifex de dubio, quod adhibito consilio prudenti deponi non potuit. Et in cap. *Dominus*, dicitur, neminem posse ad secundas nuptias trāsire, donec certus sit de morte prioris coniugis, subdit autem hæc verba. *Si vero aliquis, vel aliqua, id hactenus non obseruauit, & de morte prioris coniugis adhuc sibi existimat dubitandum, reddat, sed non petat.* Vbi particula *adhuc* denotat perseuerantiam dubij post examen. Tertio manifeste falsum est, quod docuit Sotus in tertia ratione, posse aliquem transire ad secundas nuptias, etiamsi certo ipsi non constet post examen nullum esse impedimentum, cum in eo capite *Dominus* oppositum expresse definiatur. Et clarius, in cap. *In præsentia*, de sponsalibus, vbi aperte dicitur, eum, qui post adhibitam diligentiam adhuc dubitat de morte coniugis, non posse ad secundas nuptias transire.

14 Quocirca idem Sotus male contentus de hac sua opinione, quoad attinet ad certitudinem necessariam, vt quis transire possit ad secundas nuptias & petere aut reddere debitum suo coniugi; [illegible] philosophatur in 4. d. 37. q. 1. [illegible] circa hanc [illegible] primum, nullū posse [illegible] ad secundas nuptias, quam diu dubius fuerit de morte [illegible] coniugis, [illegible] nuptias reddi certum [illegible], [illegible] autem referre longitudinem temporis ad habendam certitudinem, si aliæ non sint [illegible], vt definitur in dicto capite *In præsentia*, de sponsalibus. Deinde docet, eū, qui mala fide contraxit dubius de impedimento, quamdiu

Secunda eiusdem sententia.

dubius

dubius manet etiam post inquisitionem debere reddere debitum alteri coniugi petenti, sed non posse petere. Et in hoc casu tantum intelligi vult definitionem in capite *Dominus*, cuius supra meminimus. Postremo addit, eum, qui bona fide contraxit, postea tamen facto examine adhuc dubitat, reddere debere, & petere posse debitum. Et hoc modo temperat priorē opinionem. Cum qua moderatione eam sequitur frater a Veracruce in speculo coniugiorum 3. par. art. 18.

Prima ratio pro hac sententia. Veracrux.

Probat autem eam primū hac ratione, Sicut ille qui cœpit bona fide rem possidere, si postea incipiat dubitare, an res illa sit alterius, non debet a possessione cessare; si autem mala fide cœpit rem possidere, nihil ei suffragatur possessio; ita etiam ei, qui matrimoniū bona fide cōtraxit, non debet nocere dubitatio, quam incipit habere, vt non possit vti matrimonio, & possessione illius frui, non tantum reddendo, sed etiam petendo debitum.

15 *Nullius est momenti.* Verum hæc ratio, si alicuius momenti est, solum probat, propter tale dubium, quod incipit post matrimonium contractum bona fide nō debere coniugem dubium cessare a possessione matrimonij, quod nos etiam ingenue fatemur. Neque enim debet talis coniux ab alio propter dubium separari, quod est possessione priuari: at prædictum argumentum certe non probat, coniugem dubium posse vti matrimonio, & possessione illius, quod quidem consistit non solum in reddendo, sed etiam in petendo debitum, de quo nunc est controuersia.

Secunda ratio. Deinde eandem sententiam probat idem Frater a Veracruce, quia cum dicitur nō esse licitum operari cum dubia conscientia, intelligēdum est, non de dubio speculatiuo, sed de practico. Nam cum determinato iudicio practico singulari licitum est operari, etiamsi dubium sit speculatiuum in vniuersum. Et hac ratione explicat cap. illud *Inquisitionis*, & cetera iura citata, quæ dicunt coniugem dubium de impedimēto matrimonij debere reddere debitum, non autem petere, vt solum locum habeat eorum definitio, quando dubium solum est practicum, non autem si sit speculatiuum. Adhibet præterea aliā interpretationem, vt intelligatur solum, quando quis
16 bona fide contraxit, incipit tamen postea dubitare, vt hic nondum facta inquisitione, ad deponendum dubium, in dubio debeat reddere, sed non possit petere, facta autem inquisitione possit reddere, & petere.

Hæc tamē ratio manifeste aduersatur capitibus citatis: primum quia vt supra admonuimus, in eis nulla habita cōsideratione de dubio ante inquisitionem, aut post illam, decernitur reddendum esse debitum petenti, sed petere illud licitum non esse. Deinde falsum est, prædicta iura solum loqui de dubio practico non de speculatiuo: tum quia in eis agitur de dubio circa mortem prioris coniugis, aut circa impedimentum, hoc autem dubium non est practicum, sed omnino in speculatione positum; quis hoc negetur? tū etiam quia, si de dubio practico iura loquerentur, dubius cōiux non tantum non posset petere, sed etiam nec reddere: & ita male decernerent iura citata debitum esse reddendum: quare omnibus recte examinatis, ego non video, quo fundamento probabilitatis prædicta sententia Soti nitatur.

In dubio de impedimento matrimonij verior sententia.

CAPVT IIII.

Verior sententia proponitur.

COmmunis, & verior sentētia est, iura citata prædictam regulam, aut definitionem in omni casu seruandam tradidisse, nempe coniugem, qui dubitat de firmitate matrimonij, petenti bona fide reddere debere, sed non posse ab eo petere, siue bona fide, siue mala fide cum ipso dubio contraxerit, siue dubius sit ante inquisitionem, siue post inquisitionem dubius permaneat. Quam sententiam sic ab- 17
solute tradunt Paludanus in 4. distinctione 36. q. 2. artic. 3. Antoninus 3. p. tit. 1. cap. 9. Angelus verbo *Matrimonium* 3. impedimento 18. numero 4. Syluester verbo *Matrimonium* 6. quæst. 8. Armilla verbo *Matrimonium* numero 45. cæterique Summistæ, Ioannes Medina Cod. de restitutione quæstione 17. Nauarrus in capite *Siquis autem*, de pœnitentia distinctione 7. numero 101. & in summa cap. 27. numero 288. Couarruuias 2. p. de matrimonio cap. 7. §. 2. num. 7. Corduba lib. 3. q. 8. & recentiores aliqui in artic. 5. huius quæstionis: difficile tamen est efficaci, & propria ratione eam confirmare. Referam igitur aliorum rationes, easque obiter examinabo, antequam efficaciorem in medio adducam.

Paludan. Antoninus Angelus. Syluester. Armilla. Ioan. Med. Nauarrus. Couarru.

Prima ratio per extrinseca principia ex definitione Ecclesiæ.

In primis autem certum est, Ecclesiæ definitionem in hac parte recte intellectam sufficere, vt permanente dubio saltem per extrinseca principia, si alia non suppetant, rectum conscientiæ iudicium haberi possit. Est autem notandum discrimen inter definitionem Ecclesiæ, & præceptum præpositi, quod definitio Ecclesiæ talem fidem facit, vt contra dubium illud speculatiuum rectum conscientiæ iudicium formari possit: præceptum autem præpositi vt capite 9. videbimus, ex seipso id non potest efficere nisi alia ad sint.

Ratio Nauar.

Cæterum in hac difficultate non desunt rationes ex proprijs principijs ipsius rei petitæ. Prima ratio est Nauarri loco citato numero 102. in hunc modum. Ille, qui dubitat de impedimento coniugij, credere potest illum esse proprium suum coniugem ad vnum effectum, licet non possit credere ad alium, nempe ad reddendum debitum, non tamen ad petendum; sic autem non operabitur cum dubia conscientia: posse autem credere ad vnum effectum, & non ad alium, probat ipse numero 112. hoc modo, quia in petendo est 18
periculum peccandi, in non petendo nullum est periculum, ergo non potest credere, vt petat. Præterea in non reddendo est periculum iniuriæ contra ius matrimonij, ergo ad hunc effectum vt reddat, potest credere: constat igitur ad vnum effectum posse dubium deponi, & coniugem posse credere validum esse matrimonium, ad alium vero effectum non posse id credere.

Non placet

Hæc tamen ratio mihi non probatur: primo, quia vt coniux antea dubius sana conscientia reddat debitum, non opus est credere validum esse matrimonium, & dubium de firmitate illius deponere, sed perseuerante dubio de facto ipso rectum conscientiæ iudicium habere potest vt reddat debitum, sicut expresse definitur in capitibus allegatis. Neque enim ibi præcipitur, vt credat ad reddendum debitum, sed vt reddat, etiamsi adhuc dubitet. Secundo quia non est in potestate coniugis credere validum esse matrimonium ad vnum effectum, & non ad alium; nam si rationes aliquæ persuadent illud fuisse matrimonium, illæ sunt de facto ipso, ac proinde speculatiuæ: cumque matrimonium ipsum vnum, & idem omnino sit, si semel credatur validum fuisse, credetur ad omnem effectum; non enim est vnum matrimonium ad vnum effectum, & aliud matrimonium ad alium effectum. Tertio periculum esse in non reddendo, non est sufficiens ratio, vt coniux credat validum fuisse matrimonium ad hunc effectum; sed tantum vt credat in eo casu oportere debitum reddere; nam hæc ratio pratica est, non speculatiua; ratio autem, quæ debet persuadere validum fuisse matrimonium, speculatiua debet esse, cum versari debeat circa factum ipsum. Adde etiam, quod ratio Nauarri sufficiens non est ad probandum debitum esse redden- 19
dum in dubio: quod enim ait, periculum esse iniustitiæ, si non reddatur, non satis videtur, siquidem etiam in reddendo est periculum luxuriæ: quocirca alia ratione explicandum est, cur in periculo ex vtraque

que parte potius eligere debeat coniux reddere, quam non reddere.

Secunda ratio, qua prædicta sententia confirmari videtur, est Ioan. Med. loco citato in hunc modum. Quamuis maius peccatum sit fornicari, quam negare debitum coniugi, & ille, qui reddit, exponat se periculo fornicationis, qui vero non reddit, exponat se periculo iniustitiæ, quod minus peccatum est; tamen quia vrgentiores rationes sunt, quæ suadent, vt reddat, reddere debet. Rationes autem, quæ id suadent, sumptæ sunt partim ex alijs damnis, quę sequerētur, si coniux negaret debitum petenti, nempe ex damno mortis corporalis, aut discordiæ inter ipsos coniuges

20 partim etiam desumptę sunt ex possessione matrimonij, quæ plurimum iuuat, vt reddatur debitum.

Non probatur.

Verum hæc ratio Medinæ mihi non probatur: primum, quia iura ita absolute loquuntur, vt intelligenda sint cessante quocunque alio periculo, quod quidem ex accidenti contingere potest. Loquitur enim de eo, quod considerata natura talis dubij fieri debet. Adde, quod semel, aut iterum negare debitum, præcipue si maritus neget, non potest esse sufficiens causa discordiarum, aut mortis, & nihilominus semper debet maritus reddere debitum, cum petitur. Deinde, si hæc pericula alicuius essent momenti ad reddendū, essent etiam ad exigendum, & petendum; quod nullus concedet. Quod vero affert Medina de possessione, optime probaret, si magis explicaretur, & nō supponeret id, quod falsum est, nempe maius peccatum esse fornicationem, quam negare debitum coniugalę coniugi petenti.

Vera ratio & ex proprijs ducta principijs a Couar.

Tertiam igitur rationem, & meo iudicio optimā, & ex proprijs ipsius rei principijs ductam, indicat Couarruuias loco allegato. Innititur autem regulæ supra a nobis sæpius repetitæ, *In dubijs tutior est pars eligenda*. Ex duabus autem partibus ea tutior censeri debet, aut in qua nullum potest esse peccatum, & hac ratione tutius est non petere, quam petere debitum,

21 aut ea, in qua minus esset, quam in opposita, quando necessarium est alterā eligere ex illis duabus, in quibus est peccatum. Nam quoties duo mala ita occurrunt, vt necesse sit alterum eligere, illud sane eligendum est, quod alias minus esset: in quo principio conuenit etiam Dominicus Sotus tractatu de tegendo secreto memb. 3. quæst. 2. & Sepulueda in dialogo de ratione dicendi testimonium cap. 9. & expresse traditur in cap. *Duo mala*, dist. 13. quod est Concilij Toletani 8. & in cap. *Neruus testiculorum*. eadem distinctione, quod est Gregorij Magni lib. 32. moralium capite 18.

Sotus. Sepulueda. Conc. Tole. Gre. Mag.

Et ratio manifesta id confirmat: nam cum in nullo casu concedi debeat, aliquem necessario esse perplexum, vt non possit aliquam partem sine peccato eligere, & ex duobus malis, si alterum necessario eligendum est, maior sit ratio, vt eligatur id, quod minus est; sequitur, illud sine peccato eligi posse, & quod alias absolutę consideratum ex se malum esset, tunc non esse peccatum; ac proinde eam partem esse tutiorem, si eligatur, occurrente alio maiori malo. Ex hoc autem principio ita colligit. Ex duobus minus est eligendum, atqui in dubio matrimonij reddere est minus malum, quam non reddere, ergo in dubio potius reddendum est debitum, quam negandum. Porro autem minus malum esse reddere in dubio, quam negare, ex eo probatur, quia reddendo solum se exponit coniux dubius periculo incontinentiæ contra castitatem, nō reddendo autem exponit se periculo iniustitiæ contra ius matrimonij, quod maius est: peccatum enim iniustitiæ multo maius est, quam peccatum luxuriæ, quanto maior est virtus iustitiæ, quam temperantiæ, sub qua castitas continetur. Deceptus enim manifeste est Ioannes Medina, cum dixit, peccatum

Formatur ratiocinatio.

22 luxuriæ maius esse quam iniustitiæ, vt enim docet Sanctus Thomas infra quæst. 72. art. 4. ex oppositione peccatorum cum virtute sumenda est grauitas peccatorum: nemo autem dubitat multo excellentiorem esse virtutem iustitiæ, quæ nos refert ad alium, quam temperantiæ, quæ nos ordinat ad nosmetipsos, vt docet Sanctus Doctor secunda secundę quæst. 58. art. 12. immo etiam virtus iustitiæ nobilior est ceteris omnibus virtutibus excepta religione. Neque huic obstat, quod peccata contra castitatem magis turpia hominibus videantur, ex hoc enim non sumitur grauitas malitiæ, quæ est contra rationem. Addit etiam Couarruuias, maius esse peccatum non reddere propter præceptum Ecclesiæ, quod impositum est coniugi dubitanti, vt reddat. Verum hæc ratio nihil habet momenti, nam Ecclesia hoc suo pręcepto nihil aliud pręcipit, quam id, quod iure naturali coniux dubius de matrimonio debeat facere. Etenim si alias in dubio non deberet id facere, nulla ratione id præcipere posset Ecclesia, cum periculo incontinentiæ.

Couarruuiæ ratiocinatio non est vniuersalis.

Cæterum prædicta ratio Couarruuiæ, licet optima sit ad probandum in dubio de matrimonio, ratione impedimenti consanguinitatis, aut alicuius criminis reddendum esse debitum, tamen non videtur sufficere ad probandum, reddendum esse debitum in dubio, quando dubium est circa impedimentum proueniens ex priori matrimonio: quia dubitatur, vtrum prior coniux viuat, an non. Nam, si recte philosophemur, ex prædicta regula, *Ex duobus malis minus est eligēdum*, 23
existente dubio de morte prioris coniugis, potius esset negandum, quam reddendum debitum: quia in non reddendo exponitur coniux periculo iniustitiæ contra ius matrimonij secundi: in reddendo autem exponitur duplici periculo, tum incontinentiæ, & luxuriæ contra castitatem, tum etiam iniustitiæ contra primum matrimonium, nempe adulterij, cognoscendo alterum, quam priorem coniugem.

Obseruandum.

Quare, vt in prædicto fundamento persistamus, quod meo iudicio firmissimum, & vnicum in hac præsente difficultate est; obseruare etiam debemus, in hoc casu peculiari de dubio circa mortem prioris coniugis, magni momenti esse possessionem, ratione cuius causa posterioris matrimonij multo maior, & potior est, vt ita sit maius malum non reddere petenti, qui est in possessione secundi matrimonij, quam exponere se periculo incontinentiæ, & adulterij contra primum matrimonium. Non quia peccatum non reddendi sit contra plures, & maiores virtutes, nam tantum est contra iustitiam, sed quia conditio possidentis multo fortior est, tantæque efficacitatis, & virtutis, vt nulla sit iniuria contra prius matrimonium, in dubio reddere debitum petenti: quare ex hac parte multo fortius manet ius secundi matrimonij, quam primi,

Deductio ratio, & extenditur.

& ex alia parte maior est obligatio iustitiæ, ex iure matrimonij, quam castitatis, ergo tutior pars est reddere petenti, quam negarę. 24
Porro autem iura prędicta loqui non tantum quando dubium est de matrimonio propter occultum impedimentum consanguinitatis, aut criminis, sed etiam propter primum matrimonium, quia adhuc de vita primi coniugis dubitatur, perspicuum est ex cap. *Dominus*, allegato, vbi in dubio de morte prioris pręcipitur, vt coniux dubius reddat petenti, sed ab eo non petat debitum.

Obiectio.

Cæterum adhuc manere videtur difficultas contra prædictam rationem: quia si dubium est de impedimento consanguinitatis, videtur coniux se exponere duplici periculo si reddat, nempe duplicis peccati alterius contra castitatem, quod est fornicationis, alterius contra consanguineam, quod est peccatum incestus. At vero in non reddendo exponit se periculo tantum iniustitiæ, duo autē peccata illa magis ponderare debent, quam vnū.

Solutio.

Respondetur, adhuc maius esse periculum in non reddendo ratione possessionis, sicut diximus in casu præcedenti. Nā possessio matrimonij bona fide maioris momenti est, vt fiat iniuria coniugi petenti in non reddendo, quam dubium consanguinitatis, vt fiat iniuria sanguini reddendo. Cum igitur periculum vnius iniuriæ omnino tollatur per possessionē, in qua est ius quoddam quęsitū per matrimonium,

trimonium, restat, vt ex alia parte periculum incontinentiæ non impediat, quia censetur multo minus, quam periculum iniustitiæ: inter duas vero alias partes, nempe petere debitum, vel non petere, satis constat tutiorem partem esse nõ petere, quia in hoc non potest esse aliquod peccatum, in petendo autem potest esse, & ita optima ratione constat definitio prædicta iuris.

Oppositiones contra prædictam doctrinam.

CAPVT V.

25 *Obiectio ex motu quodã Pij V.*



Vnt tamen quædam contra hanc nostram doctrinam, quæ aliqua indigent explicatione. Primo quidem definitio Pij V. in quodam motu proprio pro Indijs nouæ Hispaniæ concesso, quem refert Frater à Veracruce loco citato: fuit enim propositum Pontifici, multos ex gentilitate ad fidem conuersos manere cum vltima vxore, quia inuenire non possent primam, etiamsi certi non essent de morte primæ vxoris: concessit autem Pontifex, vt relictis alijs, cum vltima illa permanerent, quæ conuersa esset ad fidem. Hoc autem non videtur alia ratione definitum nisi quia adhibita sufficienti diligẽtia, inueniri non poterat prima vxor, ac proinde iuxta doctrinam Soti, si adhibita sufficienti diligentia deponi non poterat dubium, liberum esset reddere, & petere. Respondeo longe alia ratione hoc fuisse definitum, & concessum, vt mox explicabitur: & quidem si ita definitum esset, vt argumentum contendit, non tantum illi, qui bona fide contraxerunt, possent reddere, & petere, quando adhibito sufficiente examine, & diligentia, non potuit dubium definiri; sed etiam illi, qui mala fide contraxerunt, possent eodem modo reddere, & petere; quod hactenus nullus ausus est dicere: etenim infideles illi, cum omnibus alijs vxoribus præter primam mala fide contraxerunt. Pontifex igitur alia ratione id

26 concessit: nam iuxta definitionem capitis *Gaudemus*, de diuortijs, quoties alter coniugum manens in infidelitate, altero ad fidem conuerso, non vult habitare simul, aut non vult habitare sine contumelia creatoris, potest conuersus ad fidem dissoluere matrimoniũ contrahendo, aut manendo cum alia vxore. Quam sententiam colligit ibidem pontifex ex Apostolo, & quia iure præsumebatur, vxores illas, quæ ab Indis inueniri non poterant, nolle habitare cum coniugibus ad fidem conuersis, aut non sine contumelia creatoris habitare velle, ideo Pontifex iudicauit, posse dissolui primum matrimonium, & ita conuersum ad fidem posse manere cum vxore alia.

Obiectio ex capite, Ex conquæstione. Secundo, ijs, quæ diximus, obstare videtur definitio Pontificis in capite *Ex conquæstione*, de restitutione spoliatorum, vbi sine præiudicio aliarum opinionum definit Innocen. iij. eo casu, quo agitur de impedimẽto matrimonij, & quæstio est, an restitutio fieri debeat ante probationem, si probationes statim non afferantur, debere fieri restitutionem ad habitationem, & ad thorum; si vero afferantur statim probationes, fieri debere solum ad habitationem, non autem ad thorũ, propter periculum incestus, aut fornicationis. Cum igitur etiam in dubio restitutio fieri debeat, quando non statim afferuntur probationes, non videtur obstare dubium, quod habetur de impedimento matrimonij, quo minus petatur debitũ. Alioquin necessarium videbatur concedere solum restitutionem ad habitationem, non ad thorum.

Solutio. Respondeo, cõcessionẽ, & definitionem Innoc. iij. forum inniti præsumptioni, & ita respicere solum fo-

27 rum exterius: quia si allegetur impedimentũ, & non afferantur probationes, iure optimo præsumere debet iu

de x, nullum esse impedimentum, sed malitiose illud obiectum fuisse: nihilominus si alter coniux sciat impedimentum, etiamsi nõ statim afferantur probationes, potius dẽt sustinere sñiam excommunicationis, quam reddere debitũ. Quod aũt dicitur in d.c. *Litteras*, coniugem reddere posse, qñ impedimẽtum est tñ ex iure positiuo, refertur tantum vt opinio quorundam antiquorum, vt recte notauit Ioan. Med. Cod. de resti- *Io. Med.*
tutione quæst. 19. §. *Sed cum eorum*, quam sequutus fuerat Magister in 4. dist. 38. cap. vlt. & Hugo de S. Victo- *Magister.*
re in 3. tomo lib. 2. de sacramentis par. 11. c. 6. oppositũ *Hug. de S. Victore.*
autem definitur in cap. *Inquisitionis*, de sñia excõmunicationis: vbi præcipitur scienti impedimentũ matrimonij, qualecunq; illud sit, vt potius sustineat sententiam excõicationis, q̃ã debitum reddat. Vt enim optime notauit Palud. in 4. dist. 36. q. 2. art. 2. num. 15. *Palud.*
& 16. quando præcipitur, vt coniux reddat debitum, Ecclesiæ intentio non est dispensare in impedimẽto, si aliquod est suæ potestati subiectum; sed quia præsumit, nullum esse impedimentum, ideo præcipit, vt debitum reddatur: quare, si re ipsa fuerit, eius intentionis non erit, illud præcipere. Adde etiam, quod interdum iudex inferior præcipit, vt coniux debitum red- 28
dat, eadem ductus præsumptione; cũ tamen ipse ẽt si vellet nõ posset dispẽsare, & tollere tale impedimẽtũ.

Tertio, nostræ doctrinæ obesse videtur hæc ratio. *Obiectio ex*
Cum quis contrahit ignoranter cum serua, postea ta- *contracto*
men incipit dubitare de seruitute eius, ac proinde de *matrimonio cũ serua.*
ipso ẽt matrimonio, põt quidẽ reddere debitum, imò etiam petere, si velit denuo in matrimonium consentire, quia in potestate eius est cum serua scienter contrahere, & ita firmum efficere matrimonium; at vero non possumus ipsum obligare ad reddendum debitũ si petatur. Nam vel ille redderet animo fornicario, & hoc non liceret; vel redderet animo maritali, & ad hoc nullo vinculo teneri potest; sic enim ratum haberet matrimonium, quod prius ignorans contraxit, ad quod nulla ratione obligandus est. Qua ratione nonnulli doctores adducti senserunt, non posse huiusmodi coniugem obligari ad reddendum debitum. Ita docuerunt S. Tho. in 4. d. 36. in expositione tex. Bonauẽ- *S. Thom.*
tura ibidem dub. 1. circa textum, Ricar. ar. 2 q. 1. Palu- *S. Bonauẽ.*
danus q. 2. art. 2. post 4. conclusionem Supplementũ *Ricard.*
Gab. q. 1. art. 3. dub. 1. Adrianus in 2. illo quodlib. pun- *Palud.*
cto 2. Ioan. Med. Cod. de restitutione q. 19. §. *Sed tum* *Supp. Gab.*
eorum bona venia, Sotus de tegendo secreto memb. 3. *Adrianus.*
quæst. 2. Couarruuias 2. par. de matrimonio ca. 7. §. 2. *Io. Med.*
num vlt. Quocirca iuxta horum Doctorum senten- *Sotus.*
tiam non est vniuersalis regula illa assignata in præ- *Couarru.*
dictis capitibus, vt coniux dubius de matrimonio reddere debeat & non petere: sed intelligi debet nisi inde aliquod nouum detrimentũ sequatur coniugi reddenti, vt in hoc casu.

Nihilominus ego censeo cum Corduba in libro 3. *Solutio.*
quæst. 8. corollario 1. & Glossa in capite *Proposuit*, de *Corduba.*
coniugio seruorum, & in capite *Cuius rei causa* 29. q. *Glossa.*
2. coniugem dubium de impedimento seruitutis debere reddere debitum, sed non petere, vt ita vniuersa- 29
lis sit regula assignata in prædictis capitibus. Cui sententiæ necessario fauere debent Magister, & Hugo lo- *Magister.*
cis allegatis, quandoquidem asserunt coniuges pare- *Hugo.*
re debere Ecclesiæ præcepto reddendo debitũ, etiamsi impedimentum sit manifestum. Eidem sententiæ consensit Hostiensis, quem referunt Paludanus, & *Hostiensis.*
Medina, in d. c. *Proposuit* de coniugio seruorum. Ratio vero mea quidem sententia efficax est. Nam si coniux dubius de conditione seruili alterius reddere potest alteri debitum absq; vllo suæ libertatis detrimento, reddere debet; ideo enim solum excusari posset à reddendo debitum, quia aliquo modo iuri suæ libertatis reddendo noceret, vt doctores superius commemorati notarunt, & eorum ratio manifeste indicat: at qui coniux dubius de impedimento seruitutis alterius coniugis nihil sibi nocere potest, etiamsi animo coniugali reddat debitũ petenti: ergo reddere debet.

Porro autem coniugem dubium reddendo debitum
sibi non nocere probatur: quia quamuis accedat ani-
mo coniugali, non eo ipso habet ratum, & approbat
matrimonium, quod cum serua ignorans contraxit,
neque denuo contrahere vult: sed accedit eo tantum
animo, vt reddat id, ad quod obligatur in dubio matri-
30 monij, ne forte iniuriam irroget alteri coniugi. Hoc
autem maxime confirmat id, quod doctores memora-
ti pro opposita sententia docent, si dubium leue sit
posse coniugem dubium, & debere reddere debitum,
non animo ratum habendi matrimonium, sed tantum
Notandũ.
reddendi id, quod fortasse debitum est. Si ergo id po-
test coniux dubius efficere in dubio leui, cur etiam in
graui efficere id ipsum non poterit absque vllo suę li-
bertatis detrimento? Hac eadem ratione, qui vouit
ante annos pubertatis, & ex eo quod iuste credit se
constrictum vinculo voti, illud obseruat, non habet
ratum votum, quod prius emisit, neque denuo illud
emittit; id quod maxime notandum est, vt dicamus,
an postea irritari possit elapso tempore ætatis pupilla
Occiditur obiectioni.
ris. Quod vero Sotus adducit ex capite *Si quis ingenuum*
29.q.2. vt suam opinionem confirmet, nullius mo-
menti est, ibi enim solum decernitur ingenuum, & li-
berum, qui con serua contraxit, & postea nouit serui-
tutem, non obligari ad manendum cum serua: nos au
tem loquimur in casu, quo tantum dubium est, de ser-
uitute.

Corollaria prædictæ doctrinæ.

CAPVT VI.

Primũ corollarium quãdo vterque coniux est dubius.


Vperest, vt huius doctrinæ eluci-
dandæ gratia, quædam corollaria
obseruatione digna adijciamus.
Primũ est, quoties vterq; coniux
dubius est de impedimento, vel
vtrique notum est dubium non
esse obseruandum definitionem
illius capitis *Inquisitionis* de sen-
tentia excommunicationis, & capituli *Dominus* de se-
cundis nuptijs. In hoc enim casu nullus coniux ius
habet petendi debitum, quandoquidem in eisdem ca-
pitibus definitur, vt dubius coniux non petat nõ qui-
dem alia ratione, nisi quia iuste petere non potest; er-
31 go si vterque dubius sit, vterque etiam ius amittit pe
tendi. Quocirca qui sic dubitanti, & petenti negat
debitum, nullam facit iniuriam, ac proinde negare de-
bet. Si enim redderet, exponeret se periculo incon-
tinentiæ, & tamen negando, nulli se periculo expo-
nit, vt patet ex dictis. Eadem ratione recte admonuit
Syluester.
Syluester verbo *Matrimonium* 4.q.2. contra Scot. &
Ric. aliquando vnum coniugem debere credere alte-
ri dicenti se non contraxisse vere matrimonium: hoc
autem nec vniuersim obseruandum, nec testimonium
alterius coniugis pro sola voluntate absque alio fun-
damento semper reijciendum est: tales enim aliquan
do possunt esse rationes vnius, vt alter ei credere de-
beat.

Secundo contra Sotum in 4.distinct.37.articulo vl-
timo, notandum est eum etiam, qui contraxit a princi-
pio mala fide aliquam habens suspicionem de impe-
dimento, perseuerante dubio eandem regulam tradi-
tam in prædictis capitibus seruare debere, vt reddat
petenti, sed non petat. Sotus autem ea ratione ductus
existimauit, eum, nec reddere, nec petere posse, quia
possessio acquisita mala fide, nemini fauet. Verum, vt
supra dixi, sententia Soti est expresse contra definitio-
nem capitis, *Inquisitioni*, de sententia excommunica-
tionis: ibi enim decernitur, vt talis etiam qui dubius
de impedimento contraxit, reddat, sed non petat. Nec
obstat ratio Soti, nam quamuis possessio suscepta ma
la fide, ei, qui sic contraxit, nihil faueat ad petendum,
fauet tamen alteri, qui cum eo contraxit bona fide, vt
ipsi petenti debitum reddatur, ne si ei denegetur, iniu
ria fiat. Vera tamen esset sententia Soti, vt superiori 32
corollario dixi, si vterque coniux mala fide contraxis-
set, aut de matrimonio ante recte contracto dubitare
inciperet: horum enim aliam esse rationem iam su-
perius ostendimus.

Tertium quando de impedimento frigiditatis est dubium.

Tertio si dubiũ est de impedimento frigiditatis, aut
maleficij, licitum est perseuerare in matrimonio, &
vsu coniugali illius, etiam vtrique dubitanti de tali im
pedimento. Ratio vero est, quia quandiu dubium est
de impedimento matrimonij ius habet vnusquisque
perseuerandi in matrimonio, & inquirendi tale impe
dimentum. Hoc autem genus impedimenti inuesti-
Ratio.
gari sufficienter non potest, nisi vsu cõiugali, vt quis-
que experiatur potentiam suam, & alterius: ergo li-
cebit in tali vsu perseuerare: & quia nisi tali impedi-
mentum sit perpetuum, non irritat matrimoniũ, ideo
requirit aliquod tempus pro experientia comparan-
da, quod prudenter Ecclesia ad triennium extendit,
vt suo loco videbimus.

Quartum quando dubiũ oritur ante cõsummationem matrimonij.

Quarto, ex prædicta doctrina sequitur, si matrimo-
nium sit contractum sed non consummatum, & ante
consummationem incidat dubium de impedimento,
coniugem dubium non debere reddere debitum pe-
tenti toto tempore nempe duorum mensiũ, quo con-
cessum est vtrique a iure ab actu coniugali abstinere,
vt quisque deliberet, vtrum ei expediat in matrimo-
nio perseuerare, an ad religionem transire. Ratio ve-
ro est manifesta, quia toto illo tempore liber est, vt si
velit, non reddat. Ergo cum possit negare, & dubius
sit, ac proinde nulli se exponat periculo, negando de-
bitum, negare debet, ne si reddat, exponat se periculo
incontinentiæ: & interim toto illo tempore de impe-
dimento illo pro viribus inquirat, vt tandem certior 33
effectus reddere, & petere possit. Elapso vero illo tem
Ratio.
pore debet non detinere alterum coniugem perpetuo
dubium, sed debet ei detegere dubium, vt ipse etiam
interim nõ petat, donec sufficienter examinetur: quia
tale dubium non potest esse perpetuum. Hoc autem
intelligo, si probabiliter non timetur talem dubij re-
uelationem nihil pro futuram, sed potius nocituram:
quodsi tale sit periculum, tunc debet coniux dubius
reddere debitum, nec vltra tempus signatum a iure
alterum coniugem detineat; obligare autem ipsum
ingredi religionem, cum reuera possit, vt ita liberum
relinquat alterum coniugem, nimis durũ est, eo quod
nisi status religiosus sponte suscipiatur, difficiles so-
leat habere exitus: tum etiam plures aliæ difficulta-
tes occurrere possunt, ob quas ille obligari ad hoc non
debeat. Hoc mihi videtur probabilius, tametsi aliqui
censeant, huiusmodi debere intrare religionem, vt ab
hoc dubio liberetur, cum hac via possit negare debi-
tum, & debeat non se exponere periculo incontinen
tiæ in reddendo; cui se exponeret sine vlla obligatio-
ne si in principio redderet.

De dubio circa dominium rei possessæ.

CAPVT VII.


D eandem difficultatẽ & de dubio 34
facti pertinet examinare, quid
debeat facere is, qui dubitat, vtrũ
res, quam possidet, ad suum, an
ad alterius dominium pertineat:
in qua re varia etiam fuere docto
rum placita, quæ omnia in hoc c.
Prima sententia. Adrianus.
breuiter examinare decreui. A-
drianus in 4. in materia de restit. q. de præscriptione
§. *Hoc supposito*, & quodlib. 2. puncto 2. ad 2. confirma
tionem primi argumenti docet, si tale dubium post
sufficiens examen permaneat, eum, qui possidet, debe
re potius restituere rem illam, quam retinere. Probat
autem

autem hanc suam opinionem, quia iuxta regulam illam superius traditam in dubijs tutior est pars eligenda tutius autem est restituere, quam retinere: quia in restitutione nullum est peccatum, in retentione vero potest esse: ergo potius res illa restitui debet, quam retineri.

Secũda sententia. Sotus.

Sotus vero in 4. libro de iustitia quęstione 5. articulo vltimo prope finem, censet perseuerante adhuc dubio post examen, debere possessorem partem illius rei restituere pauperibus, & partem sibi retinere. Hoc autem videtur intelligere, quando possessor dubitat, vtrum res illa sit sua, an alterius, nõ determinatę personę; quia nescit etiam ad quem alterum fortasse pertineat: tunc enim dubium est, vtrum res illa sit sua, an
35 alterius incerti domini. Sicut ergo res aliena, quando certo constat esse alienam, non tamen cuius certi domini sit, tota restituenda est pauperibus, ita etiã quando dubium est, vtrum sit possidentis illam, an alterius incerti domini, pars vna reddenda erit pauperibus pro dubio incerti domini, & pars altera retinenda pro dubio ipsiusmet possidentis. Hæc autem sententia probari videtur ex eo, quod ratione æqualis dubij videtur esse æquale ius vtriusque partis, ac proinde res diuidenda erit.

Ratio.

Tertia sententia.

Tertio denique alij Doctores affirmant, eum, qui rem antea bona fide possidebat, si incipiat de re illa dubitare, vtrum sit sua, an aliena, & facto examine, adhuc in dubio permaneat, posse rem illam iuste retinere. Ita docet idem Sotus in 4. distinct. 27. quæst. 1. art. 3. Ioannes Medina Codice de restitutione q. 17. §. *Alter tamen.* Couarruuias in regula, *Possessor* 2. parte §. 7. num. 4. Syluester verbo *Præscriptio* 1. quæst. 3. p. 3. Corduba lib. 3. quæst. 8. ad 1. rationem Frater a Veracruce in speculo coniungiorum parte 3. art. 18. verum non omnes eodem modo id asserunt. Syluester, Sotus & Couarruuias absolute docent, posse illum in possessione rei manere, nec illam vlli restituere: an vero possit re illa vti aut eam alienare, nihil definiunt. Corduba vero expresse inquit neque posse re illa vti, nec eam vllo modo alienare. Probat autem primo ex l. *Alienationis* ff. de verborum significatione vbi dicitur eum qui non potest præscribere, non posse alienare: qui autem dubius est de re, quam possidet, non potest eam præscribere: ergo nec eam potest alienare. Secundo, quia si eam consumat, aut alienet, exponitur periculo consumendi rem alienam, quod videtur contra iustitiam. Tertio, si ille, qui rem possidet sub dubio, posset ea vti, similiter coniux dubitans de matrimonio posset non tantum in matrimonio manere, sed
36 etiam eo libere vti, ac proinde non tantum reddere, sed etiam petere debitum.

Sotus. Ioan Med. Couarruu. Syluester. Corduba. Veracruce. Prima rõ. Secũda rõ. Tertia.

Vera sententia dicit primũ ante inquisitionem posse, qui dubius est retinere rem nõ tamen vti illa.

Ego vero aliter existimo. Primo quidem ante inquisitionem posse illum, qui dubius est, rem possidere, non tamen ea vti, nec alienare: in quo omnes Doctores conuenire videntur. Quod attinet ad possessionem constat, quia dominus non potest esse secũdum rationem inuitus, si ille interim possideat, dum modo inquirat de vero domino, vt de eo sibi constet absque dubio. Quod vero spectat ad consumptionem rei, eadem sententia probatur: quia sicut ille, qui possidet, debet inquirere de vero domino, debet etiam rem in suo statu vero domino seruare: alioquin secundum rationem inuitus esset verus dominus, si interim dum ipse inquireret, res sua vsu fieret deterior, aut consumpta periret.

Secundo post adhibitã diligentiã non debere restituere alicui sed possidere posse.

Secundo dicendum est, si adhibito examine diligenti, adhuc dubius maneat is, qui possidet, non debere rem illam, nec partem illius restituere alicui certę personę, nec pauperibus, sed totam integre possidere posse. Et in hoc conueniunt Doctores citati pro tertia sententia. Primum autem colligitur ex regula iuris in 6. *In pari causa, & delicto melior est conditio possidentis*: in dubio enim par causa videtur circa dominium etiam eius, qui possidet, & alterius, de quo etiam dubitatur: quia vtriusque causa dubia est, & res illa nullius determinate creditur esse: potior igitur erit conditio, & causa possidentis. Deinde in nullo iudicio exteriori in causa dubia spoliaretur ille, qui rem possidet, vt alteri eam restitueret, ergo nec in foro interiori ad id debet quispiam obligari. Nam idem omnino seruãdum est in foro interiori, & exteriori, quando forum exterius non fundatur in falsa præsumptione; maxime vero in materia iustitiæ: iudex enim iudicans in foro exteriori iudicare debet id, quod vere iustum, & rectum est, & quod suum est vnicuique tribuere. Postremo, si aliquod esset peccatum retinere rem alienam in dubio, esset contra iustitiam; contra hanc autem es- 37
se non potest: nam qui non facit aliquam inæqualitatem cum alio, non peccat peccato iniustitiæ; qui autem possidet in dubio non facit inæqualitatem: qui enim possidet maius ius habet in rem illam, quam alter, qui non possidet: nam ille, qui possidet, præter ius dominij, de quo æque pro vtroque dubitatur, habet etiam ius certum possessionis: ergo si retineat rem illam propter maius ius, quod in eam habet, non facit inæqualitatem alteri. Fauet etiam huic sententiæ illa regula iuris in 6. *Cum sunt iura partium obscura, fauendum est potius reo, quam actori.*

Tertio facta inquisitione, si adhuc maneat dubius potest vti re illa, & eã alienare.

Tertio dicendum est, si facta sufficiente inquisitione adhuc dubium permaneat, non tantum licitum esse, rem illam possidere, & retinere, sed etiam ea vti, & alienare, dũ modo possessor paratus sit restituere pretium illius, si constet alterius esse. Nam si semel concedimus possessorem illius rei posse eam detinere, & in possessione illius permanere, non est cur dicamus, debere perpetuo abstinere ab vsu illius, maxime si sit res vsu consumptibilis, quæ recipit functionem in eodem genere, vt triticum, vinum, oleum, &c. Hęc enim si detinerentur, nec eorum vsus possidenti concedere- 38
tur, non leue paterentur detrimentum, imo facile corrumperẽtur; quod sane multo peius est, quam ea consumi a possessore eo animo, vt si constet de vero domino, pretium illorum restituatur. Idemque omnino censeo de rebus, quæ etiam nõ recipiunt functionem in eodem genere, nec sunt vsu consumptibiles, vt pallium, equus, domus: nam si nulli vsui seruirent, non possent non aliquod pati detrimentum, in damnum possessoris, aut veri domini. Melius igitur est, has res consumere cum obligatione eas restituendi, si constet de vero domino, tametsi in earum restitutione videatur seruanda regula de eo, qui consumit rem alienam bona fide, vt suo loco explicabitur. Hanc sententiam, quod attinet ad hanc partem docuit Ioannes Medina quæst. 10 de restitutione, & idem Couarruuias in regula *Peccatum*, parte 3. in initio num. 4. cum asserit eum, qui dubitat, vtrum res, quam possidet, sit sua, an alterius, posse eam vendere, & quemcunque alium posse eam emere ab illo, etiã si sciat de tali re dubium esse, paratus restituere vero domino, si de illo constet, tametsi venditor talem defectum rei prouenientem ex dubio debeat emptori manifestare. Ea vero, quæ diximus, seruanda sunt, quando dubitatur de domino alicuius rei, quæ iam est sub alicuius possessione, & 39
possessio incepit sine dubitatione: nam si res sub nullius adhuc sit possessione, & dubium nulla ratione deponi possit, neque aliquid determinate constare de vero domino, aliter dicendum est.

Ioã. Med. Cord.

Quidsi dubium sit inter personas quarũ nulla possidet rem. Caiet. Sotus. Ioã. Med.

Primum quidem si dubium sit inter determinatas personas, ad quam illarum pertineat dominium, & nulla illarum possideat, æque diuidenda est: quia tunc æquale est omnino ius cuiuscunque. Ita docent Caietanus 2. 2. quæst. 62. art. 5. & Sotus 4. libro de iustitia quæst. 7 art. 1. circa 3. argumentum, Ioannes Medina Codice de restitutione quæst. 17. Deinde si dubium non sit inter determinatas personas, sed tãtum in genere dubitetur, cuiusnam sit, qualia sunt ea, quæ perdita inueniuntur, tunc tota restituenda est pauperibus, quibus iure applicata videntur hæc bona, vt in tractatu de restitutione dicetur. Quodsi dubitatur vtrum sit alicuius determinatæ personæ, an aliorum

confuse,

confuse, tunc diuidenda est æqualiter inter illum determinatum, & pauperes: & ratio huius eadem est fundata in æqualitate iuris, quæ nascitur ex dubio.

40 *Solutio primæ rationis tertiæ sententiæ.* Argumenta vero, quibus Corduba suam sententiam confirmare nitebatur, friuola sunt. Ad primum dicimus, in ea lege, quam ipse allegat, non definiri, eum, qui non potest præscribere, non posse alienare, sed eū, qui alienare non potest, non posse præscribere. Ex hoc tamen non sequitur, eum, qui potest alienare, qualis est qui possidet rem in dubio, posse præscribere, nam posse alienare ad præscribendum necessarium est, sed non est sufficiens, veluti ad respirandum necessarium est esse animal, sed non sufficit, quia nō omne animal respirat, cum tamen nihil respiret, quod nō sit animal: dicitur autem in ea lege nomine alienationis vsucapionem etiam comprehendi, ac si diceretur, vsucapionem esse speciem quandam alienationis, veluti homo est species animalis: & ideo nomine animalis etiam comprehenditur: ac proinde sicut recte colligitur hoc modo, *Non est animal, ergo non est homo:* ita etiam hoc modo: *Non potest alienare, ergo nec præscribere, Non est alienatio, ergo nec præscriptio.* Adde etiam quod Medina, & Couarruuias locis citatis plane asserunt, & probabiliter satis defendunt, etiam eum, qui dubitans de re, an illa sit sua, vel aliena propter rationes dictas manet in possessione illius, posse præscribere, de quo in præsenti non est disputandum.

Soluitur secunda ratio. Ad secundum respondeo non exponi periculo iniustitiæ possessorem, qui detinet in dubio rem alienam, & illa vtitur: quia licet vere sit aliena, optimam tamen habet rationem, vt in dubio maneat in possessione illius, sicut probatum est. quia in dubio suffragatur ei possessio, vt non censeatur facere in iustitiam alteri, etiamsi re ipsa sit res aliena; & ob eam rationem non imputatur illi peccatum, quia gaudet iure potiori, quod in rem illam habet.

41 *Tertia ratio diluitur.* Ad 3. dico, diuersam esse rationem inter vsum cuiuscunque alterius rei, quam quis possidet in dubio, & vsum matrimonij etiam in dubio: quia in vsu cuiuscunque alterius rei non est nouum periculum alicuius alterius peccati contra aliam virtutem, quam contra iustitiam, contra quam si peccaretur vtendo re aliena, vel eam alienando, peccaretur etiam eam detinendo, & non restituendo, cum igitur ipse Corduba cum alijs doctoribus nostræ sententiæ fateatur, non esse peccatum contra iustitiam retinere rem alienam in dubio, quia possessio fauet, & facit melius ius possidentis, eodem modo dicere debuit, non esse contra iustitiam, propter præcipuam causam, & ius possidentis eandem rem alienare, aut ea vti. At vero in vsu matrimonij in dubio est nouum periculum contra aliam etiam virtutem, præterquam contra iustitiam, nempe contra castitatem, si petatur debitum: huic autem periculo in dubio nihil fauet possessio; quia hæc solum iuuat vbi agitur de materia, & dubio iustitiæ, in qua causa potius, & maius est ius possidentis, quam alterius, propter rationem superius dictam. Ex qua doctrina inferri potest, eum, qui peteret debitū dubitans de morte prioris coniugis non peccaturum peccato adulterij; & iniustitiæ contra matrimonium prius, sed tantum simplici fornicatione. Vt enim hic nō censeatur facere iniuriam priori matrimonio, satis videtur possessio cum æquali dubio: possessio enim in materia iustitię multum suffragatur, & excusat ab iniustitia: quia tamen non excusat a periculo incontinentię, sed in hac materia tutior est pars eligenda, ideo peccaret peccato incontinentiæ.

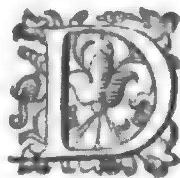
Secunda sententia quorundam. His tamen, quæ diximus, addunt aliqui, hanc nostram veriorem sententiam intelligendam esse, quoties æquale dubium est pro vtraque parte. Nam si pro alia parte vrgentiores videantur rationes, non debet cēseri melius ius possidentis. Quare notant, data opera dixisse Medinam, & Sotum locis citatis, in æquali dubio potiorem esse causam, & ius possidentis, vt ita non restituat, id quod ratio quoque ipsa videtur suadere. Nam possessio solum fauet defectu iuris proprietatis, ergo quando ius proprietatis in altero maius, & potius est, non est recurrendum ad possessionem alterius, nec potiori iuri proprietatis nocere debet. 42

Ego vero existimo, horum sententiam nulla ratione admittendam esse: nam quamuis pro altero, qui non possidet rem, fortiores videantur rationes, & coniecturę circa ius proprietatis, tamen si non sunt vsque adeo efficaces, vt generare possint assensum illius partis, sed rem adhuc dubiam relinquant, non debet censeri maius, & potius ius proprietatis vnius, quam alterius, cum adhuc in dubio res maneat: dubia enim res æque videtur vtramque partem respicere: ergo si rei in dubio existenti accedat certa possessio, potior erit causa possidentis. Quocirca quamuis vrgentiores videantur rationes pro eo, qui non possidet, si tamen non sufficiunt assensum generare, locum habere potest id, quod Medina, & Sotus dixerunt; nempe in pari causa aut æquali meliorem esse conditionem possidētis. Adde, quod nullus iudex in foro exteriori propter vrgentiores rationes non valentes assensum generare, possessorem re, quam certo possidet, spoliaret, si rectum iudicium, & sentētiam ferre vellet. Si enim rationes illę ipsum non conuincunt ad assensum, qua ratione possessorem re illa spoliabit, & alteri adiudicare poterit, ad quem pertinere nondum credit aliquo assensu determinato? Doctrina autem tradita de dubio, in quo melior est conditio possidentis, intelligitur: quando nullus est assensus pro altera parte, de proprietate, & dominio. 43

Regulā illam, In dubijs melior est cōditio possidentis, non habere locū quando quis dubitat an soluerit debitum. Postremo obseruandum est, regulam prædictam, *In dubijs, aut in æquali causa melior est conditio possidētis,* locum non habere quando quis dubitat, an soluerit debitum, quod certo contraxit, siue illud contraxerit ex delicto, siue ex quocumque genere contractus: quia in tali casu non est æqua causa, & ius vtriusque partis, siquidem creditor pro sua parte habet ius certum debiti contra debitorem, debitor autem non habet ius certum solutionis contra creditorem. Debitum autem certum non videtur ęque solui solutione dubia, & incerta, ac proinde in tali casu possessio non suffragabitur possidenti.

De dubio circa legitimam, aut illegitimam conditionem filij.

CAPVT VIII.



Dubitari etiam interdum solet, vtrum aliquis sit filius naturalis, an spurius. Ex quo dubio pēdent alia multa circa operationem: videndum igitur est, quo pacto in tali dubio quis se gerere debeat, & per quæ principia certum conscientiæ iudicium ad recte operandum colligere possit. Atque in primis supponendum est, quando dubium est, vtrum filius sit primi, an secundi matrimonij, iudicandum esse filium eius, in cuius domo natus est, vt optime obseruauit Baldus in l. *si mater* Cod. de suis, & legitimis hæredibus, & alij iurisperiti communiter: & ratio videtur manifesta: nam in hoc casu videtur habenda ratio eius, qui est in possessione matrimonij, potius quā primi mariti mortui. Quæ vero signa considerari debeant ad huius dubij solutionem, non est hoc loco dicendum. Pręsens vero difficultas est, quando dubitatur de aliquo, vtrum sit legitimus an illegitimus, naturalis an spurius. In qua difficultate sententia communi probatum video, in dubio censendum esse filium legitimum, non illegitimum, etiam si inde alij fratres patiantur detrimentum aliquod in sua legitima parte, quam iam possident. Ita docet Decius in c. *Per tuas* de probationibus, & Gregor. Lupus in lege 1. tit. 14. *Quid dicendu, cum dubiū est vtrū filius sit primi, an secūdi matrimonij.* *Baldus.* 44 *Decius.* *Greg. Lup.*

parti. 2

partita 2. & Syluester verbo *Filius* q. 12. Angelus verbo *Filius* num. 16. Couarruuias 2. p. de matrimonio cap. 8. §. 3 num. 8. Didacus Castellius in l. 11. Tauri, & 13. & Tellius Fernandez ibidem. Est autem prędicta sententia definita in l. *Filium* ff. de ijs, qui sunt sui, vel alieni, & in alijs legibus, quas prædicti doctores allegant: idemque existimo dicendum in dubio, vtrum aliquis sit spurius, an naturalis filius, vt in tali dubio censeatur naturalis & non spurius. Ita docent Couarruuias §. illo 3. Tellius Fernandez in l. 11. tauri, & Matienzus in legem 9. tit. 8. lib. 5. compilationis, quia in dubio præsumitur id, quod honestius, aut minus inhonestum est, ex prædicta regula, in dubio neminem esse condenandum. Quare quod attinet ad ius hæreditatis, non obstante tali dubio facti, potest ille filius succedere, aut tanquam legitimus, si dubitetur, vtrum sit legitimus, an illegitimus; aut tanquam naturalis, si dubitetur, vtrum sit spurius, an naturalis. Ratio vero est, quia quamuis huic nostræ sententiæ videatur obstare regula illa superius explicata, *In dubijs, & pari causa potior est conditio possidentis*, eo quod

45 si in tali dubio iudicandus esset filius legitimus, aut naturalis, posset sequi damnum alijs filijs legitimis possidentibus iam suas legitimas portiones dum cogerentur ex illis partem extrahere, pro illo tamē, hac regula non obstante, est alia regula iuris, maioris quidem obligationis, nempe *Cum sunt obscura iura partiū fauendum est potius reo, quam actori*, quæ habetur de regulis iuris lib. 6. ergo cum est dubium, non debet aliquis filius censeri potius illegitimus, quam legitimus nec spurius potius quam naturalis. Nec hoc solū existimo seruandum esse iure ciuili, sed etiam iure naturali: ratio enim ipsa naturalis dictat vt nemo in dubio condemnetur, quia nullus nisi ob culpam probatam condemnari debet: quare iniquum est absque vlla culpa parentum prolem condemnare: cum igitur in dubio de tali culpa non constet, non debet proles condemnari, ac proinde nec illegitima censeri, sed legitima, nec spuria, sed naturalis. Quocirca quod aliqui dicunt, secundum ius naturale, in dubio vtrum aliquis sit filius legitimus, an illegitimus existentibus alijs filijs legitimis, non esse tribuendam integre legitimam portionem, sed partem quandam ei, de quo dubitatur, an sit legitimus, mihi non probatur. Nam si sequamur etiam iure naturali regulam illam, neminem in dubio esse condemnandum, hoc est, fauendum esse potius reo, quam actori, tota legitima portio tribuenda est ei, de quo dubitatur, vtrum sit legitimus, an illegitimus. Si autem sequamur regulam illam, in dubijs melior est conditio possidentis, si alij fratres legitimi possiderent iam portiones suas, nihil esset dandū ei, de quo dubitatur, vtrū sit legitimus, an illegitimus. Existimo igitur tres prædictas regulas superius memoratas hoc ordine sese habere, vt secunda deroget primæ, & tertia secundæ. Prima autem regula est. *In dubijs tutior est pars eligenda.* Huic autem in materia iustitiæ derogat secunda. *In pari causa melior est conditio pos-*

46 *sidentis*: huic autem præferenda est etiam in materia iustitiæ tertia alia regula. *Cum sunt obscura iura partium, fauendum est potius reo, quam actori*: quare censeo has regulas, & cætera iura, quibus statuitur id, quod his regulis continetur, ipsam naturalem æquitatem expressisse, ac proinde ego puto filium in dubio non esse censendum illegitimum, sed legitimum; non spurium, sed naturalem.

Cæterum interdum etiam dubium esse solet, de filio illegitimo, cuiusnam patris sit, & dubitari solet inter aliquos duos, aut plures, ad quem illorum pertineat vt ad patrem. In qua difficultate distinguendum esse arbitror, iuxta ea, quæ hactenus a nobis dicta sunt aut enim ex dubio, vtrum sit filius huius, an illius patris, pendet etiam esse filium spurium, aut naturalem, aut peioris conditionis, & in hoc casu pro filio ita iudicandum est, vt id, quod minus malum est, ei tribuatur, etiam cum detrimento patris, & aliorum fratrum

Syluester. Angelus. Couarruuias. Didacus. Castellius. Tellius Fer.

Matienz.

Ratio.

Ordo inter tres regulas iuris.

Quid dicendum cū dubium est de filio illegitimo cuiusnam patris sit.

nam cū iam dictum sit, in dubio vtrum aliquis filius sit legitimus, an illegitimus, ita iudicandum esse legitimum, vt debeat habere a patre suo legitimo cū alijs legitimis filijs, portionem alimentorum, & hæreditatis, idem omnino dicendum erit, quando dubium est, 47
vtrum sit spurius, quia sit huius patris, an naturalis quia sit alterius: nempe iudicandum esse benignius pro filio, nec in dubio condemnandum, aut iudicandum peioris conditionis; ac proinde ad illum patrem pertinebit tribuere alimenta, etiam cum detrimento sui, & aliorum filiorum, a quo censetur filius meliorem, aut certe minus malam habere conditionem: & ratio vtrobique eadem est. Aut ex dubio vtrum sit filius huius, an illius patris non pendet aliqua minus mala conditio, sed perinde est esse huius, aut alterius, quod attinet ad conditionem illegitimi, naturalis, aut spurij: quia ab vtroque erit illegitimus eiusdem qualitatis, nempe ab vtroque spurius, vel ab vtroque naturalis: & in hoc casu existimo ad vtrumque patrem ex æquo pertinere sustentationem filij, & alimentorum obligationem. Nam quemadmodum diximus capite præcedente, in dubio vtrum res sit huius, an alterius, antequam vllus illorum eam possideat, esse inter eos æqualiter diuidendam: eodem modo dicēdum est, debitum, quod dubium est, ad quem illorum pertineat, æque inter ipsos diuidendum esse, eadem enim videtur ratio: cum in hoc casu non obstet alia regula iuris, qua superius vsi sumus ad iudicandam prolem potius legitimam, quam illegitimam, potius naturalem, quam spuriam. Quod vero alter ex ijs, de quibus dubitatur, vter sit pater, sit ditior, aut nobilior, parum refert, vt ei potius, quam alteri filius tribuatur, ac proinde obligatio alimentorum ipsum potius, quam alterum constringat. 48

His, quæ diximus, breuiter addendum est, veram nihilominus esse sententiam Couarruuiæ in Clementina *Si furiosus* de homicidio, in initio num. 9. vbi asserit, filios expositos, quorum parentes omnino ignorantur, non posse ad sacros ordines sine dispensatione promoueri, tametsi oppositum censeant Anania in cap. 1. de infantibus expositis, & Gabriel Paleotus in tractatu de filijs nothis. Ratio vero est, quia in hoc casu habenda est ratio primæ regulæ, de qua multa diximus c. 1. huius disputationis, *In dubijs tutior est pars eligenda*, vt in dubio homicidij censeri debet quis irregularis. Nam vt ibi dicebamus, licet in dubio nemo sit condēnandus pœna, quę non continet præceptum prohibens, tamen quando in pœnam, vel alio modo imponitur alicui præceptum, quale est præceptum irregularitatis, ne vllus illegitimus ad sacros ordines promoueatur, in dubio tutior est pars eligenda: & hac ratione in dubio quisque seipsum condemnare debet. Patet igitur in prædictis dubijs facti, ex quibus videbatur nasciturum iudicium conscientiæ dubiæ, quo pacto, & per quæ principia formare possimus determinatum, & certum iudicium, quo tuti operare possimus.

Ratio.

Filios expositos nō posse ad sacros ordines, sine dispensatione promoueri.

Anania.

Gab. Pal.

Ratio.

Quo pacto inferior se debeat gerere in dubio cum suo superiori.

CAPVT IX.



POstremo in hac disputatione videndum est, quo pacto inferior se debeat gerere cum superiori, quando res dubia est: quemadmodum supra disp. 62. cap. 6. etiam ostendimus, qualiter obedire debeat contra propriam opinionem. In qua quidem difficultate Adrianus quodlib. 2. puncto. 2. ad 2. argumentū principale, absque vlla limitatione, & distinctione docet, nullum inferiorem, & subditum parere posse suo prępo- 49

Prima sententia.

Adrianus.

posito

posito in dubio. Ratio vero ipsius est, quia ille, qui operatur cum conscientia dubia, perinde se habet, ac si contra iudicium propriæ conscientiæ operaretur, nulli autem licet parere præposito suo contra iudicium suæ conscientiæ: ergo neque in dubio, sic enim operatur cum dubia conscientia.

Secunda sententia. *Bonauent.* *Paludan.* *Siluester.* *Angelus.* *Sotus.*

Alij vero contra affirmant, in omni dubio parendum esse præposito: ita docere videtur Bonauentura in 2. distinctione 39. art. 1. quæst. 3. ad vltimum, Paludanus quæst. 4. num. 7. Siluester verbo *Bellum* 3. q. 1. conclusione 4. & *Obedientia* quæst. 1. Angelus verbo *Obedientia* numero 6. quibus consentit Sotus in opusculo de tegendo secreto membro 3. quæst. 2. addit tamen limitationes, quoties nullum est periculum, nec maius damnum. Deinde multos prosequitur casus, in quibus ostendit quo pacto inferior debeat parere iudici interroganti de crimine aliquo: de quibus nobis in præsenti disputandum non erit: hæc enim postulant exactam cognitionem materiæ de iudicibus, &
50 quod attinet ad præsentem difficultatem, tam respectu iudicis, quam respectu cuisque alterius præpositi extra iudicium, in hoc capite sufficientem regulā pro subditis assignabimus. *Ratio.* Hæc autem sententia vniuersim sic videtur probari: quia obedientia est virtus perfectissima, & in eo maxime resplendet, vt a præposito non exigatur ratio eius, quod præcipit: ergo in dubio postulat hæc virtus obedire præcepto præpositi.

Vera sententia.

Cæterum, vt quæstioni satisfaciam, distinguendum esse censeo. Aut enim tale dubium est circa factum, vt in eo secūdum regulas superioris assignatas tutior sit pars eligēda, aut dubium est, vtrum liceat id, quod præcipitur, an non. Si dubium contingat priori modo, vt cum quis dubitat, vtrum acciderit, an non; ex quo sequitur ipsum debere abstinere a celebratione diuinorum officiorum, inferior non poterit obedire superiori præcipienti, vt contra tale dubium operetur, si talis est superior, qui impedimentū irregularitatis eiusmodi auferre non possit. *Ratio.* Vt enim supra dicebamus, iure naturali debet quisque in tali dubio facti eligere partem tutiorem: perseuerante igitur tali dubio non
51 poterit inferior parere superiori. Quare quod statutum est in capite *Inquisitionis* de sententia excommunicationis, & in capite *Dominus* de secundis nuptijs, & in alijs locis a nobis ex iure allegatis, vt in dubijs tutior pars eligenda sit, non tam est præceptum Ecclesiasticum, quam declaratio naturalis obligationis, contra quam præpositus non potest aliquid præcipere. Cæterum cum multum fidendum sit præposito, & prudentiæ illius, contingere aliquando facile poterit, vt etiam tale dubium circa factum deponere possit, & debeat inferior ex iudicio prępositi, ac proinde debeat ei obedire deposito tali dubio.

Si vero loquamur de dubio posteriori modo, nempe vtrum liceat, an non id, quod præcipitur, dicendum est, perseuerante tali dubio non posse inferiorem obedire præposito, & superiori: quia cum tali dubio non potest habere iudicium conscientiæ determinatum, quo credat, licitum esse id, quod præcipitur, sed conscientia etiam dubia erit: cum conscientia autē dubia operari non minus malum est, quam contra iudicium conscientiæ, quo creditur aliquid esse peccatum: & in hoc casu vera est sententia Adriani. Cæterum licet aliquis etiam doctus considerans per intrinseca principia id, quod præcipitur, dubius sit, potest aliquando, & debet si potest, per extrinseca principia deponere dubium, vt ita parere possit, & debeat. Nam quemadmodum contra propriam opinionem debet etiam parere, quando per extrinseca principia potest existimare probabile esse id, quod præcipit superior; multo melius poterit, & debebit id facere, quando ipse de ea re nullam habet opinionem per intrinseca principia, & propria, sed potius dubius manet. Nam, si aliquid obstaret, multo magis opinio propria, quam dubiū obstare deberet. Extrinseca autem principia sunt, auctoritas, & doctrina ipsius præpositi, quando scientia doctrina, & prudentia pollet, aut denique aliorum doctorum, quorū opinionem ipse sequitur. 52

De subdito docto.

Hęc autem, quæ dixi, intelligēda sunt pro subdito, qui doctus est, & optime nouit de rebus practicis opinari, & dubitare vtrum aliquid liceat, an non; & tunc verum est debere subditum etiam doctum parere prælato, vbi non deprehendit peccatum manifeste. Id tamen ita intelligi debet, vbi inferior est dubius de aliqua re, vtrum sit peccatum, an non, saltem per extrinseca principia credere potest nihilominus, tunc non esse peccatum, sequi præceptum superioris, vt dictum est, nam si dubius maneret, tam per extrinseca, quam per extrinseca principia, peccatum esset manifestum obedire.

De ignorante, & rudi subdito.

Rudes autem, & ignorantes subditi, qui non ita facile sciunt discernere id, quod pręcipitur, neque circa illud dubitare, vtrum sit licitum, an non, multo magis excusantur, si bona fide sequuti auctoritatem præpositi, ei obediant, nō discernentes iustitiam eius, quod pręcipitur, quia ipsi id iudicare non possunt.

Præceptum superioris non est examinandum cum non apparet iniustum. *Syluester.* *Victoria.* *Corduba.* *S. August.*

Qua ratione Syluester verbo *Bellum* 1. q. 9. conclusione 4. Victoria in relectione de iure belli num. 30. & 31. Corduba lib. 3. q. 8. ex doctrina Augustini lib. 22. contra Faustum cap. 74. & refertur 23. q. 1. c. *Quid culpatur*, docent subditos vocatos ad bellum, iussu sui Regis debere obedire, nō examinantes, vtrum sit causa iusta belli, an non: quia non expedit causas belli omnibus aperire, nec id fieri potest. Qua ratione, & subditi in religione, cum non apparet esse iniustū id, quod præcipitur, nec dubium aliquod secundum rationem oritur circa illud, iuxta ea, quæ hactenus dicta sunt, parere debent præposito, nec id, quod ipse
53 præcipit, examinare, nec causam illius exposcere, & in hoc casu laudatur a Patribus obedientia cœca, de qua alibi fusius disputandum est. Subdit autem Syluester discrimen inter subditos, & amicos, qui vocantur ad bellum; quod amici non possunt in dubio ire ad bellum, subditi autem recte possunt. Hæc tamen differentia nulla est, quia nec subditus dubius de iustitia belli parere potest, quandiu dubius manet, tā per extrinseca, quam per intrinseca principia: etsi tamen per extrinseca saltem iudicium habeat determinatum quo credat sibi illud licere, potest procedere ad bellum. Similiter etiam & subditus, nisi iudicium habeat determinatum, eodem modo per extrinseca saltē principia, procedere non potest ad bellum. Neque vero amicus postulare debet causam iustitiæ belli: hanc enim nec debet rex, nec potest omnibus, & singulis amicis exponere; sed satis est scire, regem esse hominem iustum, & prudentem, qui non nisi summo consilio bellum mouere solet.

Quo pacto iudicium conscientiæ erroneę, dubiæ, & scrupulosæ deponi debeat.

DISPVT. LXVII.

De deponenda conscientia erronea.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*

HActenus ostendimus, licitum non esse contra conscientiam erroneam, aut cum conscientia dubia aliquid facere; ac proinde necessarium esse deponere iudicium conscientiæ erroneam, aut dubium. Nunc vero restat videndum, quo pacto deponi debeat prudenter, vt tuta conscientia operari possimus, & primum

primum quidem de conscientia erronea disserendum est, an liceat eam deponere pro sola voluntate absque alia ratione.

Prima sententia.

Caietanus.

Caietanus in hac q. art. 5. censet deponi posse iudicium conscientiæ erroneæ, non tantum vt oppositæ rationis, sed etiam (vt ipse loquitur) per solam exclusionem illius, ex eo tantum, quod quis existimet sibi illud licere, quod antea iudicio conscientiæ iudicabat non licere. Adhibet exemplum, vt si mulier aliqua in concione audiat a concionatore esse peccatum mortale vti capillis alienis ad ornatum, quia est simulatio quædam, & mendacium, sicque ex vna parte ratione, & auctoritate cócionatoris trahatur, vt putet esse peccatum; ex alia vero trahatur appetitu, & tamē nesciat dissoluere rationes concionatoris: nihilominus (inquit) talis mulier optime potest credere sibi licitum esse hic, & nunc vti capillis, aut nó esse sibi peccatum mortale; quamuis simul etiam credat propter auctoritatem concionatoris, vti capillis in vniuersum esse peccatum mortale. Nam cum hoc assensu communi potest habere iudicium singulare, quo credat hic, & nunc sibi licere, ex eo tantum quod nolit admittere rationes, & auctoritatem concionatoris ad iudicium illud singulare.

Exemplum.

Huic doctrinæ videtur similis illa, quam superius, disp. 62. cap. 5. ex eodem Caietano retulimus, nimirum posse aliquem habere opinionem vniuersalem cum formidine oppositæ partis; verbi causa, licitum esse accipere lucrum supra sortem mutui ratione lucri cessantis: & sub illa opinione vniuersali habere iudicium singulare, quo quis credat sibi licere illud accipere hic, & nunc, sine vlla formidine oppositæ partis. Sic enim nunc etiam docet posse aliquem credere sibi hic, & nunc aliquid licere, quod tamen existimat in vniuersum esse peccatum. Concludit tandem Caietanus illam mulierem non peccare, si contra auctoritatem concionatoris pro sua solum voluntate oppositum credat, & ita operetur: nec solum, inquit, eam non peccare contra conscientiam, sed etiam nullo alio modo, quasi temere illud ita iudicans.

Nō recte intellecta est a Corduba dicta sentētia.

Hanc sententiam Caietani sequuntur recentiores aliqui Thomistæ, & eandem in bonum sensum contendit explicare Corduba lib. 3. q. 12. ita vt mulier illa non peccet iudicando sibi illud licere, aut quia existimet concionatorem, oppositum solum dixisse, vt homines terreret, aut quia putet ipsum non esse vsq; adeo doctum, vt in hac re ei credendum sit. Et sane si hoc modo mens Caietani intelligeretur, opinio eius vera esset; hoc tamen sensu explicari non posse facile potest ostendi: nam si mulier ob rationes dictas non crederet illud peccatum esse, sicut concionator dixit, non solum non credere sibi esse peccatum, & potius

3 existimaret, sibi licere hic, & nunc, sed etiam idem de omnibus alijs in vniuersum crederet: rationes enim illæ, quas affert Corduba, non solum gignerent talem assensum singularem hic & nunc, sed etiam assensum vniuersalem, & communem. At Caietani sententia procedit certe, etiamsi mulier illa conuicta sit auctoritate concionatoris, vt credat illud esse peccatum in vniuersum, cum quo assensu vniuersali & communi putat, posse illam habere iudicium conscientiæ, quo credat sibi hic, & nunc illud non esse peccatum: sententiam autem Caietani sincere explicatam veram non esse, facile ostendi potest.

Non placet prima sententia.

Primo quidem, quia cum nullam rationem habeat mulier illa, vt credat sibi licere id, quod omnibus in vniuersum credit esse peccatum, quo pacto habere poterit iudicium conscientiæ, quo credat sibi non esse peccatum? nam intellectus sine ratione moueri nequit ad assensum pro sola hominis voluntate. Mirum autem non est id docuisse Caietanum, quando in hac [illegible] art. 4. affirmat, posse aliquem præbere assensum parti contradictionis, cui voluerit pro solo nutu voluntatis absque vllo alio fundamento, aut ratione: & ita inter has propositiones, *Astra sunt paria, Astra non sunt paria*, posse assentiri, cui voluerit: quę sane doctrina falsa est, ac proinde id, quod docet de muliere illa, eadem ratione reijci debet. Cum enim assentiri nihil aliud sit, quam cognoscere conuenientiā extremorum inter se in aliqua propositione, si hec non apparet per se, aut per aliquam rationem, solo nutu voluntatis apparere non poterit. Fateor tamen, multum conferre in ijs, quæ non sunt euidentia, affectus voluntatis, vt 2. 2. q. 4. art. 2. ostendemus; tamen nunquam sufficit sola voluntas ad assensum. Sed age, concedamus ex solo nutu voluntatis, absque aliqua peculiari ratione prouenire posse assensum alterius partis; tamen in muliere illa concedi non potest talis assensus iudicij singularis, quo credat sibi licere, quod omnibus in vniuersum credit esse peccatum, nisi in se videat peculiarem rationem, quam certe videre non potest: quia impossibile est in eodem intellectu esse simul contradictorios assensus: huiusmodi autem essent, quos haberet mulier illa. Nam primum crederet in vniuersum peccatum esse ornari capillis alienis, deinde crederet, sibi id non esse peccatum: qui plane essent contradictorij assensus. Adde, quod licet illos habere posset simul, & singularem illū assensum suæ conscientiæ, haberet absque vlla ratione, pro sola sua voluntate, quia nollet duci auctoritate concionatoris, non excusaretur a peccato, quia temere, & absque fundamento tale iudicium haberet: quare a peccato non excusaretur, licet non peccaret contra conscientiam.

Secūda, & vera sentētia.

Veram igitur existimo sententiam Ioan. Medinæ, qui tractatu de confessione q. de tempore, quo debeat fieri, confessio, docet, quoties aliquod iudicium cōscientiæ rationabiliter (vt inquit ille) conceptum est, hoc est, ex aliqua ratione, si absque ratione sufficiente deponatur, non excusari a peccato eum, qui tali iudicio deposito operatur: quinimo censeo, nunquam tale iudicium re ipsa deponi absque ratione sufficiente, si ratione conceptum fuit. Præterea dico dupliciter recte deponi posse iudicium conscientiæ; primum, absque vlla ratione, si etiam absque vlla ratione conceptum fuit: deinde si ratione probabili conceptum fuit, alia efficaciori deponendum esse: nam si sit minus efficax ratio, & minus probabilis, non sufficiet generare assensum contrarium: quam sententiam amplectitur Corduba loco allegato, additque, temere, & non sine peccato tribus modis deponi posse iudicium cōscientiæ. 5

Iudiciū cōsciētia sine rōne conceptū, sine illa posse deponi.

Primo quando absque vlla ratione formaliter contemnitur iudicium quod prudenter conceptum erat: in quo casu ego existimo, non tam deponi iudicium conscientię, quam peccari contra illud, ac si non esset. Secundo per culpabilem inconsiderantiam: quæ sit autem culpabilis inconsiderantia, explicabimus disp. 123. & 124. Tertio per rationes leuiter examinatas.

Tribus modis deponi posse cōsciētiam cum peccato.

Cæterum pro explicatione doctrinæ Ioannis Medinæ notandum est, cum dicitur deponi posse conscientiæ iudicium, quod absque ratione conceptum semel fuit, ita esse intelligendum, vt quod aliquando nobis apparet absque vlla alia ratione per se probabile, & statim per se cognitum hæret animo, & ita absque vllo alio iudicamus aliquid esse peccatum, melius considerantes iudicemus tanquam per se probabile, non esse peccatum, & hoc modo conscientia erronea sine ratione prudenter deponitur: sicut sine ratione leuiter fuerat concepta.

Quomodo deponenda sit conscientia dubia, & scrupulosa.

CAPVT II.

Status difficultatis.

QVo pacto in dubijs facti, & iuris nos gerere debeamus, vt conscientia non dubia, sed determinato conscientiæ iudicio operemur, satis superque a nobis superius dictum est; constat etiam ex dictis con-

6 conscientiam dubiam optime deponi determinato quodam assensu in contrariam partem. Cæterũ, quia contingit hunc assensum esse tenuem, dubium autem vehemens, difficultas esse potest, an sufficiat tenuis assensus pro parte minus tuta, vt non obstante vehemente dubio tuta conscientia possit aliquis eam partem eligere, de qua dubium erat, an peccatum contineret.

Sententia Corduba. Cord. lib. 3. q. 5. propositione 1. affirmant, in hoc casu eligendam esse partem magis tutam, nec sufficere tenuem assensum pro parte minus tuta, vt contra vehementem dubitationem, seu formidinem, eam amplectamur. Hoc autem probat eisdem omnino rationibus, quibus probauit, cum dubia conscientia eligendam esse partem magis tutam. Tum etiam quia vehemens dubitatio, seu formido non sinit formare determinatum iudicium conscientiæ rectæ. *Fundamentum Cordubæ non placet.* Ceterum, vt admonuimus disp. 62. cap. 5. non est idem formido, & dubitatio: nam formido potest esse cum determinato assensu, non solum tenui, sed etiam vehemente: formido enim nihil aliud est, quam existimatio, qua credimus, fortasse rem illam aliter se habere, aut fortassis oppositam opinionem veram esse, quæ sane in omnibus, qui determinato, & firmo assensu opinantur, esse potest. Præter ea existimo, cum tenui assensu pro vna parte non manere dubium in intellectu, sed formidinem solum manere posse: dubium enim vt diximus disp. illa 62. c. illo 5. solum contingit, quando intellectus inter vtramque partem contradictionis ita hæret, vt neutri assensum præbeat, sed vtrinque rationibus ita trahatur, vt alteri assentiri nõ possit: quare cum est debilis assensus, non potest vlla ratione dubium manere in intellectu. Nihilominus veram censeo sententiam Cord. quatenus asserit cum assensu tenui non licere partem minus tutam eligere: & ita esse eandem rationem debilis assensus, & dubij. Ratio vero est, quia quando assensus tenuis est propter

7 *Approbatur dicta sententia, sed ob aliud fundamentum.* vehementes rationes contrarias, vix potest percipi, eo quòd rationes contrariæ sint fere æqualis probabilitatis: hinc enim nascitur, vt assensus alterius partis tenuis sit. Et hoc sensu explicare possumus doctrinam *S. Thom.* S. Tho. quodl. 8. art. 14. vbi ait, non licere operari cũm opinione in partem minus tutam quando est formido opposita partis. Eodem modo interpretari possemus Almain. tractatu 3. moralium cap. 3. post 3. conc. cum ait, non posse esse iudicium rectum prudentiæ, quando est maxima formido pro opposita parte: quia non videtur esse prudentis cum tam debili assensu partem minus tutam eligere. *Notãdum.* Cæterũ, si aliquis bene perciperet tenuem assensum, quem habet, nihil sane obstaret, quo minus cum illo recte operari posset sequendo etiam partem minus tutam.

Quomodo deponenda est conscientia scrupulosa. Postremo dicamus, quo pacto conscientia scrupulosa deponenda sit: nam omnia, quæ hactenus diximus de sequenda parte magis tuta in dubio, & de conscientia dubia deponenda, intelligenda sunt in ijs, qui non laborant vitio scrupulorum. De scrupulis vero multa disputant Doctores, præsertim *Gerson.* Gers. Alphab. 68. lit. P. & 71. lit. N *Antoninus.* Antonin. 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. & *Caietanus.* Caiet. in Summa verbo *Scrupulosi*, *Syluester.* Siluest. & omnes alij Summistæ eodẽ verbo, aut verbo *Scrupulus*, *Corduba.* Cord. lib. 3. q. 13. & 14. est autem scrupulus iuxta omnium sententiam leuis quædam suspicio, aut existimatio ex

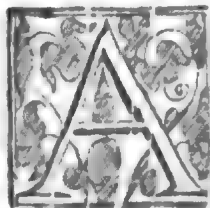
8 leuibus orta rationibus, & fundamentis, qua quis credit, aliquid esse peccatum, quod reuera non est. Quare scrupulus contingere potest aliquando cum assensu determinato, aliquando cum dubio vtrum illud sit peccatum, an non: scrupulosus autem dignosci potest aut quia in vna materia, puta excommunicationis, aut voti; aut quia in pluribus, & varijs frequenter dubitat, aut credit aliquid esse peccatum absque fundamento, vel saltem leui, & friuola aliqua ratione: postquam autem aliquis iudicatus fuerit scrupulosus prudenti confessario, aut patre spirituali, tanquam scrupuloso sunt remedia adhibenda, neque regulæ a nobis hucusque assignatæ, de eligenda parte magis tuta in dubio scrupulosis deseruire debent.

Præcipuum remedium. Præcipuum, autẽ remedium, quo mederi debemus scrupulosis, qui alioquin suæ conscientiæ curam habent, inter alia, quæ Doctores assignant, est, vt non obstante scrupulo, & iudicio conscientiæ scrupulosæ, credat confessario, & patri spirituali: confessarius autem si semel cognoscat ipsum scrupulis agitari, ei tale consilium præbeat, eique suadeat, vt nihil putet esse mortale, nisi quod manifeste, & absque formidine mortale ipsi videatur: imo vero interdum potest aliquis adeo esse scrupulosus, vt nisi iurare possit illud esse mortale, credere nõ debeat mortale esse: & hoc etiam ei consilium præbere aliquando oporteat. *Consilium quod præbere dẽt scrupul. sa pater spiritualis.* Præterea plurimum refert, vt scrupulosus non statim, atque sentit scrupulum, confessarium adeat, & ipsum de scrupulo consulat, sed per se scrupulis suis occurrat, & regula sibi a confessario assignata de illis iudicet, alioquin si semper adire debet confessarium, aut doctorem, nunquam originem, & fontem scrupulorum exhauriet.

Pro his, qui suæ cõscientiæ curã nõ habent. His autem, qui propriæ conscientiæ curam non habent, sed peccatis dedit sunt, difficilius remedium adhibetur. Sunt enim aliqui nimium scrupulosi circa præterita peccata, de futuris autem cauendis parum solliciti. His ergo præcipuum remedium esse solet, vt frequenter ad Sacramentum confessionis accedãt, vt ita quotidie cautiores effecti in cauendis futuris peccatis, prædictis remedijs vtantur. Cæterum, si aliqui vere iudicentur scrupulosi, etiam si non sint cauti, & solliciti in euitandis futuris peccatis, non est cum illis ita seuere agendum, sicut cum ijs, qui scrupulosi non sunt: quare, & dubia illorum in meliorem partem interpretari nihilominus debemus in ijs materijs in quibus scrupulosos eos esse manifestum est: & hactenus de materia articuli 5. & 6.

ARTICVLVS VII.

Vtrum bonitas voluntatis in ijs, quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.



D septimum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictũ est enim supra, quod bonitas voluntatis dependet ex solo obiecto: sed in his quæ sunt ad finem, aliud est obiectum voluntatis, & aliud finis intentus, ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis. *2. d. 38. ar. 4. ad 4. & ar. 5. cor. et d. 40. ar. 2. & in ex po silit. Art. 3*

Præterea, Velle seruare mandatum Dei, pertinet ad voluntatem bonam: sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriæ, vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda, ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

Præterea, Bonum, & malum sicut diuersificant voluntatem, ita diuersificant finem: sed malitia voluntatis non dependet a malitia finis intenti, qui enim vult furari, vt det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum: ergo etiam bonitas voluntatis non dependet a bonitate finis intenti.

Sed contra est, quod August. dicit 9. confessionum, quod intẽtio remuneratur a Deo: sed ex eo aliquid

quid remuneratur a Deo, quia est bonum, ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

Respondeo dicendum, quod intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem, vno modo vt præcedens, alio modo, vt concommitans: præcedit quidem causaliter intentio voluntatem, quãdo aliquid volumus propter intentionem alicuius finis: & tũc ordo ad finem consideratur vt ratio quædam bonitatis ipsius voliti: puta, cum aliquis vult ieiunare propter Deum, habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso, quod fit propter Deum: vnde, cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, vt supra dictum est, necesse est, quod dependeat ex intentione finis: consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præxistenti: puta, si aliquis vellet aliquid facere, & postea referret illud in Deum, & tunc primę voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione. Ar. 1. vt 2.

Ad primum ergo dicendum, quod quando intentio est causa volendi, ordo ad finẽ accipitur vt quædam ratio bonitatis in obiecto, vt dictum est. In corp. ar.

Ad secundum dicendum, quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala, causa volendi, qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id, quod de se est bonum sub ratione mali, & ideo prout est volitum ab ipso, est malum, vnde voluntas eius est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona & per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis, qui præcessit, sed actus voluntatis, qui iteratur.

Ar. 6. ad 1. *Ad tertium dicendum, quod sicut iam dictum est, malum contingit ex singularibus defectibus bonum autem ex tota, & integra causa: vnde siue voluntas sit eius, quod est secundum se malum, & sub ratione boni, siue sit bona sub ratione mali, semper voluntas erit mala, sed ad hoc, quod sit voluntas bona, requiritur quod sit bona sub ratione boni, id est, quod velit bonum, & propter bonum.*

Notatio circa Articulum.

Conclusio: Conclusio est, *Ex intentione, quæ præcedit vt causa; pendet bonitas; aut malitia voluntatis: ex intentione vero, quæ subsequitur, non pendet.* Huius conclusionis doctrinam; & totius articuli disputationibus sequentibus elucidabimus:

Explicãtur quadã verba S. Tho. Prius tamen explicanda est mens S. Thom. in solutione 3. vbi ait; *Siue voluntas sit eius quod est secundum se malum, & sub ratione boni, siue sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala: sed ad hoc, quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni*, quę quidem verba difficilia sunt. Neque enim videtur possibile voluntatem esse boni sub ratione mali, siquidem voluntas nuuquam fertur in bonum, aut in malum sub ratione mali, sed sub ratione boni, vt disp. 31. dictum est. Verum si solutio prædicta conferatur cum argumento, facilem habent interpretationem: nam per rationem mali, aut boni non intelligit S. Thom. bonitatem ipsam, aut malitiam vniuerse; quæ est formalis ratio volendi, aut nolendi aliquid sed intelligit finem bonum, aut malum moraliter: & ita sensus eorum verborum est, siue voluntas sit obiecti moraliter mali secundum se propter finem bonum moraliter, siue sit boni obiecti propter finem malum moraliter, semper erit mala moraliter: nam vt sit bona moraliter, vtrumque requiritur, & quod sit circa obiectum bonum moraliter, & propter finem bonum moraliter voluntatem autem aliquando posse ferri in bonũ sub ratione mali, hoc est, ratione malitiæ, nec docuit S. Thom. nec insinuauit, si recte cõferatur doctrina prędictę solutionis cum argumento: ea enim doctrina esset omnino extra propositum.

Qualiter electio, & intentio inter se comparentur, quod attinet ad bonitatem, & malitiam.

DISPVT. LXVIII.

Intentionem semper esse malam, quoties electio est mala.

CAPVT I.



Extra controuersiam apud omnes est, electionem esse malam, quæ ex mala intentione ortum habet: an vero etiam intentio, quę alias esset bona, reddatur mala ex praua electione, quæstionem habet: verbi causa, si quis velit dare eleemosynam, & ad hunc finem eligat furari rem alienam, disputari solet, an intentio erogandi eleemosynam pauperi reddatur mala ex praua electione furti. In qua quidem controuersia Almain. tractatu 3. moral. cap. 18. ad 4. argum. quem sequuntur aliqui recentiores Thomistæ in hũc articulum, docet dupliciter contingere posse intẽtionem finis. Primum ita, vt ex illa necessario oriatur electio, quia tantum est vnicum medium, quod supposita intentione efficaci finis, non potest non assumi, vt disp. 43. cap. 4. dictum est: deinde ita, vt talis electio non necessario sequatur quia sunt plura media, ex quibus aliqua sunt bona, aliqua mala: si priori modo contingat intentio, vt necessario sequatur assumptio vnici medij, docent Almainus, & prædicti Thomistę, intentionem alias bonã reddi malam praua electione vnici medij: vt si quis intentionem haberet dãdi eleemosynam, & ad hoc nullum esset aliud mediũ, quam furari alienum: si vero posteriori modo, quando sunt plura media, contingat intentio, & electio, affirmant intentionem non reddi malã ex praua electione. Priorem partem non probant, confirmari autem potest, quia cum intentio sit necessario connexa cum electione; postquam plane constat, non esse aliud medium, quam illud, non potest non habere electionem tanquam circunstantiam, ac proinde ex praua electione efficietur etiam intentio praua. Posteriorem vero partem probant, primum, quia in eo casu electio non est circunstantia intentionis, sed potius contra: cum præmissa intentione liberũ sit hoc, aut illud medium, eligere: ergo ex praua electione non potest intentio alias bona effici mala: actio enim humana non redditur mala, nisi aut ab obiecto, aut a circunstantia aliqua. Deinde sic arguunt: sicut falsitas conclusionis non inficit vllo modo veritatem principiorum, ex quibus deducitur, eadem ratione videtur fieri nõ posse, vt

1 Status quæstionis.

Prima sententia continens duas partes.

2 Probatur prima pars

Secunda pars probatur primò.

Secundò.

que parte potius eligere debeat coniux reddere, quam non reddere.

Secunda ratio, qua prædicta sententia confirmari videtur, est Ioan. Med. loco citato in hunc modum. Quamuis maius peccatum sit fornicari, quam negare debitum coniugi, & ille, qui reddit, exponat se periculo fornicationis, qui vero non reddit, exponat se periculo iniustitiæ, quod minus peccatum est; tamen quia vrgentio res rationes sunt, quæ suadent, vt reddat, reddere debet. Rationes autem, quæ id suadent, sumptæ sunt partim ex alijs damnis, quę sequerētur, si coniux negaret debitum petenti, nempe ex damno mortis corporalis, aut discordiæ inter ipsos coniuges
20 partim etiam desumptę sunt ex possessione matrimonij, quæ plurimum iuuat, vt reddatur debitum.

Non probatur. Verum hæc ratio Medinæ mihi non probatur: primum, quia iura ita absolute loquuntur, vt intelligenda sint cessante quocunque alio periculo, quod quidem ex accidenti contingere potest. Loquitur enim de eo, quod considerata natura talis dubij fieri debet. Adde, quod semel, aut iterum negare debitum, præcipue si maritus neget, non potest esse sufficiens causa discordiarum, aut mortis, & nihilominus semper debet maritus reddere debitum, cum petitur. Deinde, si hæc pericula alicuius essent momenti ad reddendū, essent etiam ad exigendum, & petendum; quod nullus concedet. Quod vero affert Medina de possessione, optime probaret, si magis explicaretur, & nō supponeret id, quod falsum est, nempe maius peccatum esse fornicationem, quam negare debitum coniugalę coniugi petenti.

Vera ratio & ex proprijs ducta principijs a Couar. Tertiam igitur rationem, & meo iudicio optimā, & ex proprijs ipsius rei principijs ductam, indicat Couarruuias loco allegato. Innititur autem regulæ supra a nobis sæpius repetitæ. *In dubijs tutior est pars eligenda.* Ex duabus autem partibus ea tutior censeri debet, aut in qua nullum potest esse peccatum, & hac ratione tutius est non petere, quam petere debitum,
21 aut ea, in qua minus esset, quam in opposita, quando necessarium est alterā eligere ex illis duabus, in quibus est peccatum. Nam quoties duo mala ita occurrunt, vt necesse sit alterum eligere, illud sane eligendum est, quod alias minus esset: in quo principio con-
Sotus, Sepulueda, uenit etiam Dominicus Sotus tractatu de tegendo secreto memb. 3. quæst. 2. & Sepulueda in dialogo de ratione dicendi testimonium cap. 9. & expresse traditur
Conc. Tole, in cap. *Duo mala,* dist. 13. quod est Concilij Toletani 8. & in cap. *Neruus testiculorum* eadem distinctione,
Gre. Mag, quod est Gregorij Magni lib. 32. moralium capite 18. Et ratio manifesta id confirmat: nam cum in nullo casu concedi debeat, aliquem necessario esse perplexum, vt non possit aliquam partem sine peccato eligere, & ex duobus malis, si alterum necessario eligendum est, maior sit ratio, vt eligatur id, quod minus est; sequitur, illud sine peccato eligi posse, & quod alias absolute consideratum ex se malum esset, tunc non esse peccatum; ac proinde eam partem esse tutiorem, si eligatur, occurrente alio maiori malo. Ex hoc
Formatur ratiocinatio. autem principio ita colligit. Ex duobus minus est eligendum, atqui in dubio matrimonij reddere est minus malum, quam non reddere, ergo in dubio potius reddendum est debitum, quam negandum. Porro autem minus malum esse reddere in dubio, quam negare, ex eo probatur, quia reddendo solum se exponit coniux dubius periculo incontinentiæ contra castitatem, nō reddendo autem exponit se periculo iniustitiæ contra ius matrimonij, quod maius est: peccatum enim iniustitiæ multo maius est, quam peccatum luxuriæ, quanto maior est virtus iustitiæ, quam temperantiæ, sub qua castitas continetur. Deceptus enim manifeste est Ioannes Medina, cum dixit, peccatum
22 luxuriæ maius esse quam iniustitiæ, vt enim docet Sanctus Thomas infra quæst. 72. art. 4. ex oppositione peccatorum cum virtute sumenda est grauitas peccatorum: nemo autem dubitat multo excellentiorem esse virtutem iustitiæ, quæ nos refert ad alium, quam temperantiæ, quæ nos ordinat ad nosmetipsos, vt docet Sanctus Doctor secunda secundę quæst. 58. art. 12. immo etiam virtus iustitiæ nobilior est ceteris omnibus virtutibus excepta religione. Neque huic obstat, quod peccata contra castitatem magis turpia hominibus videantur, ex hoc enim non sumitur grauitas malitiæ, quæ est contra rationem. Addit etiam Couarruuias, maius esse peccatum non reddere propter præceptum Ecclesiæ, quod impositum est coniugi dubitanti, vt reddat. Verum hæc ratio nihil habet momenti, nam Ecclesia hoc suo pręcepto nihil aliud pręcipit, quam id, quod iure naturali coniux dubius de matrimonio debeat facere. Etenim si alias in dubio non deberet id facere, nulla ratione id præcipere posset Ecclesia, cum periculo incontinentiæ.

Cæterum prædicta ratio Couarruuiæ, licet optima sit ad probandum in dubio de matrimonio, ratione impedimenti consanguinitatis, aut alicuius criminis reddendum esse debitum, tamen non videtur sufficere ad probandum, reddendum esse debitum in dubio, quando dubium est circa impedimentum proueniens ex priori matrimonio: quia dubitatur, vtrum prior coniux viuat, an non. Nam, si recte philosophemur, *Couarruuiæ ratiocinatio non est vniuersalis.*
ex prædicta regula, *Ex duobus malis minus est eligēdum,* 23
existente dubio de morte prioris coniugis, potius esset negandum, quam reddendum debitum: quia in non reddendo exponitur coniux periculo iniustitiæ contra ius matrimonij secundi: in reddendo autem exponitur duplici periculo, tum incontinentiæ, & luxuriæ contra castitatem, tum etiam iniustitiæ contra primum matrimonium, nempe adulterij, cognoscendo alterum, quam priorem coniugem.

Quare, vt in prædicto fundamento persistamus, quod meo iudicio firmissimum, & vnicum in hac præsente difficultate est; obseruare etiam debemus, in hoc casu peculiari de dubio circa mortem prioris coniugis, magni momenti esse possessionem, ratione cuius causa posterioris matrimonij multo maior, & potior est, vt ita sit maius malum non reddere petenti, qui est in possessione secundi matrimonij, quam exponere se periculo incontinentiæ, & adulterij contra primum matrimonium. Non quia peccatum non reddendi sit contra plures, & maiores virtutes, nam tantum est contra iustitiam, sed quia conditio possidentis multo fortior est, tantæque efficacitatis, & virtutis, vt nulla sit iniuria contra prius matrimonium, in dubio reddere debitum petenti: quare ex hac parte multo fortius manet ius secundi matrimonij, quam primi, *Obseruandum.* *Deducitur ratio, & extēditur.*
& ex alia parte maior est obligatio iustitiæ, ex iure matrimonij, quam castitatis, ergo tutior pars est reddere petenti, quam negare. Porro autem iura prędicta loqui non tantum quando dubium est de matrimonio propter occultum impedimentum consanguinitatis, aut criminis, sed etiam propter primum matrimonium, quia adhuc de vita primi coniugis dubitatur, perspicuum est ex cap. *Dominus,* allegato, vbi in dubio de morte prioris pręcipitur, vt coniux dubius reddat petenti, sed ab eo non petat debitum. 24

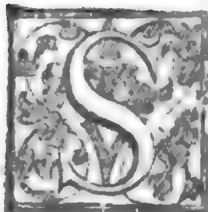
Obiectio. Cæterum adhuc manere videtur difficultas contra prædictam rationem: quia si dubium est de impedimento consanguinitatis, videtur coniux se exponere duplici periculo si reddat, nempe duplicis peccati alterius contra castitatem, quod est fornicationis, alterius contra consanguineam, quod est peccatum incestus. At vero in non reddendo exponit se periculo tantum iniustitiæ, duo autē peccata illa magis ponderare debent, quam vnū. Respondetur, adhuc maius esse periculum in non reddendo ratione possessionis, sicut diximus in casu præcedenti. Nā possessio matrimonij bona fide maioris momenti est, vt fiat iniuria coniugi petenti in non reddendo, quam dubium consanguinitatis, vt fiat iniuria sanguini reddendo. Cum igitur periculum vnius iniuriæ omnino tollatur per possessionē, in qua est ius quoddam quęsitū per matrimonium, *Solutio.*

trimonium, restat, vt ex alia parte periculum incontinentiæ non impediat, quia censetur multo minus, quam periculum iniustitiæ: inter duas vero alias partes, nempe petere debitum, vel non petere, satis constat, tutiorem partem esse nõ petere, quia in hoc non potest esse aliquod peccatum, in petendo autem potest esse, & ita optima ratione constat definitio prædicta iuris.

Oppositiones contra prædictam doctrinam.

CAPVT V.

25 *Obiectio ex motu quodã Pij V.*



Vnt tamen quædam contra hanc nostram doctrinam, quæ aliqua indigent explicatione. Primo quidem definitio Pij V. in quodam motu proprio pro Indijs nouæ Hispaniæ concesso, quem refert Frater à Veracruce loco citato: fuit enim propositum Pontifici, multos ex gentilitate ad fidem conuersos manere cum vltima vxore, quia inuenire non possent primam, etiamsi certi non essent de morte primæ vxoris: concessit autem Pontifex, vt relictis alijs, cum vltima illa permanerent, quæ conuersa esset ad fidem. Hoc autem non videtur alia ratione definitum nisi quia adhibita sufficienti diligẽtia, inueniri non poterat prima vxor, ac proinde iuxta doctrinam Soti, si adhibita sufficienti diligentia deponi non poterat dubium, liberum esset reddere, & petere. Respondeo longe alia ratione hoc fuisse definitum, & concessum, vt mox explicabitur: & quidem si ita definitum esset, vt argumentum contendit, non tantum illi, qui bona fide contraxerunt, possent reddere, & petere, quando adhibito sufficiente examine, & diligentia, non potuit dubium definiri; sed etiam illi, qui mala fide contraxerunt, possent eodem modo reddere, & petere; quod hactenus nullus ausus est dicere: etenim infideles illi, cum omnibus alijs vxoribus præter primam mala fide contraxerunt. Pontifex igitur alia ratione id

26 concessit: nam iuxta definitionem capitis *Gaudemus*, de diuortijs, quoties alter coniugum manens in infidelitate, altero ad fidem conuerso, non vult habitare simul, aut non vult habitare sine contumelia creatoris, potest conuersus ad fidem dissoluere matrimoniũ contrahendo, aut manendo cum alia vxore. Quam sententiam colligit ibidem pontifex ex Apostolo, & quia iure præsumebatur, vxores illas, quæ ab Indis inueniri non poterant, nolle habitare cum coniugibus ad fidem conuersis, aut non sine contumelia creatoris habitare velle, ideo Pontifex iudicauit, posse dissolui primum matrimonium, & ita conuersum ad fidem posse manere cum vxore alia.

Obiectio ex capite, Ex conquestione. Secundo, ijs, quæ diximus, obstare videtur definitio Pontificis in capite, *Ex conquestione*, de restitutione spoliatorum, vbi sine præiudicio aliarum opinionum definit Innocen iij. eo casu, quo agitur de impedimẽto matrimonij, & quæstio est, an restitutio fieri debeat ante probationem, si probationes statim non afferantur, debere fieri restitutionem ad habitationem, & ad thorum; si vero afferantur statim probationes, fieri debere solum ad habitationem, non autem ad thorũ, propter periculum incestus, aut fornicationis. Cum igitur etiam in dubio restitutio fieri debeat, quando non statim afferuntur probationes, non videtur obstare dubium, quod habetur de impedimento matrimonij, quo minus petatur debitũ. Alioquin necessarium videbatur concedere solum restitutionem ad habitationem, non ad thorum.

Solutio. Respondeo, cõcessionẽ, & definitionem Innoc. iij. solum inniti præsumptioni, & ita respicere solum forum exterius: quia si allegetur impedimentũ, & non

27 afferantur probationes, iure optimo præsumere debet iu- de x, nullum esse impedimentum, sed malitiose illud obiectum fuisse: nihilominus si alter coniux sciat impedimentum, etiamsi nõ statim afferantur probationes, potius dẽt sustinere sniam excommunicationis, quam reddere debitũ. Quod aũt dicitur in d.c. *Litteras*, coniugem reddere posse, qñ impedimẽtum est tñ ex iure positiuo, refertur tantum vt opinio quorundam antiquorum, vt recte notauit Ioan. Med. Cod. de restitutione quæst. 19. §. *Sed cum eorum*, quam sequutus fuerat Magister in 4. dist. 38. cap. vlt. & Hugo de S. Victore in 3. tomo lib. 2. de sacramentis par. 11. c 6. oppositũ autem definitur in cap. *Inquisitionis*, de snia excõmunicationis: vbi præcipitur scienti impedimentũ matrimonij, qualecunq; illud sit, vt potius sustineat sententiam excõicationis, q̃ debitum reddat. Vt enim optime notauit Palud. in 4. dist. 36. q. 2. art. 2. num. 15. & 16. quando præcipitur, vt coniux reddat debitum, Ecclesiæ intentio non est dispensare in impedimẽto, si aliquod est suæ potestati subiectum; sed quia præsumit, nullum esse impedimentum, ideo præcipit, vt debitum reddatur: quare, si re ipsa fuerit, eius intentionis non erit, illud præcipere. Adde etiam, quod interdum iudex inferior præcipit, vt coniux debitum reddat, eadem ductus præsumptione; cũ tamen ipse ẽt si vellet nõ posset dispẽsare, & tollere tale impedimẽtũ. *Io. Med.* *Magister.* *Hug. de S. Victore.* *Palud.*

28 *Obiectio ex contractu matrimonio cũ serua.* Tertio, nostræ doctrinæ obesse videtur hæc ratio. Cum quis contrahit ignoranter cum serua, postea tamen incipit dubitare de seruitute eius, ac proinde de ipso ẽt matrimonio, põt quidẽ reddere debitum, imò etiam petere, si velit denuo in matrimonium consentire, quia in potestate eius est cum serua scienter contrahere, & ita firmum efficere matrimonium; at vero non possumus ipsum obligare ad reddendum debitũ si petatur. Nam vel ille redderet animo fornicario, & hoc non liceret; vel redderet animo maritali, & ad hoc nullo vinculo teneri potest; sic enim ratum haberet matrimonium, quod prius ignorans contraxit, ad quod nulla ratione obligandus est. Qua ratione nonnulli doctores adducti senserunt, non posse huiusmodi coniugem obligari ad reddendum debitum. Ita docuerunt S. Tho. in 4. d. 36. in expositione tex. Bonauẽtura ibidem dub. 1. circa textum, Ricar. ar. 2 q. 1. Paludanus q. 2. art. 2. post 4. conclusionem Supplementũ Gab. q. 1. art. 3. dub. 1. Adrianus in 2. illo quodlib. puncto 2. Ioan. Med. Cod. de restitutione q. 19. §. *Sed tum eorum bona venia*, Sotus de tegendo secreto memb. 3. quæst. 2. Couarruuias 2. par. de matrimonio ca. 7. §. 2. num. vlt. Quocirca iuxta horum Doctorum sententiam non est vniuersalis regula illa assignata in prædictis capitibus, vt coniux dubius de matrimonio reddere debeat & non petere: sed intelligi debet nisi inde aliquod nouum detrimentũ sequatur coniugi reddenti, vt in hoc casu. *S. Thom.* *S. Bonauẽ.* *Ricard.* *Palud.* *Supp Gab.* *Adrianus.* *Io. Med.* *Sotus.* *Couarru.*

Solutio. *Corduba.* *Glossa.* Nihilominus ego censeo cum Corduba in libro 3. quæst. 8. corollario 1. & Glossa in capite *Proposuit*, de coniugio seruorum, & in capite *Cuius rei causa* 29. q. 2. coniugem dubium de impedimento seruitutis debere reddere debitum, sed non petere, vt ita vniuersalis sit regula assignata in prædictis capitibus. Cui sententiæ necessario fauere debent Magister, & Hugo locis allegatis, quandoquidem asserunt coniuges parere debere Ecclesiæ præcepto reddendo debitũ, etiamsi impedimentum sit manifestum. Eidem sententiæ consensit Hostiensis, quem referunt Paludanus, & Medina, in d.c. *Proposuit* de coniugio seruorum. Ratio vero mea quidem sententia efficax est. Nam si coniux dubius de conditione seruili alterius reddere potest alteri debitum absq; vllo suæ libertatis detrimento, reddere debet; ideo enim solum excusari posset à reddendo debitum, quia aliquo modo iuri suæ libertatis reddendo noceret, vt doctores superius commemorati notarunt, & eorum ratio manifeste indicat: at qui coniux dubius de impedimento seruitutis alterius coniugis nihil sibi nocere potest, etiamsi animo coniugali reddat debitũ petenti: ergo reddere debet. 29 *Magister.* *Hugo.* *Hostiensis.*

Porro autem coniugem dubium reddendo debitum sibi non nocere probatur: quia quamuis accedat animo coniugali, non eo ipso habet ratum, & approbat matrimonium, quod cum serua ignorans contraxit, neque denuo contrahere vult: sed accedit eo tantum animo, vt reddat id, ad quod obligatur in dubio matri-
30 monij, ne forte iniuriam irroget alteri coniugi. Hoc autem maxime confirmat id, quod doctores memorati pro opposita sententia docent, si dubium leue sit posse coniugem dubium, & debere reddere debitum, non animo ratum habendi matrimonium, sed tantum
Notandū. reddendi id, quod fortasse debitum est. Si ergo id potest coniux dubius efficere in dubio leui, cur etiam in graui efficere id ipsum non poterit absque vllo suę libertatis detrimento? Hac eadem ratione, qui vouit ante annos pubertatis, & ex eo quod iuste credit se constrictum vinculo voti, illud obseruat, non habet ratum votum, quod prius emisit, neque denuo illud emittit; id quod maxime notandum est, vt dicamus, an postea irritari possit elapso tempore ætatis pupilla-
Occurrit obiectioni. ris. Quod vero Sotus adducit ex capite *Si quis ingenuum* 29.q.2. vt suam opinionem confirmet, nullius momenti est, ibi enim solum decernitur ingenuum, & liberum, qui cum serua contraxit, & postea nouit seruitutem, non obligari ad manendum cum serua: nos autem loquimur in casu, quo tantum dubium est, de seruitute.

Corollaria prædictæ doctrinæ.

CAPVT VI.

Primū corollarium quādo vterque coniux est dubius.



Vperest, vt huius doctrinæ elucidandæ gratia, quædam corollaria obseruatione digna adijciamus. Primū est, quoties vterq; coniux dubius est de impedimento, vel vtrique notum est dubium non esse obseruandum definitionem illius capitis *Inquisitionis* de sententia excommunicationis, & capituli *Dominus* de secundis nuptijs. In hoc enim casu nullus coniux ius habet petendi debitum, quandoquidem in eisdem capitibus definitur, vt dubius coniux non petat nō quidem alia ratione, nisi quia iuste petere non potest; er-
31 go si vterque dubius sit, vterque etiam ius amittit petendi. Quocirca qui sic dubitanti, & petenti negat debitum, nullam facit iniuriam, ac proinde negare debet. Si enim redderet, exponeret se periculo incontinentiæ, & tamen negando, nulli se periculo exponit, vt patet ex dictis. Eadem ratione recte admonuit
Syluester. Syluester verbo *Matrimonium* 4.q.2. contra Scot. & Ric. aliquando vnum coniugem debere credere alteri dicenti se non contraxisse vere matrimonium: hoc autem nec vniuersim obseruandum, nec testimonium alterius coniugis pro sola voluntate absque alio fundamento semper reijciendum est: tales enim aliquando possunt esse rationes vnius, vt alter ei credere debeat.

Secundo contra Sotum in 4. distinct. 37. articulo vltimo, notandum est eum etiam, qui contraxit a principio mala fide aliquam habens suspicionem de impedimento, perseuerante dubio eandem regulam traditam in prædictis capitibus seruare debere, vt reddat petenti, sed non petat. Sotus autem ea ratione ductus existimauit, eum, nec reddere, nec petere posse, quia possessio acquisita mala fide, nemini fauet. Verum, vt supra dixi, sententia Soti est expresse contra definitionem capitis, *Inquisitioni*, de sententia excommunicationis: ibi enim decernitur, vt talis etiam qui dubius de impedimento contraxit, reddat, sed non petat. Nec obstat ratio Soti, nam quamuis possessio suscepta mala fide, ei, qui sic contraxit, nihil faueat ad petendum, fauet tamen alteri, qui cum eo contraxit bona fide, vt ipsi petenti debitum reddatur, ne si ei denegetur, iniuria fiat. Vera tamen esset sententia Soti, vt superiori 32
corollario dixi, si vterque coniux mala fide contraxisset, aut de matrimonio ante recte contracto dubitare inciperet: horum enim aliam esse rationem iam superius ostendimus.

Tertio si dubiū est de impedimento frigiditatis, aut maleficij, licitum est perseuerare in matrimonio, & vsu coniugali illius, etiam vtrique dubitanti de tali impedimento. Ratio vero est, quia quandiu dubium est de impedimento matrimonij ius habet vnusquisque perseuerandi in matrimonio, & inquirendi tale impedimentum. Hoc autem genus impedimenti inuestigari sufficienter non potest, nisi vsu cōiugali, vt quisque experiatur potentiam suam, & alterius: ergo licebit in tali vsu perseuerare: & quia nisi tali impedimentum sit perpetuum, non irritat matrimoniū, ideo requirit aliquod tempus pro experientia comparanda, quod prudenter Ecclesia ad triennium extendit, vt suo loco videbimus. *Tertium quando de impedimēto frigiditatis est dubium.* *Ratio.*

Quarto, ex prædicta doctrina sequitur, si matrimonium sit contractum sed non consummatum, & ante consummationem incidat dubium de impedimento, coniugem dubium non debere reddere debitum petenti toto tempore nempe duorum mensiū, quo concessum est vtrique a iure ab actu coniugali abstinere, vt quisque deliberet, vtrum ei expediat in matrimonio perseuerare, an ad religionem transire. Ratio vero est manifesta, quia toto illo tempore liber est, vt si velit, non reddat. Ergo cum possit negare, & dubius sit, ac proinde nulli se exponat periculo, negando debitum, negare debet, ne si reddat, exponat se periculo incontinentiæ: & interim toto illo tempore de impedimento illo pro viribus inquirat, vt tandem certior 33
effectus reddere, & petere possit. Elapso vero illo tempore debet non detinere alterum coniugem perpetuo dubium, sed debet ei detegere dubium, vt ipse etiam interim nō petat, donec sufficienter examinetur: quia tale dubium non potest esse perpetuum. Hoc autem intelligo, si probabiliter non timetur talem dubij reuelationem nihil pro futuram, sed potius nocituram: quod si tale sit periculum, tunc debet coniux dubius reddere debitum, nec vltra tempus signatum a iure alterum coniugem detineat; obligare autem ipsum ingredi religionem, cum reuera possit, vt ita liberum relinquat alterum coniugem, nimis durū est. eo quod nisi status religiosus sponte suscipiatur, difficiles soleat habere exitus: tum etiam plures aliæ difficultates occurrere possunt, ob quas ille obligari ad hoc non debeat. Hoc mihi videtur probabilius, tametsi aliqui censeant, huiusmodi debere intrare religionem, vt ab hoc dubio liberetur, cum hac via possit negare debitum, & debeat non se exponere periculo incontinentiæ in reddendo; cui se exponeret sine vlla obligatione si in principio redderet. *Quartum quando dubiū oritur ante cōsūmationem matrimonij.* *Ratio.*

De dubio circa dominium rei possessæ.

CAPVT VII.



D eandem difficultatē & de dubio facti pertinet examinare, quid debeat facere is, qui dubitat, vtrū res, quam possidet, ad suum, an ad alterius dominium pertineat: in qua re varia etiam fuere doctorum placita, quæ omnia in hoc ebreuiter examinare decreui. Adrianus in 4. in materia de restit. q. de præscriptione §. *Hoc supposito*, & quodlib. 2. puncto 2. ad 2. confirmationem primi argumenti docet, si tale dubium post sufficiens examen permaneat, eum, qui possidet, debere potius restituere rem illam, quam retinere. Probat 34 *Prima sententia. Adrianus.*

autem

autem hanc suam opinionem, quia iuxta regulam illam superius traditam in dubijs tutior est pars eligenda tutius autem est restituere, quam retinere: quia in restitutione nullum est peccatum, in retentione vero potest esse: ergo potius res illa restitui debet, quam retineri.

Secunda sententia. Sotus. Sotus vero in 4. libro de iustitia quęstione 5. articulo vltimo prope finem, censet perseuerante adhuc dubio post examen, debere possessorem partem illius rei restituere pauperibus, & partem sibi retinere. Hoc autem videtur intelligere, quando possessor dubitat, vtrum res illa sit sua, an alterius, nō determinatę personę; quia nescit etiam ad quem alterum fortasse pertineat: tunc enim dubium est, vtrum res illa sit sua, an
35 alterius incerti domini. Sicut ergo res aliena, quando certo constat esse alienam, non tamen cuius certi domini sit, tota restituenda est pauperibus, ita etiā quando dubium est, vtrum sit possidentis illam, an alterius incerti domini, pars vna reddenda erit pauperibus pro dubio incerti domini, & pars altera retinenda pro dubio ipsiusmet possidentis. *Ratio.* Hæc autem sententia probari videtur ex eo, quod ratione æqualis dubij videtur esse æquale ius vtriusque partis, ac proinde res diuidenda erit.

Tertia sententia. Tertio denique alij Doctores affirmant, eum, qui rem antea bona fide possidebat, si incipiat de re illa dubitare, vtrum sit sua, an aliena, & facto examine, adhuc in dubio permaneat, posse rem illam iuste retinere. *Sotus. Ioan. Med. Couarruu. Syluester. Corduba. Veracruce.* Ita docet idem Sotus in 4. distinct. 27. quæst. 1. art. 3. Ioannes Medina Codice de restitutione q. 17. §. *Alter tamen.* Couarruuias in regula, *Possessor* 2. parte §. 7. num. 4. Syluester verbo *Præscriptio* 1. quæst. 3. p. 3. Corduba lib. 3. quæst. 8. ad 1. rationem Frater a Veracruce in speculo coniungiorum parte 3. art. 18. verum non omnes eodem modo id asserunt. Syluester, Sotus & Couarruuias absolute docent, posse illum in possessione rei manere, nec illam vlli restituere: an vero possit re illa vti, aut eam alienare, nihil definiunt. *Prima ra.* Corduba vero expresse inquit neque posse re illa vti, nec eam vllo modo alienare. Probat autem primo ex l. *Secunda ra.* *Alienationis* ff de verborum significatione vbi dicitur eum qui non potest præscribere, non posse alienare: qui autem dubius est de re, quam possidet, non potest eam præscribere: ergo nec eam potest alienare. Secundo, quia si eam consumat, aut alienet, exponitur periculo consumendi rem alienam, quod videtur contra *Tertia.* iustitiam. Tertio, si ille, qui rem possidet sub dubio, posset ea vti, similiter coniux dubitans de matrimonio posset non tantum in matrimonio manere, sed
36 etiam eo libere vti, ac proinde non tantum reddere, sed etiam petere debitum.

Vera sententia dicit primū ante inquisitionem posse, qui dubius est retinere rem nō tamen uti illa. Ego vero aliter existimo. Primo quidem ante inquisitionem posse illum, qui dubius est, rem possidere, non tamen ea vti, nec alienare: in quo omnes Doctores conuenire videntur. Quod attinet ad possessionem constat, quia dominus non potest esse secūdum rationem inuitus, si ille interim possideat, dum modo inquirat de vero domino, vt de eo sibi constet absque dubio. Quod vero spectat ad consumptionem rei, eadem sententia probatur: quia sicut ille, qui possidet, debet inquirere de vero domino, debet etiam rem in suo statu vero domino seruare: alioquin secundum rationem inuitus esset verus dominus, si interim dum ipse inquireret, res sua vsu fieret deterior, aut consumpta periret.

Secundo post adhibitā diligentiā non debere restituere alicui sed possidere posse. Secundo dicendum est, si adhibito examine diligenti, adhuc dubius maneat is, qui possidet, non debere rem illam, nec partem illius restituere alicui certę personę, nec pauperibus, sed totam integre possidere posse. Et in hoc conueniunt Doctores citati pro tertia sententia. Primum autem colligitur ex regula iuris in 6. *In pari causa, & delicto melior est conditio possidentis*: in dubio enim par causa videtur circa dominium etiam eius, qui possidet, & alterius, de quo etiam dubitatur: quia vtriusque causa dubia est, & res illa nullius determinate creditur esse: potior igitur erit conditio, & causa possidentis. Deinde in nullo iudicio exteriori in causa dubia spoliaretur ille, qui rem possidet, vt alteri eam restitueret, ergo nec in foro interiori ad id debet quispiam obligari. Nam idem omnino seruādum est in foro interiori, & exteriori, quando forum exterius non fundatur in falsa præsumptione; maxime vero in materia iustitiæ: iudex enim iudicans in foro exteriori iudicare debet id, quod vere iustum, & rectum est, & quod suum est vnicuique tribuere. Postremo, si aliquod esset peccatum retinere rem alienam in dubio, esset contra iustitiam; contra hanc autem esse non potest: nam qui non facit aliquam inæqualitatem cum alio, non peccat peccato iniustitiæ; qui au- 37
tem possidet in dubio non facit inæqualitatem: qui enim possidet maius ius habet in rem illam, quam alter, qui non possidet: nam ille, qui possidet, præter ius dominij, de quo æque pro vtroque dubitatur, habet etiam ius certum possessionis: ergo si retineat rem illam propter maius ius, quod in eam habet, non facit inæqualitatem alteri. Fauet etiam huic sententiæ illa regula iuris in 6. *Cum sunt iura partium obscura, fauendum est potius reo, quam actori.*

Tertio facta inquisitione, si adhuc maneat dubius potest uti re illa, & eā alienare. Tertio dicendum est, si facta sufficiente inquisitione adhuc dubium permaneat, non tantum licitum esse, rem illam possidere, & retinere, sed etiam ea vti, & alienare, dū modo possessor paratus sit restituere pretium illius, si constet alterius esse. Nam si semel concedimus possessorem illius rei posse eam detinere, & in possessione illius permanere, non est cur dicamus, debere perpetuo abstinere ab vsu illius, maxime si sit res vsu consumptibilis, quæ recipit functionem in eodem genere, vt est cum, vinum, oleum, &c. Hęc enim si detinerentur, nec eorum vsus possidenti concederetur, non leue paterentur detrimentum, imo facile corrumperētur; quod sane multo peius est, quam ea consumi a possessore eo animo, vt si constet de vero domino, pretium illorum restituatur. Idemque omnino 38
censeo de rebus, quæ etiam nō recipiunt functionem in eodem genere, nec sunt vsu consumptibiles, vt pallium, equus, domus: nam si nulli vsui seruirent, non possent non aliquod pati detrimentum, in damnum possessoris, aut veri domini. Melius igitur est, has res consumere cum obligatione eas restituendi, si constet de vero domino; tametsi in earum restitutione videatur seruanda regula de eo, qui consumit rem alienam bona fide, vt suo loco explicabitur. Hanc sententiam, quod attinet ad hanc partem docuit Ioannes Medina *Ioā. Med. Cord.* quæst. 10 de restitutione, & idem Couarruuias in regula *Peccatum*, parte 3. in initio num. 4. cum asserit eum, qui dubitat, vtrum res, quam possidet, sit sua, an alterius, posse eam vendere, & quemcunque alium posse eam emere ab illo, etiā si sciat de tali re dubium esse, paratus restituere vero domino, si de illo constet, tametsi venditor talem defectum rei prouenientem ex dubio debeat emptori manifestare. Ea vero, quæ diximus, seruanda sunt, quando dubitatur de domino alicuius rei, quæ iam est sub alicuius possessione, & 39
possessio incepit sine dubitatione: nam si res sub nullius adhuc sit possessione, & dubium nulla ratione deponi possit, neque aliquid determinate constare de vero domino, aliter dicendum est.

Quidsi dubium sit inter personas quarū nulla possidet rem. Caiet. Sotus. Ioā. Med. Primum quidem si dubium sit inter determinatas personas, ad quam illarum pertineat dominium, & nulla illarum possideat, æque diuidenda est: quia tunc æquale est omnino ius cuiuscunque. Ita docent Caietanus 2. 2. quæst. 62. art. 5. & Sotus 4. libro de iustitia quæst. 7 art. 1. circa 3. argumentum, Ioannes Medina Codice de restitutione quæst. 17. Deinde si dubium non sit inter determinatas personas, sed tā um in genere dubitetur, cuiusnam sit, qualia sunt ea, quæ perdita inueniuntur, tunc tota restituenda est pauperibus, quibus iure applicata videntur hæc bona, vt in tractatu de restitutione dicetur. Quodsi dubitatur vtrum sit alicuius determinatæ personæ, an aliorum confuse,

confuse, tunc diuidenda est æqualiter inter illum determinatum, & pauperes: & ratio huius eadem est fundata in æqualitate iuris, quæ nascitur ex dubio.

40 *Solutio primæ rationis tertiæ sententiæ.* Argumenta vero, quibus Corduba suam sententiam confirmare nitebatur, friuola sunt. Ad primum dicimus, in ea lege, quam ipse allegat, non definiri, eum, qui non potest præscribere, non posse alienare, sed eũ, qui alienare non potest, non posse præscribere. Ex hoc tamen non sequitur, eum, qui potest alienare, qualis est qui possidet rem in dubio, posse præscribere, nam posse alienare ad præscribendum necessarium est, sed non est sufficiens, veluti ad respirandum necessarium est esse animal, sed non sufficit, quia nõ omne animal respirat, cum tamen nihil respiret, quod nõ sit animal: dicitur autem in ea lege nomine alienationis vsucapionem etiam comprehendi, ac si diceretur, vsucapionem esse speciem quandam alienationis, velut homo est species animalis: & ideo nomine animalis etiam comprehenditur: ac proinde sicut recte colligitur hoc modo, *Non est animal, ergo non est homo:* ita etiam hoc modo: *Non potest alienare, ergo nec præscribere, Non est alienatio, ergo nec præscriptio.* Adde etiam quod Medina, & Couarruuias locis citatis plane asserunt, & probabiliter satis defendunt, etiam eum, qui dubitans de re, an illa sit sua, vel aliena propter rationes dictas manet in possessione illius, posse præscribere, de quo in præsenti non est disputandum.

Soluitur secunda ratio. Ad secundum respondeo non exponi periculo iniustitiæ possessorem, qui detinet in dubio rem alienam, & illa vtitur: quia licet vere sit aliena, optimam tamen habet rationem, vt in dubio maneat in possessione illius, sicut probatum est. quia in dubio suffragatur ei possessio, vt non censeatur facere in iustitiam alteri, etiam si re ipsa sit res aliena; & ob eam rationem non imputatur illi peccatum, quia gaudet iure potiori, quod in rem illam habet.

41 *Tertia ratio diluitur.* Ad 3. dico, diuersam esse rationem inter vsum cuiuscunque alterius rei, quam quis possidet in dubio, & vsum matrimonij etiam in dubio: quia in vsu cuiuscunque alterius rei non est nouum periculum alicuius alterius peccati contra aliam virtutem, quam contra iustitiam. contra quam si peccaretur vtendo re aliena, vel eam alienando, peccaretur etiam eam detinendo, & non restituendo, cum igitur ipse Corduba cum alijs doctoribus nostræ sententiæ fateatur, non esse peccatum contra iustitiam retinere rem alienam in dubio, quia possessio fauet, & facit melius ius possidentis, eodem modo dicere debuit, non esse contra iustitiam, propter præcipuam causam, & ius possidentis eandem rem alienare, aut ea vti. At vero in vsu matrimonij in dubio est nouum periculum contra aliam etiam virtutem, præterquam contra iustitiam, nempe contra castitatem, si petatur debitum: huic autem periculo in dubio nihil fauet possessio; quia hæc solum iuuat vbi agitur de materia, & dubio iustitiæ, in qua causa potius, & maius est ius possidentis, quam alterius, propter rationem superius dictam. Ex qua doctrina inferri potest, eum, qui peteret debitũ dubitans de morte prioris coniugis non peccaturum peccato adulterij; & iniustitiæ contra matrimonium prius, sed tantum simplici fornicatione. Vt enim hic nõ censeatur facere iniuriam priori matrimonio, satis videtur possessio cum æquali dubio: possessio enim in materia iustitiæ multum suffragatur, & excusat ab iniustitia: quia tamen non excusat a periculo incontinentiæ, sed in hac materia tutior est pars eligenda, ideo peccaret peccato incontinentiæ.

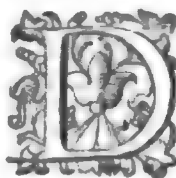
Stabilita sententia quorundam. His tamen, quæ diximus, addunt aliqui, hanc nostram veriorem sententiam intelligendam esse, quoties æquale dubium est pro vtraque parte. Nam si pro alia parte vrgentiores videantur rationes, non debet cẽseri melius ius possidentis. Quare notant, data opera dixisse Medinam, & Sotum locis citatis, in æquali dubio potiorem esse causam, & ius possidentis, vt ita non restituat, id quod ratio quoque ipsa videtur suadere. Nam possessio solum fauet defectu iuris proprietatis, ergo quando ius proprietatis in altero maius, & potius est, non est recurrendum ad possessionem alterius, nec potiori iuri proprietatis nocere debet. 42

Ego vero existimo, horum sententiam nulla ratione ad nittendam esse: nam quamuis pro altero, qui non possidet rem, fortiores videantur rationes, & coniecturę circa ius proprietatis, tamen si non sunt vsque adeo efficaces, vt generare possint assensum illius partis, sed rem adhuc dubiam relinquant, non debet censeri maius, & potius ius proprietatis vnius, quam alterius, cum adhuc in dubio res maneat: dubia enim res æque videtur vtramque partem respicere: ergo si rei in dubio existenti accedat certa possessio, potior erit causa possidentis. Quocirca quamuis vrgentiores videantur rationes pro eo, qui non possidet, si tamen non sufficiunt assensum generare, locum habere potest id, quod Medina, & Sotus dixerunt; nempe in pari causa aut æquali meliorem esse conditionem possidẽtis. Adde, quod nullus iudex in foro exteriori propter vrgentiores rationes non valentes assensum generare, possessorem re, quam certo possidet, spoliaret, si rectum iudicium, & sentẽtiam ferre vellet. Si enim rationes illę ipsum non conuincunt ad assensum, qua ratione possessorem re illa spoliabit, & alteri adiudicare poterit, ad quem pertinere nondum credit aliquo assensu determinato? Doctrina autem tradita de dubio, in quo melior est conditio possidentis, intelligitur: quando nullus est assensus pro altera parte, de proprietate, & dominio. 43

Postremo obseruandum est, regulam prædictam, *In dubijs, aut in æquali causa melior est conditio possidentis,* locum non habere quando quis dubitat, an soluerit debitum, quod certo contraxit, siue illud contraxerit ex delicto, siue ex quocumque genere contractus: quia in tali casu non est æqua causa, & ius vtriusque partis, siquidem creditor pro sua parte habet ius certum debiti contra debitorem, debitor autem non habet ius certum solutionis contra creditorem. Debitum autem certum non videtur ęque solui solutione dubia, & incerta, ac proinde in tali casu possessio non suffragabitur possidenti. *Regulã illam, In dubijs melior est cõditio possidentis, non habere locũ quando quis dubitat an soluerit debitum.*

De dubio circa legitimam, aut illegitimam conditionem filij.

CAPVT VIII.



Dubitari etiam interdum solet, vtrum aliquis sit filius naturalis, an spurius. Ex quo dubio pẽdent alia multa circa operationem: videndum igitur est, quo pacto in tali dubio quis se gerere debeat, & per quæ principia certum conscientiæ iudicium ad recte operandum colligere possit. Atque in primis supponendum est, quando dubium est, vtrum filius sit primi, an secundi matrimonij, iudicandum esse filium eius, in cuius domo natus est, vt optime obseruauit Baldus in l. *si mater* Cod. de suis, & legitimis hæredibus, & alij iurisperiti communiter: & ratio videtur manifesta: nam in hoc casu videtur habenda ratio eius, qui est in possessione matrimonij, potius quã primi mariti mortui. Quæ vero signa considerari debeant ad huius dubij solutionem, non est hoc loco dicendum. Pręsens vero difficultas est, quando dubitatur de aliquo, vtrum sit legitimus an illegitimus, naturalis an spurius. In qua difficultate sententia communi probatum video, in dubio censendum esse filium legitimum, non illegitimum, etiam si inde alij fratres patiantur detrimentum aliquod in sua legitima parte, quam iam possident. Ita docet Decius in c. *Per tuas* de probationibus, & Gregor. Lupus in lege 1. tit. 14. *Quid dicẽdum, cum dubium est vtrũ filius sit primi, an secũdi matrimonij.* *Baldus.* 44 *Decius. Greg. Lop.*

partita

Syluester. Angelus. Couarruuias. Didacus. Castellius. Tellius Fer. partita 2. & Syluester verbo Filius q. 12. Angelus verbo Filius num. 16. Couarruuias 2. p. de matrimonio cap. 8. §. 3 num. 8. Didacus Castellius in l. 11. Tauri, & 13. & Tellius Fernandez ibidem. Est autem prædicta sententia definita in l. *Filium* ff. de ijs, qui sunt sui, vel alieni, & in alijs legibus, quas prædicti doctores allegant: idemque existimo dicendum in dubio, vtrum aliquis sit spurius, an naturalis filius, vt in tali dubio censeatur naturalis & non spurius. Ita docent Couarruuias §. illo 3. Tellius Fernandez in l. 11. tauri, & Matienzus in legem 9. tit. 8. lib. 5. compilationis, quia in dubio præsumitur id, quod honestius, aut minus inhonestum est, ex prædicta regula, in dubio neminem esse condenandum. Quare quod attinet ad ius hæreditatis, non obstante tali dubio facti, potest ille filius succedere, aut tanquam legitimus, si dubitetur, vtrum sit legitimus, an illegitimus; aut tanquam naturalis, si dubitetur, vtrum sit spurius, an naturalis.

Matienz.

Ratio. Ratio vero est, quia quamuis huic nostræ sententiæ videatur obstare regula illa superius explicata, *In dubijs, & pari causa potior est conditio possidentis*, eo quod

45 si in tali dubio iudicandus esset filius legitimus, aut naturalis, posset sequi damnum alijs filijs legitimis possidentibus iam suas legitimas portiones dum cogerentur ex illis partem extrahere, pro illo tamé, hac regula non obstante, est alia regula iuris, maioris quidem obligationis, nempe *Cum sunt obscura iura partium, fauendum est potius reo, quam actori*, quæ habetur de regulis iuris lib. 6. ergo cum est dubium, non debet aliquis filius censeri potius illegitimus, quam legitimus, nec spurius potius quam naturalis. Nec hoc solú existimo seruandum esse iure ciuili, sed etiam iure naturali: ratio enim ipsa naturalis dictat vt nemo in dubio condemnetur quia nullus nisi ob culpam probatam condemnari debet: quare iniquum est absque vlla culpa parentum prolem condemnare: cum igitur in dubio de tali culpa non constet, non debet proles condemnari, ac proinde nec illegitima censeri, sed legitima, nec spuria, sed naturalis. Quocirca quod aliqui dicunt, secundum ius naturale, in dubio vtrum aliquis sit filius legitimus, an illegitimus existentibus alijs filijs legitimis, non esse tribuendam integre legitimam portionem, sed partem quandam ei, de quo dubitatur, an sit legitimus, mihi non probatur. Nam si sequamur etiam iure naturali regulam illam, neminem in dubio esse condemnandum, hoc est, fauendum esse potius reo, quam actori, tota legitima portio tribuenda est ei, de quo dubitatur, vtrum sit legitimus, an illegitimus. Si autem sequamur regulam illam, in dubijs melior est conditio possidentis, si alij fratres legitimi possiderent iam portiones suas, nihil esset dandú ei, de quo dubitatur, vtrú sit legitimus, an illegitimus.

Ordo inter tres regulas iuris. Existimo igitur tres prædictas regulas superius memoratas hoc ordine sese habere, vt secunda deroget primæ, & tertia secundæ. Prima autem regula est, *In dubijs tutior est pars eligenda*. Huic autem in materia iusti-

46 tiæ derogat secunda. *In pari causa melior est conditio possidentis*: huic autem præferenda est etiam in materia iustitiæ tertia alia regula. *Cum sunt obscura iura partium, fauendum est potius reo, quam actori*: quare censeo has regulas, & cætera iura, quibus statuitur id, quod his regulis continetur, ipsam naturalem æquitatem expressisse, ac proinde ego puto filium in dubio non esse censendum illegitimum, sed legitimum; non spurium, sed naturalem.

Quid dicendum sit cum dubium est de filio illegitimo cuiusnam patris sit. Cæterum interdum etiam dubium esse solet, de filio illegitimo, cuiusnam patris sit, & dubitari solet inter aliquos duos, aut plures, ad quem illorum pertineat vt ad patrem. In qua difficultate distinguendum esse arbitror, iuxta ea, quæ hactenus a nobis dicta sunt aut enim ex dubio, vtrum sit filius huius, an illius patris, pendet etiam esse filium spurium, aut naturalem, aut peioris conditionis; & in hoc casu pro filio ita iudicandum est, vt id, quod minus malum est, ei tribuatur, etiam cum detrimento patris, & aliorum fratrum nam cú iam dictum sit, in dubio vtrum aliquis filius sit legitimus, an illegitimus, ita iudicandum esse legitimum, vt debeat habere a patre suo legitimo cú alijs

47 legitimis filijs, portionem alimentorum, & hæreditatis, idem omnino dicendum erit, quando dubium est, vtrum sit spurius, quia sit huius patris, an naturalis quia sit alterius: nempe iudicandum esse benignius pro filio, nec in dubio condemnandum, aut iudicandum peioris conditionis; ac proinde ad illum patrem pertinebit tribuere alimenta, etiam cum detrimento sui, & aliorum filiorum, a quo censetur filius meliorem, aut certe minus malam habere conditionem: &

Ratio. ratio vtrobique eadem est. Aut ex dubio vtrum sit filius huius, an illius patris non pendet aliqua minus mala conditio, sed perinde est esse huius, aut alterius, quod attinet ad conditionem illegitimi, naturalis, aut spurij: quia ab vtroque erit illegitimus eiusdem qualitatis, nempe ab vtroque spurius, vel ab vtroque naturalis: & in hoc casu existimo ad vtrumque patrem ex æquo pertinere sustentationem filij, & alimentorum obligationem. Nam quemadmodum diximus capite præcedente, in dubio vtrum res sit huius, an alterius, antequam vllus illorum eam possideat, esse inter eos æqualiter diuidendam: eodem modo dicédum est, debitum, quod dubium est, ad quem illorum pertineat, æque inter ipsos diuidendum esse, eadem enim videtur ratio: cum in hoc casu non obstet alia regula iuris, qua superius vsi sumus ad iudicandam prolem potius legitimam, quam illegitimam, potius naturalem, quam spuriam Quod vero alter ex ijs, de quibus dubitatur, vter sit pater, sit ditior, aut nobilior, parum refert, vt ei potius, quam alteri filius tribuatur, ac pro- 48

inde obligatio alimentorum ipsum potius, quam alterum constringat.

Filios expositos nō posse ad sacros ordines, sine dispensatione promoueri. Anania. Gab. Pal. His, quæ diximus, breuiter addendum est, veram nihilominus esse sententiam Couarruuiæ in Clementina *Si furiosus* de homicidio, in initio num. 9. vbi asserit, filios expositos, quorum parentes omnino ignorantur, non posse ad sacros ordines sine dispensatione promoueri, tametsi oppositum censeant Anania in cap. 1. de infantibus expositis, & Gabriel Paleotus in tractatu de filijs nothis. Ratio vero est, quia in hoc casu habenda est ratio primæ regulæ, de qua multa diximus c. 1. huius disputationis, *In dubijs tutior est pars eligenda*, vt in dubio homicidij censeri debet quis irregularis. Nam vt ibi dicebamus, licet in dubio nemo

Ratio. sit condénandus pœna, quę non continet præceptum prohibens, tamen quando in pœnam, vel alio modo imponitur alicui præceptum, quale est præceptum irregularitatis, ne vllus illegitimus ad sacros ordines promoueatur, in dubio tutior est pars eligenda: & hac ratione in dubio quisque seipsum condemnare debet. Patet igitur in prædictis dubijs facti, ex quibus videbatur nasciturum iudicium conscientiæ dubiæ, quo pacto, & per quæ principia formare possimus determinatum, & certum iudicium, quo tuti operare possimus.

Quo pacto inferior se debeat gerere in dubio cum suo superiori.

CAPVT IX.



49 POstremo in hac disputatione videndum est, quo pacto inferior se debeat gerere cum superiori, quando res dubia est: quemadmodum supra disp. 62. cap. 6. etiam ostendimus, qualiter obedire debeat contra propriam opinionem. In qua quidem difficultate

Prima sententia. Adrianus. Adrianus quodlib. 2. puncto. 2. ad 2. argumentú principale, absque vlla limitatione, & distinctione docet, nullum inferiorem, & subditum parere posse suo prępo-

polito

posito in dubio. Ratio vero ipsius est, quia ille, qui operatur cum conscientia dubia, perinde se habet, ac si contra iudicium propriæ conscientiæ operaretur, nulli autem licet parere præposito suo contra iudicium suæ conscientiæ: ergo neque in dubio, sic enim operaretur cum dubia conscientia.

Secunda sententia. Bonauent. Paludan. Siluester. Angelus. Sotus. Alij vero contra affirmant, in omni dubio parendum esse præposito: ita docere videtur Bonauentura in 2. distinctione 39. art. 1. quæst. 3. ad vltimum, Paludanus quæst. 4. num. 7. Siluester verbo *Bellum* 3. q. 1. conclusione 4. & *Obedientia* quæst. 2. Angelus verbo *Obedientia* numero 6. quibus consentit Sotus in opusculo de tegendo secreto membro 3. quæst. 2. addit tamen limitationes, quoties nullum est periculum, nec maius damnum. Deinde multos prosequitur casus, in quibus ostendit quo pacto inferior debeat parere iudici interroganti de crimine aliquo: de quibus nobis in præsenti disputandum non erit: hæc enim postu-
50 lant exactam cognitionem materiæ de iudicibus, & quod attinet ad præsentem difficultatem, tam respectu iudicis, quam respectu cuiusque alterius præpositi extra iudicium, in hoc capite sufficientem regulã pro subditis assignabimus. *Ratio.* Hæc autem sententia vniuersim sic videtur probari: quia obedientia est virtus perfectissima, & in eo maxime resplendet, vt a præposito non exigatur ratio eius, quod præcipit: ergo in dubio postulat hæc virtus obedire præcepto præpositi.

Vera sententia. Cæterum, vt quæstioni satisfaciam, distinguẽdum esse censeo. Aut enim tale dubium est circa factum, vt in eo secũdum regulas superioris assignatas tutior sit pars eligẽda, aut dubium est, vtrum liceat id, quod præcipitur, an non. Si dubium contingat priori modo, vt cum quis dubitat, vtrum acciderit, an non; ex quo sequitur ipsum debere abstinere a celebratione diuinorum officiorum, inferior non poterit obedire superiori præcipienti, vt contra tale dubium operetur, si talis est superior, qui impedimentũ irregularitatis eiusmodi auferre non possit. *Ratio.* Vt enim supra dicebamus, iure naturali debet quisque in tali dubio facti eligere partem tutiorem: perseuerante igitur tali dubio non
51 poterit inferior parere superiori. Quare quod statutum est in capite *Inquisitionis* de sententia excommunicationis, & in capite *Dominus* de secundis nuptijs, & in alijs locis a nobis ex iure allegatis, vt in dubijs tutior pars eligenda sit, non tam est præceptum Ecclesiasticum, quam declaratio naturalis obligationis, contra quam præpositus non potest aliquid præcipere. Cæterum cum multum fidendum sit præposito, & prudentiæ illius, contingere aliquando facile poterit, vt etiam tale dubium circa factum deponere possit, & debeat inferior ex iudicio præpositi, ac proinde debeat ei obedire deposito tali dubio.

Si vero loquamur de dubio posteriori modo, nempe vtrum liceat, an non id, quod præcipitur, dicendum est, perseuerante tali dubio non posse inferiorem obedire præposito, & superiori: quia cum tali dubio non potest habere iudicium conscientiæ determinatum, quo credat, licitum esse id, quod præcipitur, sed conscientia etiam dubia erit: cum conscientia autẽ dubia operari non minus malum est, quam contra iudicium conscientiæ, quo creditur aliquid esse peccatum: & in hoc casu vera est sententia Adriani. Cæterum licet aliquis etiam doctus considerans per intrinseca principia id, quod præcipitur, dubius sit, potest aliquando, & debet si potest, per extrinseca principia deponere dubium, vt ita parere possit, & debeat. Nam quemadmodum contra propriam opinionem debet etiam parere, quando per extrinseca principia potest existimare probabile esse id, quod præcipit superior; multo melius poterit, & debebit id facere, quando ipse de ea re nullam habet opinionem per intrinseca principia, & propria, sed potius dubius manet. Nam, si aliquid obstaret, multo magis opinio propria, quam dubiũ obstare deberet. Extrinseca autem principia sunt, auctoritas, & doctrina ipsius præpositi, quando scientia doctrina, & prudentia pollet, aut denique aliorum doctorum, quorũ opinionem ipse sequitur. Hæc autem, 52 quæ dixi, intelligẽda sunt pro subdito, qui doctus est, & optime nouit de rebus practicis opinari, & dubitare vtrum aliquid liceat, an non; & tunc verum est debere subditum etiam doctum parere prælato, vbi non deprehendit peccatum manifeste. *De subdito docto.* Id tamen ita intelligi debet, vbi inferior etiã dubius de aliqua re, vtrum sit peccatum, an non, saltem per extrinseca principia credere potest nihilominus, tunc non esse peccatum, sequi præceptum superioris, vt dictum est, nam si dubius maneret, tam per extrinseca, quam per extrinseca principia, peccatum esset manifestum obedire. *De ignorante, & rudi subdito.* Rudes autem, & ignorantes subditi, qui non ita facile sciunt discernere id, quod præcipitur, neque circa illud dubitare, vtrum sit licitum, an non, multo magis excusantur, si bona fide sequuti auctoritatem præpositi, ei obediant, nõ discernentes iustitiam eius, quod præcipitur, quia ipsi id iudicare non possunt.

Præceptum superioris non est examinandum cum non apparet iniustum. Syluester. Victoria. Corduba. S. August. Qua ratione Syluester verbo *Bellum* 1. q. 9. conclusione 4. Victoria in relectione de iure belli num. 30. & 31. Corduba lib. 3. q. 8. ex doctrina Augustini lib. 22. contra Faustum cap. 74. & refertur 23. q. 1. c. *Quid culpatur*, docent subditos vocatos ad bellum, iussu sui Regis debere obedire, nõ examinantes, vtrum sit causa iusta belli, an non: quia non expedit causas belli omnibus aperire, nec id fieri potest. Qua ratione, & subditi in religione, cum non apparet esse iniustũ id, quod præcipitur, nec dubium aliquod secundum rationem oritur circa illud, iuxta ea, quæ hactenus dicta sunt, parere debent præposito, nec id, quod ipse
53 præcipit, examinare, nec causam illius exposcere, & in hoc casu laudatur a Patribus obedientia cæca, de qua alibi fusius disputandum est. Subdit autem Syluester discrimen inter subditos, & amicos, qui vocantur ad bellum; quod amici non possunt in dubio ire ad bellum, subditi autem recte possunt. Hæc tamen differentia nulla est, quia nec subditus dubius de iustitia belli parere potest, quandiu dubius manet, tã per extrinseca, quam per intrinseca principia rei: si tamen per extrinseca saltem iudicium habeat determinatum quo credat sibi illud licere, potest procedere ad bellum. Similiter etiam & subditus, nisi iudicium habeat determinatum, eodem modo per extrinseca saltẽ principia, procedere non potest ad bellum. Neque vero amicus postulare debet causam iustitiæ belli: hanc enim nec debet rex, nec potest omnibus, & singulis amicis exponere; se satis est scire, regem esse hominem iustum, & prudentem, qui non nisi summo consilio bellum mouere solet.

Quo pacto iudicium conscientiæ erroneę, dubiæ, & scrupulosæ deponi debeat.

DISPVT. LXVII.

De deponenda conscientia erronea.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.* HActenus ostendimus, licitum non esse contra conscientiam erroneam, aut cum conscientia dubia aliquid facere; ac proinde necessarium esse deponere iudicium conscientiæ erroneum, aut dubium. Nunc vero restat videndum, quo pacto deponi debeat prudenter, vt tuta conscientia operari possimus, & primum

Prima sententia. primum quidem de conscientia erronea differendum est, an liceat eam deponere pro sola voluntate absque alia ratione.

Caietanus. Caietanus in hac q. art. 5. censet deponi posse iudicium conscientiæ erroneæ, non tantum vt oppositæ rationis, sed etiam (vt ipse loquitur) per solam exclusionem illius, ex eo tantum, quod quis existimet sibi illud licere, quod antea iudicio conscientiæ iudicabat non licere. *Exemplum.* Adhibet exemplum, vt si mulier aliqua in concione audiat a concionatore esse peccatum mortale vti capillis alienis ad ornatum, quia est simulatio quædam, & mendacium, sicque ex vna parte ratione, & auctoritate cōcionatoris trahatur, vt putet esse peccatum; ex alia vero trahatur appetitu, & tamē nesciat dissoluere rationes concionatoris: nihilominus (inquit) talis mulier optime potest credere sibi licitum esse hic, & nunc vti capillis, aut nō esse sibi peccatum mortale; quamuis simul etiam credat propter auctoritatem concionatoris, vti capillis in vniuersum esse peccatum mortale. Nam cum hoc assensu communi potest habere iudicium singulare, quo credat hic, & nunc sibi licere, ex eo tantum quod nolit admittere rationes, & auctoritatem concionatoris ad iudicium illud singulare.

Huic doctrinæ videtur similis illa, quam superius, disp. 62. cap. 5. ex eodem Caietano retulimus, nimirum posse aliquem habere opinionem vniuersalem cum formidine oppositæ partis; verbi causa, licitum esse accipere lucrum supra sortem mutui ratione lucri cessantis: & sub illa opinione vniuersali habere iudicium singulare, quo quis credat sibi licere illud accipere hic, & nunc, sine vlla formidine oppositæ partis. Sic enim nunc etiam docet posse aliquem credere sibi hic, & nunc aliquid licere, quod tamen existimat in vniuersum esse peccatum. Concludit tandem Caietanus illam mulierem non peccare, si contra auctoritatem concionatoris pro sua solum voluntate oppositum credat, & ita operetur: nec solum, inquit, eam non peccare contra conscientiam, sed etiam nullo alio modo, quasi temere illud ita iudicans.

Nō recte intellecta est a Corduba dicta sententia. Hanc sententiam Caietani sequuntur recentiores aliqui Thomistæ, & eandem in bonum sensum contendit explicare Corduba lib. 3. q. 12. ita vt mulier illa non peccet iudicando sibi illud licere, aut quia existimet concionatorem, oppositum solum dixisse, vt homines terreret, aut quia putet ipsum non esse vsq; adeo doctum, vt in hac re ei credendum sit. Et sane si hoc modo mens Caietani intelligeretur, opinio eius vera esset; hoc tamen sensu explicari non posse facile potest ostendi: nam si mulier ob rationes dictas non crederet illud peccatum esse, sicut concionator dixit, non solum non credere sibi esse peccatum, & potius
3 existimaret, sibi licere hic, & nunc, sed etiam idem de omnibus alijs in vniuersum crederet: rationes enim illæ, quas affert Corduba, non solum gignerent talem assensum singularem hic & nunc, sed etiam assensum vniuersalem, & communem. At Caietani sententia procedit certe, etiamsi mulier illa conuicta sit auctoritate concionatoris, vt credat illud esse peccatum in vniuersum, cum quo assensu vniuersali & communi putat, posse illam habere iudicium conscientiæ, quo credat sibi hic, & nunc illud non esse peccatum: sententiam autem Caietani sincere explicatam veram non esse, facile ostendi potest.

Non placet prima sententia. Primo quidem, quia cum nullam rationem habeat mulier illa, vt credat sibi licere id, quod omnibus in vniuersum credit esse peccatum, quo pacto habere poterit iudicium conscientiæ, quo credat sibi non esse peccatum? nam intellectus sine ratione moueri nequit ad assensum pro sola hominis voluntate. Mirum autem non est id docuisse Caietanum, quando in hac 1. 2. q. [illegible] art. 4. ad [illegible] affirmat, posse aliquem præbere assensum parti contradictionis, cui voluerit pro solo nutu voluntatis absque vllo alio fundamento, aut ratione: & ita inter has propositiones, *Astra sunt paria, Astra non sunt paria*, posse assentiri, cui voluerit: quę sane doctrina falsa est, ac proinde id, quod docet de muliere illa, eadem ratione reijci debet. Cum enim assentiri nihil aliud sit, quam cognoscere conuenientiā extremorum inter se in aliqua propositione, si hæc non apparet per se, aut per aliquam rationem, solo nutu voluntatis apparere non poterit. Fateor tamen, multum conferre in ijs, quæ non sunt euidentia, affectus voluntatis, vt 2. 2. q. 4. art. 2. ostendemus; tamen nunquam sufficit sola voluntas ad assensum. Sed age, concedamus ex solo nutu voluntatis, absque aliqua peculiari ratione prouenire posse assensum alterius partis; tamen in muliere illa concedi non potest talis assensus iudicij singularis, quo credat sibi licere, quod omnibus in vniuersum credit esse peccatum, nisi in se videat peculiarem rationem, quam certe videre non potest: quia impossibile est in eodem intellectu esse simul contradictorios assensus: huiusmodi autem essent, quos haberet mulier illa. Nam primum crederet in vniuersum peccatum esse ornari capillis alienis, deinde crederet, sibi id non esse peccatum: qui plane essent contradictorij assensus. Adde, quod licet illos habere posset simul, & singularem illū assensum suæ conscientiæ, haberet absque vlla ratione, pro sola sua voluntate, quia nollet duci auctoritate concionatoris, non excusaretur a peccato, quia temere, & absque fundamento tale iudicium haberet: quare a peccato non excusaretur, licet non peccaret contra conscientiam.

Secūda, & vera sententia. Veram igitur existimo sententiam Ioan. Medinæ, qui tractatu de confessione q. de tempore, quo debeat fieri, confessio, docet, quoties aliquod iudicium cōscientiæ rationabiliter (vt inquit ille) conceptum est, hoc est, ex aliqua ratione, si absque ratione sufficiente deponatur, non excusari a peccato eum, qui tali iudicio deposito operatur: quinimo censeo, nunquam tale iudicium re ipsa deponi absque ratione sufficiente, si ratione conceptum fuit. *Iudiciū cōscientia sine ratione conceptū, sine illa posse deponi.* Præterea dico dupliciter recte deponi posse iudicium conscientiæ: primum, absque vlla ratione, si etiam absque vlla ratione conceptum fuit: deinde si ratione probabili conceptum fuit, alia efficaciori deponendum esse: nam si sit minus efficax ratio, & minus probabilis, non sufficiet generare assensum contrarium: quam sententiam amplectitur Corduba loco allegato, additque, temere, & non sine peccato tribus modis deponi posse iudicium cōscientiæ. 5
Tribus modis deponi posse cōscientiam cum peccato. Primo quando absque vlla ratione formaliter contemnitur iudicium quod prudenter conceptum erat: in quo casu ego existimo, non tam deponi iudicium conscientię, quam peccari contra illud, ac si non esset. Secundo per culpabilem inconsiderantiam: quæ sit autem culpabilis inconsiderantia, explicabimus disp. 123. & 124. Tertio per rationes leuiter examinatas.

Cæterum pro explicatione doctrinæ Ioannis Medinæ notandum est, cum dicitur deponi posse conscientiæ iudicium, quod absque ratione conceptum semel fuit, ita esse intelligendum, vt quòd aliquando nobis apparet absque vlla alia ratione per se probabile, & statim per se cognitum hæret animo, & ita absque vllo alio iudicamus aliquid esse peccatum, melius considerantes iudicemus tanquam per se probabile, non esse peccatum, & hoc modo conscientia erronea sine ratione prudenter deponitur: sicut sine ratione leuiter fuerat concepta.

Quomodo deponenda sit conscientia dubia, & scrupulosa.

CAPVT II.

Status difficultatis. Qvo pacto in dubijs facti, & iuris nos gerere debeamus, vt conscientia non dubia, sed determinato conscientiæ iudicio operemur, satis superque a nobis superius dictum est; constat etiam ex dictis

con-

quid remuneratur a Deo, quia est bonum, ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

Respondeo dicendum, quod intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem, vno modo vt praecedens, alio modo, vt concommitans: praecedit quidem causaliter intentio voluntatem, quãdo aliquid volumus propter intentionem alicuius finis: & tũc ordo ad finem consideratur vt ratio quaedam bonitatis ipsius voliti: puta, cum aliquis vult ieiunare propter Deum, habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso, quod sit propter Deum: vnde, cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, vt supra dictum est, necesse est, quod dependeat ex intentione finis: consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati praexistenti: puta, si aliquis vellet aliquid facere, & postea referret illud in Deum, & tunc primę voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

Ar. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod quando intentio est causa volendi, ordo ad finẽ accipitur vt quaedam ratio bonitatis in obiecto, vt dictum est.

In corp. art.

Ad secundum dicendum, quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala, causa volendi, qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id, quod de se est bonum sub ratione mali, & ideo prout est volitum ab ipso, est malum, vnde voluntas eius est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona & per intentionem sequentem non deprauatur ille actus voluntatis, qui praecessit, sed actus voluntatis, qui iteratur.

Art. 6. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod sicut iam dictum est, malum contingit ex singularibus defectibus bonum autem ex tota, & integra causa: vnde siue voluntas sit eius, quod est secundum se malum, & sub ratione boni, siue sit bona sub ratione mali, semper voluntas erit mala, sed ad hoc, quod sit voluntas bona, requiritur quod sit bona sub ratione boni, id est, quod velit bonum, & propter bonum.

Notatio circa Articulum.

Conclusio.

COnclusio est, *Ex intentione, quae praecedit vt causa, pendet bonitas, aut malitia voluntatis: ex intentione vero, quae subsequitur, non pendet.* Huius conclusionis doctrinam; & totius articuli disputationibus sequentibus elucidabimus:

Explicatur quadã tenus S. Tho.

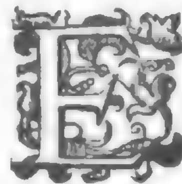
Prius tamen explicanda est mens S. Thom. in solutione 3. vbi ait; *Siue voluntas sit eius quod est secundum se malum, & sub ratione boni, siue sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala: sed ad hoc, quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni*, quę quidem verba difficilia sunt. Neque enim videtur possibile voluntatem esse boni sub ratione mali, siquidem voluntas nunquam fertur in bonum, aut in malum sub ratione mali, sed sub ratione boni, vt disp. 31. dictum est: Verum si solutio praedicta conferatur cum argumento; facilem habent interpretationem: nam per rationem mali, aut boni non intelligit S. Thom. bonitatem ipsam, aut malitiam vniuersè, quae est formalis ratio volendi, aut nolendi aliquid sed intelligit finem bonum, aut malum moraliter: & ita sensus eorum verborum est, siue voluntas sit obiecti moraliter mali secundum se propter finem bonum moraliter, siue sit boni obiecti propter finem malum moraliter, semper erit mala moraliter: nam vt sit bona moraliter, vtrumque requiritur, & quod sit circa obiectum bonum moraliter, & propter finem bonum moraliter voluntatem autem aliquando posse ferri in bonũ sub ratione mali, hoc est, ratione malitiae, nec docuit S. Thom. nec insinuauit, si recte cõferatur doctrina praedictę solutionis cum argumento: ea enim doctrina esset omnino extra propositum.

Qualiter electio, & intentio inter se comparentur, quod attinet ad bonitatem, & malitiam.

DISPVT. LXVIII.

Intentionem semper esse malam, quoties electio est mala.

CAPVT I.



EXtra controuersiam apud omnes est, electionem esse malam, quae ex mala intentione ortum habet: an vero etiam intentio, quę alias esset bona, reddatur mala ex praua electione, quaestionem habet: verbi causa, si quis velit dare eleemosynam, & ad hunc finem eligat furari rem alienam, disputari solet, an intentio erogandi eleemosynam pauperi reddatur mala ex praua electione furti. In qua quidem controuersia Almain. tractatu 3. moral. cap. 18. ad 1. argum. quem sequuntur aliqui recentiores Thomistae in hũc articulum, docet dupliciter contingere posse intẽtionem finis. Primum ita, vt ex illa necessario oriatur electio, quia tantum est vnicum medium, quod supposita intentione efficaci finis, non potest non assumi, vt disp. 43. cap. 4. dictum est: deinde ita, vt talis electio non necessario sequatur quia sunt plura media, ex quibus aliqua sunt bona, aliqua mala: si priori modo contingat intentio, vt necessario sequatur assumptio vnici medij, docent Almainus, & praedicti Thomistę, intentionem alias bonã reddi malam praua electione vnici medij: vt si quis intentionem haberet dãdi eleemosynam, & ad hoc nullum esset aliud mediũ, quam furari alienum: si vero posteriori modo, quando sunt plura media, contingat intentio, & electio, affirmant intentionem non reddi malã ex praua electione. Priorem partem non probant, confirmari autem potest, quia cum intentio sit necessario connexa cum electione; postquam plane constat, non esse aliud medium, quam illud, non potest non habere electionem tanquam circunstantiam, ac proinde ex praua electione efficietur etiam intentio praua. Posteriorem vero partem probant, primum, quia in eo casu electio non est circunstantia intentionis, sed potius contra: cum praemissa intentione liberũ sit hoc, aut illud medium, eligere: ergo ex praua electione non potest intentio alias bona effici mala: actio enim humana non redditur mala, nisi aut ab obiecto, aut a circunstantia aliqua. Deinde sic arguunt: sicut falsitas conclusionis non inficit vllo modo veritatem principiorum, ex quibus deducitur, eadem ratione videtur fieri nõ posse, vt

1 Status quaestionis.

Prima sententia continens duas partes.

2 Probatur prima pars

Secunda pars probatur primũ.

Secundo.

se, vt electio inficiat intentionem, ex qua proficiscitur.

Non probatur. Verum hæc sententia mihi non probatur, eo quod nulla videatur esse differentia inter intentionem, ex qua necessario oritur talis electio, quia vnicum tantum medium est, & intentionem, ex qua libere nascitur hæc, aut illa electio; nam vtraque electio procedit ex intentione veluti ex causa: cur ergo vtrobique non erit eadem ratio? Quod enim vna necessario oriatur, altera vero libere, nihil referre videtur, vtroque enim modo medium comparatur cum fine, circa quem versatur intentio, vt effectus in genere causæ finalis, & vt causa in genere efficientis. Præterea de ratione circunstantiæ non est, vt necessario coniuncta sit actioni, sed satis est, si ex voluntate operantis ei apponatur: ergo quamuis electio, quæ libere sequitur intentionem, libere afficiat intentionem, non minus erit circunstantia illius, quam si necessario eam consequeretur, si eodem modo cum electione comparatur, quando libere & quando necessario coniungitur.

3 *Secunda, & vera sña.* Placet igitur mihi opinio Bonau. in 2. d. 40. artic. 1. q. 1. Ricar. ibidem art. 1. q. 1. Gab. q. 1. art. 1 notat. 2. & art. 2. concl. 3. qui præmissa quadam distinctione in hac re multo probabilius philosophantur. Dicunt itaque intentionem dupliciter accidere posse; primum quatenus est voluntas circa finem absolute consideratum absque respectu ad media, quæ quidē magis proprie non est dicenda intentio, sed voluntas: deinde quatenus versari potest circa finem cum aliquo ordine ad media: si de priori loquamur dicunt intentionem ex solo fine reddi malam, non autem ex medijs; si vero sermo sit de posteriori modo intentionis, eam reddi malam ex medijs, quæ alias ex solo fine bona esset; quam sententiam memorat Magister in 2. d. 40. cap. vltimo, eamque ego veram existimo.

Magister.

Obseruādū. Cæterum ipsius gratia duo obseruanda sunt. vnum est, voluntatem finis absolute considerati esse bonam ex fine, vt nunquam reddatur mala ex medio, nec tūc quando absolute finis volitus est, neque postea, quando proceditur ad electionem mali medij: nam si postea voluntas velit finem cum ordine aliquo ad medium malum, non vult finem voluntate illa priori, quæ respiciebat finem absolute, sed illa voluntas finis cum ordine ad media, alia diuersa voluntas erit. Alterum notandum est, intentionem finis cum ordine ad media tribus modis accidere posse: primo ita vt solum respiciat media confuse, nec determinate malum, aut bonum medium, & talis intentio, si ex fine secundum se alias bona est, semper manebit bona, etiamsi respiciat media confuse: quia cum talis respectus ad media non determinate eratur in aliquod medium malum, non poterit vlla ratione inficere intētionem, quæ alias ex fine bona est. Secundo versari potest intentio circa finem cum respectu ad medium malum etiamsi voluntas nondum processerit ad electionem, & hoc modo iam erit mala intentio propter ordinem ad malum finem: hoc autem contingit, quando quis vult consequi finem, si opus fuerit, per malum medium. Tertio denique, quando intentio actu coniuncta est cum praua electione alicuius mali medij, & tunc etiam redditur mala intentio, quæ alias esset bona ex solo fine: quia electio, seu malum medium, ad quod habet ordinem intentio, se habet, vt circunstantia respectu finis: est autem circunstantia *Quibus auxilijs*. Exempla sunt manifesta: nobis autē hoc vnum sufficiat: si aliquis rex velit inferre iustum bellum alicui, quæ sane voluntas ex hoc solo fine alioqui iusta & honesta esset, sed non dubitat eligere sibi in auxilium, quę minimæ liceant, aut vetita sunt, totum bellum, & intentio belli reddetur mala.

4 *Obseruādū.*

Exēplum.

Probatur secūda sententia testimonio Ber. Postremo denique intentionem effici malam ex mala electione plane docuit Bernardus in libro de dispensatione, & præcepto, cap. 17. ait enim, vt rectus sit oculus intentionis duo esse necessaria, alterum est charitas in intentione: nomine autem charitatis intelligit propositum virtutis: alterum est veritas in electione, hoc est, vt nihil contra rationem ex illa intentione eligatur. Ex qua doctrina liquido constat, quam friuola sint argumenta prioris sententiæ: patet enim electionem, seu medium malum esse circunstantiam intentionis, quæ fertur in finem cum respectu ad tale medium, ac proinde ex medio non minus infici intentionem, & malam reddi, quam electio redditur ex intentione: ex quo facile dissoluitur prius argumentum. *Soluitur primum argumentū secūdæ partis primæ sententiæ.*

5 *Soluitur secundū argumentum.* Ad posterius respondeo, falsitatem conclusionum nihil nocere veritati præmissarum, etiamsi malitia electionis e medio tollat bonitatem intentionis: discrimen autem est: quia intentio finis respicit etiam medium vt circunstantiam bonitas autem actionis humanæ integratur non ex solo obiecto, sed ex cæteris etiam circunstantijs: at veritas principiorum solum consistit in conuenientia conceptus, aut vocis cum obiecto ipso, quod enunciatur: obiectum autem propositionis, quæ dicitur principium, non est res, quæ enunciatur per conclusionem, sed quæ enunciatur solum per principium, hoc est, per primam, propositionem; ac proinde falsitas concl. nihil nocere potest veritati principiorum, quæ est omnino diuersa, imo cum illa per se non comparatur. Adde etiam, quod ex principijs veris non sequitur falsum per bonam consequentiam, sed per malam; tunc autem non virtute antecedentis colligitur, imo vere nullo modo colligitur, cum nulla sit consequentia: ex quo etiam constat falsitatem conclusionis non comparari per se cum veritate principiorum, sed cum ea omnino concomitanter (vt aiunt) seu accidentarie se habere: cum tamen malitia electionis per se spectet ad intentionem, vt explicatū est. Ex dictis sequitur, qua ratione doctrina Abulensis in cap. 6. Matth. q. 179. vera esse possit; vbi docet, opus alias malum fieri posse ex bona intentione, sed bonam intentionem non sufficere, vt opus illud reddatur bonum. Nam si hoc ita intelligat, vt existimet, bonam intentionem, quæ est causa mali operis, & malæ electionis, manere etiam tunc bonam, quando est causa prauæ electionis, eius sententia probāda non est: si vero intelligat, ita, vt intentio, quę alias esset bona, quia est circa bonum finem, possit esse causa malæ electionis, sed tunc efficiatur mala ex mala electione, & talem intentionem non sufficere, vt reddat opus, & electionem bonam, quæ est de malo obiecto, eius sententia verissima est. 6 *Explicatur quadā doctrina.*

Diluuntur quædam oppositiones contra prædictam doctrinam.

CAPVT II.



Ontra ea, quæ hactenus dicta sūt, videtur esse primū id, quod Mat. & Lucas dicūt, nimirum bonam intentionem non posse esse causam mali operis, ac proinde nec malæ electionis: quod si ita esset, non esset verum, quod diximus, intētionem alioquin ex fine suo bonam esse malam ex praua electione, quia bona intentio non posset esse causa malæ electionis, Matth. 7. cap. inquit, sic *omnis arbor bona fructus bonos facit, mala autem arbor malos fructus facit; non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere*: vbi per arborem bonam intelligit bonam intetionem, per fructus autem electionem, & opus ortum ex intentione: ergo bona intentio non potest esse causa mali operis, & malæ electionis: alioquin arbor bona esset causa mali fructus: eandem sententiam habet *Obiectio prima ex Scriptura.* *Matth. 7.* 7

Lucas

Luca c. 6. Matth. 6.

Lucas 6. c. Præterea Matth. 6. dicitur, *Lucerna corporis tui est oculus tuus: si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit*: vbi per oculum intelligit Christus intentionem, per corpus autem intelligit opus ex intentione profectum: admonet enim in eo c. vt rectam in operibus nostris habeamus intentionem, sic enim fiet, vt opera nostra lucida, hoc est, bona sint. Porro nomine oculi intelligi intentionem, nomine autem corporis opus ex illa profectum, docet Aug. tom. 4. lib. 1. de sermone Domini in mõte. *Augusti.* Quæ cum ita sint, fieri non potest, vt bona intentio ex praua electione redditur mala: siquidem bona intentio numquam est causa malę electionis.

Secunda obiectio ex Patribus.

Hoc ipsum probari potest auctoritate Patrum: primum quidem Auctor imperfecti apud Chry. hom. 19 in illa verba citata Matth 7. c. inquit, seruum Dei non posse facere malum, quamdiu bonus est. Id aũt explicat hoc modo, *Nam ex proposito bono etiam, quod videtur malum, bonum est, quia propositum bonum malum opus excusat, malum autem opus bonum propositũ non condemnat*: quo nihil clarius dici potuit. Hac autem ratione excusat ille Moysen, quod occiderit Ægyptium, vt vlcisceretur mortem seruorũ Dei: excusat igitur opus illius ex bona intentione: excusat et Iacob cum Genes. 33. aliud habebat in corde, aliud in ore loquens

8 *Genes. 33.* cum fratre suo Esau illius verbis, *Sic enim vidi faciem tuam, quasi viderem vultum Dei*, quod nõ aio decipiendi, sed te iperandi iram fratris id dixerit. Deinde Cassian. coll. 17. c. 17. vsque ad 19. refert, & probat sniam Abbatis Ioseph, qui docebat licitũ esse mentiri ex bono fine, si grauis causa id postulet: qua ratione multos et Patres veteris testamenti a peccato mendacii excusat: ergo bona intentio excusat ab electione mala; tantum abest, vt ex praua electione reddatur mala. *Cassianus.* Postremo Ambros. lib. 1. officiorum cap. 3. parum a principio inquit, *Neque illa est perfecta liberalitas, si iactantia causa magis, quam misericordia largiaris, affectus tuus nomen imponit operi tuo*: ergo opus malum ex intentione bona redditur bonum, ac proinde intentio bona ex mala electione infici non potest. *Ambrosius*

Soluitur prima obiectio a Caietano.

Hæc tamen, quæ obiecta sunt, facile dissolui possunt. Prius testimonium, quod adduximus ex Matt. 7. capite de arbore bona, & mala, Caietanus in eum locum ita explicat, vt per arborem bonam, & malam intelligatur bona, & mala voluntas, per fructus autem intelligantur opera, & sensus sit: bona voluntas non potest efficere opus malum, nec mala potest efficere opus bonum. In quo sensu videtur eundem locum etiam intellexisse Augustinus in Enchiridio c. 15. vbi ait, ex bona terra nasci posse & spinas, & vites, & ex homine oriri posse bonam, & malam voluntatem; at ex mala voluntate non posse oriri opus bonum, neque ex bona malum: sicut nec ex spinis nasci possunt vuæ, nec ex vitibus spinæ, sic etiam intelligit libro 3. contra Iulianum capite 3. & 2. lib. de nuptijs & concu- *Augustin.*

9 piscentijs c. 26. Quodsi hoc modo interpretemur prædictum locum Matthæi, nihil ex eo contra nostram doctrinam colligi potest. Nam eo sensu non comparatur intentio, cum electione, quasi intentio boni finis, quæ alias ex suo fine bona est, non possit esse causa prauæ electionis, sed comparatur solum quæuis voluntas interior, quæ est radix, & origo operis exterioris cum ipso opere, vt sensus sit, non posse ex mala voluntate, quæ mala est, oriri opus bonum, eo quod opus ipsum malitiam accipiat a voluntate a qua oritur, nec posse ex voluntate bona ex omni circumstantia proficisci opus malum: nam inter alias circumstantias respicit etiam opus ipsum, cuius est causa, tãquam obiectum.

Solutio altera authoris.

Verum ego existimo, per arborem bonam, aut malam non intelligi voluntatem, sed hominem ipsum, quem Euangelista comparat arbori bonæ, aut malæ: id quod facile suaderi potest: quia post verba citata, proxime subditur. *Omnis arbor, quæ non facit fructum bonum, excidetur, & in ignem mittetur; igitur ex fructibus eorum cognoscetis eos*, quæ verba in falsos homines, & prophetas conueniunt, de quibus sermonem paulo ante instituerat: ergo per arborem bonam, & malam bonum, & malum hominem intelligit; quare ex prædicto testimonio nullum contra nos desumi potest argumentum. Adhuc tamen difficile est explicatu, qua ratione bonus homo non possit malos fructus facere, cum etiam contingat bonum hominem peccare: & quare malus non possit bonos fructus facere, cũ etiam interdum bona quædam opera faciat.

Chrysostomus homil. 24. in Matthæum Hierony. 10
& Euthymius in eundem locum, & Aug. contra Adimantum Manichæum cap. 26 per arborem bonam, aut malam intelligentes ipsum hominem, ita explicant: vt malus homo non possit facere aliquid bonum, dum malus est, & contra etiam bonus homo, dum bonus est, non possit facere malum opus, quòd sane vt verum sit, aut intelligendum est de bono opere, quod est dignum vita æterna & de malo, quod est dignum æterno supplicio: hoc autem nimis improprie diceretur: neque enim, vt opus dicatur bonum, necesse est dignum esse æterno præmio, nec vt dicatur malum, requiritur, vt dignum sit æterno supplicio: aut certe prædicta, interpretatio conuenire debet cum sequenti, & idem cum ea asserere.

Quomodo bonus homo non possit malum fructum facere, ex Chrysostomo prima interpretatio.

Secunda igitur expositio est eiusdem Augustini lib. 1. de gratia Christi contra Pelag. cap. 18. & 19. vbi per arborem malam intelligit hominem malum cum mala radice cupiditatis; per bonam vero arborem hominem bonum cum bona radice charitatis; per fructus autem intelligit dicta, facta, & cogitata, & hæc non in alio, sed in semetipso, vt explicauit in lib. 3. contra litteras Petiliani cap. 34. hoc est, intelligit fructus, quos arbor mala, & malus homo in se ipso producit, non in alio: sic autem sensus illius loci nullam habet difficultatem. Nam quamuis malus homo ex mala radice cupiditatis in alijs etiam interdum bonum fructum proferre possit, siquidem, & prædicatione, & exhortatione sua potest alios aut ad fidem, aut rectam vitam 11
conuertere: tamen in seipso ex praua radice cupiditatis non potest bonum aliquem fructum proferre: quia ex mala illa radice nec cogitare, nec velle, nec loqui, nec operari aliquid boni potest, contra vero ex radice charitatis nihil mali oriri potest.

Secũda interpretatio ex Augustino.

Tertia interpretatio est Abulensis in cap. 7. Matthæi q. 29. Titelmanni in eum locum Matthæi, & Iansenij c. 43. Concordiæ, qui per arborem bonam, & malam intelligunt hominem bonum, & malum, non cum radice bona & mala, sed absolute: ita vt dicatur, non posse arborem malam fructus bonos facere, nec bonam malos, non quia id impossibile, sed quia difficile satis sit: qua ratione Dominus Matthæi 12. Iudæis calumniantibus opus ipsius dixit, *Aut facite arborem bonam, & fructum eius bonum, aut facite arborem malam & fructum eius malum*: quę verba sic interpretatur Iansenius capit. 49. Concordiæ sequutus Chrysostomum, Theophyl. & Euthymium, vt arborem, & fructum ad Christum referat in hunc sensum: Cum arbor bona ex bono fructu cognoscatur, cur vos arborem, ne ipse meipsum, malam esse dicitis, affirmantes me in principe dęmoniorum eiecisse dæmonia: quandoquidem fructus ipse, nempe opus bonum fuit: aut ergo me simul cum opere ipso laudare, quod est facere arborem bonam, & fructum bonum, aut me vna cũ opere damnate, quod est facere arborem malam, & fructum malum. Cum igitur fructum, hoc est, opus ipsum damnare non possitis, inepte satis ipsam arborem, hoc est, meipsum condemnatis.

Tertia interpretatio ex Abulensi, & alijs.

Ego quidem existimo eam sniam de arbore mala apud Matthæum, c. 12. vt non possit facere bonos fructus, intelligendam esse rõne difficultatis: prædicta ñ verba c. 12. ad Pharisæos, & ad opera ipsorum referri, sicut sequentia plane indicant, vt ita ex eorum prauis verbis, & operibus ostendat Christus prauum affectum, quem specie sanctitatis occultabat. Cum igitur seipsos arbitrarentur sanctos, & vt tales a populo haberi vellent, ostendit eis, non recte congruere cum san-

ſan ſtitate,quã coram populo profitebantur,conuitia blaſphemiæ, quæ in Spiritumſanctũ iactabant, & iõ ait,facite arborẽ bonã, & fructũ bonũ,hoc eſt,ſi vultis eſſe, aut apparere alijs arbor bona, facite fructus bonos,hoc eſt,bona verba, & opera proferte;aut facite arborẽ malã,& fructũ malum,hoc eſt,aut ſi vultis hæc verba blaſphemiæ dicere, nolite ab alijs fieri, & cenſeri ſancti, nã hæc conuitia fructus ſunt malæ arboris:ſubiungit deinde rõnẽ, *Siquidẽ ex fructu arbor agnoſcitur*:ac ſi dicat, nolite facere fructus malos,hoc eſt,mala opera, & cenſeri ab hominib. bonæ arbores, hoc eſt,ſancti,nã arbor ex fructu cognoſcitur. Verũ, vt ipſis oſtenderet, fruſtra ab eis peti fructũ bonũ, cũ eſſent malę arbores,proxime ſubdit, *Progenies viperarum,quõ poteſtis bona loqui, cũ ſitis mali? ex abundantia enim cordis os loquitur: bonus homo de bono theſauro profert bona, & malus homo de malo theſauro profert mala.*

Exponitur alter Mat. 12. locus.

13 Hoc eſt,cũ intus repleti ſitis iniquitate, & malo animo,fruſtra a vobis exigũtur bona opera, & bona verba:quia cum ſitis mali,non poteſtis bona loqui, hoc eſt, difficile admodum vobis erit bona loqui:quia ex abundantia cordis verba procedere ſolent: & de theſauro bono bona proferũtur, ſicut de malo mala:qua etiã ſimilitudine theſauri vſus fuerat Chriſtus apud eundem Matthæum cap.7.citato,in teſtimonio quod nunc interpretari conamur.

Quarta interpretatio.

Quarta nihilominus interpretatio illius loci Matthæi 7.quam ſequitur Titelmanus mihi maxime probatur,vt teſtimoniũ illud intelligatur ſolum de falſis prophetis.de quib.Chriſtus in eo capite loquebatur, & ſenſus ſit. Eum non eſſe bonum Doctorẽ,& prophetã, ex cuius doctrina tanq̃ ex arbore mali fructus procedunt. Bonus igitur Doctor,& bona doctrina ex fructu dignoſcenda eſt: quare licet ipſe Doctor in ſe prauus ſit, ſi tñ eius doctrina bonũ fructum profert, bonus doctor,& bona eius doctrina cenſeri dẽt: atq; idcirco de falſis prophetis,qui falſa docent,dixit Dñs eodem capite *A fructibus eorum cognoſcetis eos*: conſtat igitur nihil ex hoc loco Matth. 7. contra noſtrã doctrinam probari poſſe. Similẽ ſñiam hẽt Matth. c.12.de arbore mala,& vtitur eadem ſimilitudine arboris, & Lucas ſimiliter c. 6. ſed vterq; Euangeliſta alia occaſione,& fine pdicta ſimilitudine arboris vtitur,quam

Matth. 7. Luc.6.

Matth c.7. & vtroq; loco intelligunt Euangeliſtæ per

14 arborẽ malam non volũtatẽ,ſed hominẽ ipſum,quãuis non eodẽ fine, & occaſione hac ſimilitudine vtantur,nec idẽ habeat Lucas,quod Matth.prædictis in locis:nã Matth.c.illo 12.loquitur cõtra peſſimos hoĩes, qui ex prauo animo erga Chriſtũ opera eius notabãt & in poteſtate dæmonis facta eſſe dicebãt: atq; eorũ hypocriſim in eo notat, vt ſupra explicauimus. Qua vero rõne dicat hmõi homines tanquam malas arbores non poſſe ferre bonũ fructum ſupra ẽt diximus. Lucas vero ẽt contra Hypocritas vtitur eandẽ arboris ſimilitudine ſed non eadẽ occaſione.Ibi.n.agit cõtra Hypocritas,qui ſuorũ fratrum opera ſugillant,ſui aũt curam non hñt,& ſñia eſt eodẽ modo intelligenda, ſicut ſupra explicata eſt apud Matth. c.12. vt per arboremmalam intelligatur malus homo: dicit enim ſtatim Lucas,ſicut Matth.c.12. *Bonus homo de bono Theſauro cordis ſui,&c.* & illud *non poteſt bonos fructus facere*,idem ſit quod difficile. Nam ſtatim inquit Lucas, *ex abundantia enim cordis os loquitur*,vt oñdat,eum,qui prauum habet affectum,vix poſſe bonum loqui.

Exponitur locus alius Matthæi Lucerna corporis tui eſt oculus tuus.

Ad aliud teſtimonium ex c.6.Matth. *Lucernas corporis tui,&c* ingenue fatemur, noĩe oculi non mentem, aut rõnem,vt voluit Chry.ſed bonam intentionẽ intelligi,vt interpretatur Auguſt.a nobis ſupra in hoc capite allegatus, quam interpretationem vberius proſequuti ſumus diſp. 40. c.1. per bonam aũt intẽtionem intelligit Aug.intẽtionem Deo placendi,quam etiam vocat intentionem caritatis, non tãtum quæ ſit amor erga Deum expreſſe, ſed quæ ſit amor virtutis: hunc enim amorem vocari ab Auguſtino intentionem,ſeu affectum caritatis oſtendemus diſput.192.

Inquit igitur Chriſtus apud Matth. Si noſtra intentio ſit recta,& ſincera, opera ẽt ex ea procedentia eſſe bona,nõ quidem quæ alias ex ſe mala eſſent.ſed quæ circa bonum obiectum verſantur,& ex ſe bona ſunt: aut certæ quæ alias ex ſua natura mala non ſunt, ſed indiſcriminatim bono, & malo fine fieri poſſunt: nã cum hac recta intentione lucida erunt, hoc eſt,bona: loquitur.n.ibi Chriſtus cum hypocritis, quorũ opera ex ſe mala non erant,ſed potius bona,ex praua tñ in- 15
tentione mala reddebãtur, & cõtra eos ait,eſſe malũ opus,ẽt quod alias eſſet bonum,ſi fiat ex praua intentione: & hoc eſt,quod ait, *Si oculus tuus*,hoc eſt,intentio, *fuerit nequam, totum corpus tuum*, hoc eſt, reliqua oĩa opera ẽt alias ex ſe bona, *tenebroſum erit*, hoc eſt, mala erunt: quo aũt pacto ſimilitudo illa, & parabola,& contex.ex illa ordinandus ſit, diximus d. 40.c.1. Porro aũt,vt opus ſit bonũ,nõ ſufficere intẽtione boni finis,niſi ẽt eligatur bonũ mediũ,præclare docuerunt Auguſt.& Bernardus,vt inferius videbimus.

Ad teſtimonia Auctoris imperfecti in Matth. & Caſſiani,dicimus,hos Patres excuſari nõ poſſe ab errore,in quem ignoratione lapſi ſunt;exiſtimarunt.n. opus alioqui natura ſua malum reddi poſſe bonũ ex bono fine: intelligere aũt vñr, etiamſi ex bono fine non mutetur natura obiecti,& aliarum circunſtantiarũ,ex quib. malitia alias oreretur: & hac rõne defendit Caſſian. licitum eſſe mentiri ob aliquem honeſtũ finem, & neceſſitatem: quam ſñiam late impugnat Aug.in lib.contra mẽdacium ad Conſentium,præſertim c.7.vbi eã hęreticã appellat. Multa ẽt congerit cõtra illam Grat. 22.q.2. eſtque manifeſte contra Paulũ ad Rom.3. vbi damnat eos,qui dicebant faciamus ma 16
la,vt veniant bona, quorum damnationem dicit eſſe iuſtam. Recte igitur docet Aug.omnia opera,quæ cõſtat eſse peccata,bene fieri non poſse,etiamſi fiant ex recta alias intentione: alia vero opera, quæ ex ſe peccata non ſunt, recta effici ex recta intentione: ſicut actus coniugalis,qui ex ſe malus non eſt,factus ex libidine malus redditur, ſed factus ex intentione prolis efficitur bonus.

Soluitur ſecunda obiectio ſumpta ex teſtimonio Patrum.

Aug.

Rom. 3.

Notandum autem primum eſt, accidere aliqñ poſſe, vt propter finem appoſitum mutentur aliquæ circumſtantiæ operis, ſine quibus opus malum non eſſet, vt notauimus diſp. 53. c.4. tunc aũt opus alias ex ſe malum redditur bonum ex bono fine, quia reuera non perſeuerat idem opus: & hac ratione opus homicidij,quod ex ſe factum malum eſset, factum ex fine defenſionis proprię,aut alterius innocentis eſt bonũ. Caſſianus aũt, & auctor imperfecti in Matthæũ plane affirmant reddi poſse opus bonum, ex bono fine, quod ex ſe malum eſset,etiamſi maneant oẽs circumſtantiæ,ex quibus malitia eius oriri ſolet; ſiquidem affirmant,mendacium ex bono fine reddi bonum: conſtat.n.appoſito bono fine mendacio, manere oẽs circumſtãtias, ex quibus oritur malitia mendacij, quod in eo conſiſtit,ut aliquid dicatur cõtra mentem. Deinde obſerua, aliqñ ex intentione boni finis reddi opus 17
bonum,quod alias malum eſset,etiamſi maneant omnes circumſtantiæ: tunc autem redditur bonum opus ob ignorantiam, quæ naſci ſolet ex zelo virtutis, & hac ratione excuſare poſsumus aliquos Patres veteris teſtamenti,ut Samſonem ab homicidio ſui, Iudith a mendacio,Moyſen ab homicidio Ægyptij.

Obſeruandum primum.

Demum teſtimonium Ambroſij, quod ẽt cõtra noſtram doctrinam vltimo loco allatum eſt ex 1.li. officiorum c.30. nihil cõtra eam probat ille.n.ſolum docet opus alias ex obiecto ſuo bonum, quale eſt opus eleemoſynæ, ex malo fine reddi malum, quod nemo dubitat,& ita dixit,nõ ſatis eſse, ſi opus alias ex obiecto bonum ſit:niſi ẽt habeat bonum finem: nã bona intentio his operibus nomẽ imponit: ex hoc tñ nõ ſequitur, Ambroſiũ exſtimaſse,aut intẽtione alias bona fieri opus bonum, quod malum eſset ex ſuo obiecto, aut intentione manere bona, etiamſi ſit cauſa prauæ electionis.

An

An bona intentio ex fine bono minuat prauitatem operis.

DISPVT. LXIX.

Malitiam operis minui ex bonitate intentionis, verior opinio fert, cap. 1.
Dissoluuntur opposita rationes. cap. 2.

Malitiam operis minui ex bonitate intentionis verior opinio fert.

CAPVT I.

Status quæstionis.



1 Ametsi, vt superiori disputatione mõ
stratum est, intentio circa bonum fi-
nem nequeat prauum alias opus red
dere bonum, nec ipsa intentio possit
manere secundum se bona, si prauæ
electionis, & operis causa sit: nihilo
minus controuersia esse potest, atq;
in quæstione apud Scholasticos positũ est, an saltem
intentio alias bona ex suo fine ratione bonitatis finis
possit minuere malitiam operis ex ea facti: ita vt quo
melior sit finis intentionis secundum se, eo minor
fiat malitia operis.

Almainus. Prima sententia dicit, Ex bonitate finis non minui malitiam operis.

In qua quęstione duę sunt oppositę sentētię. Prior
est, ex bonitate finis, & intentionis secundum se non
minui malitiam operis: quam opinionem testatur Al
mainus tractat 1. moral. c. 12. suo tempore Parisijs fuis
se communem: eam tamen ipse non sequitur, vt falso
illi imponunt recentiores quidam Thomistæ: nec ego
inuenire potui ex scriptoribus Scholasticis, qui eã se-
quatur. Probari autem potest primum, ex Augustino

Augustin. Probatur ex Augustino.

lib. 50. homiliarum homil. 7. in 10. tomo, & refertur in
capite *forte* 14. q. 5. vbi de eo, qui furatur, vt det eleemo
synam, inquit. *Si totum tribuat pauperibus, quod abstule
rat, addit potius peccatum, quam minuat.* Vbi bonus fi-
nis, nempe eleemosynæ, non minuit, sed auget mali-

Ratio prima.

tiam operis. Deinde si ex bono fine, & intentione mi
nuitur malitia operis: ergo ex meliori magis minue-
tur, ac proinde ex optimo tandem omnino extingui
poterit, quod est absurdum, vt pręcedente disputatio-

Ratio secunda.

ne capite 2. diximus. Postremo si bonitas finis, & in-
tentionis minueret malitiam operis: ideo esset, quia
ei communicaret aliquid bonitatis, veluti frigus aquę
minuitur ab igne, quia ignis communicat aquæ ali-
2 quid caloris, cuius mixtione remittitur frigus: impossi
bile autem est operi malo communicari ex intentio-
ne, & fine bono minimã partem bonitatis: tum quia
malitia, & bonitas simul esse non possunt, nec in mi
nimo gradu, vt sequente disputatione ostendemus; tũ
etiam quia, vt supra diximus, ex malo opere, quod fit
propter finem, intentio finis redditur mala: tantum
abest, vt ab ea aliqd bonitatis accipiat: ergo impossibi
le est minui ex bono fine & intẽtione malitiã operis.

Secunda sententia, & verior dicit ex bono fine minui malitiã operis.

Mihi tamen opposita sententia probabilior semper
visa est, nempe ex fine bono, & bona alias intentione
minui malitiam operis. Hãc opinionem sequuti sunt
Almainus loco citato, pro qua etiam ipse refert Hol-
cot, eandem amplectitur maior in 2. distin. 42. art. 4. &
recentiores communiter: eam tamen non eodem mo-
do omnes confirmant. Quidam hac ratione vtuntur,

Ratio quorum.

Occidere aliquem sine moderamine (vt dicunt) in-
culpatæ tutelæ ꝓ defensione sui, vel amici minus pec
catum est, quam occidere ipsum sine tali fine: ergo bo
nus finis minuit malitiam operis. Huic tamen ratio-
ni primum Doctores oppositæ sententiæ respondere
possent, in hoc casu esse eandem difficultatem, nec cen
sen minus peccatũ occidere aliquem illo fine, quam
3 sine illo, nisi quando ille, qui occideret, non pro sui
vel alterius defensione, sed ex odio occideret, vt com-
muniter accidit: sic enim magis peccaret, quam si oc-
cideret pro defensione, quia occidens ex odio peccat
contra iustitiam, & contra caritatem, ac proinde du-
plici peccato, qui autem occidit pro defensione, so-
lum peccat contra iustitiam. Ad hæc, si ille, qui occi-
dit non sine culpa pro defensione excedens debitum
modum, minus peccat, non ideo est, quia ex bono fi-
ne occidit, sed quia excedens modum, non tam volun
tarie occidit, nam coactus ipsa necessitate defensio-
nis, & timore propriæ mortis excedens modum, non
tam voluntarie, & scienter occidit, quam qui non oc-
cidit hoc fine: eo quod metus minuit rationem volun
tarij secundum se; & quia simul etiam minuit cogni-
tionem: ergo si minuitur ex illo fine peccatum, non
minuitur propter bonum finem, sed alia de causa.

Ratio aliorum.

Alij vero hanc opinionẽ hoc modo probant. Actio
humana excusari potest ex alijs circumstãtiis, ergo ex
fine; non nisi ex fine bono, ergo ex eodem potest etiã

Non probatur.

malitia actionis diminui. Hæc tamen ratio mihi etiã
non probatur: nam excusari opus ob aliquam circum
stantiam est omnino tolli, aut impediri malitiã illius:
hoc autem solum fieri potest ex tali circumstãtia, quæ
mutat materiam, & naturam obiecti: quod quidem
sicut fieri potest a quacumque alia circumstantia, ita
quoque fieri potest a fine. Ex hoc autem non efficitur,
vt permanente materia, & natura obiecti, & malitia
actionis ex aliqua alia circumstantia bona, aut etiam
ex fine bono minuatur malitia operis: & quidem si
alia circumstantia bona posset malitiam operis mi-
nuere, id non minus posset præstare finis.

Probatur testimonio Augustini.

Deinde hæc opinio probari potest ex Augustino
libro contra mendacium ad Consentium c. 8. vbi ait,
peiorem esse eum qui concupiscendo, quam qui mise
rando furatur: qui autem furatur eo fine, & intentio-
ne, vt det eleemosynam, miserando furatur: cuius te-
stimonij vis, & efficacitas in solutione 2. & 3. argu-

Vera ratio infra adducetur.

menti explicabitur; vbi etiam optimam huius opinio
ni rationem, & fundamentum assignabimus.

Dissoluuntur oppositæ rationes.

CAPVT II.



Eliquum est, vt rationes prioris sniæ
diluamus, & earũ solutione optimũ, 4
& firmum fundamentũ nostræ opi-
nionis iaciamus. Ad primam igitur

Soluitur testimonium Aug. pro prima sententia.

rationem desumptam ex Aug. respõ
deo, ideo Aug. dixisse peccatum fur-
ti augeri ex eo, quod quis det paupe
ribus, non quia ex bono fine eleemosynæ augeatur:
quis. n. hoc diceret? sed quia, qui ex furto aliquid pau-
peribus elargitur, impedimẽtum opponit restitutioni
faciendi, quod quamuis non sit distinctum peccatum
numero, idem tamen quod erat retinendi alienũ inui
to dño. fit magis graue, quatenus elargitione eleemo-
sinæ ille, q̃ rẽ habebat alienã, impotẽs fit, vt eã soluat,
saltẽ in specie. At obiiciat aliq̃s, eadẽ rõne magis pec

Obiectio.

care eũ, q̃ intẽtione eleemosynæ furatur, sicut magis
peccat ille, qui re ipsa eleemosynã tribuit, quã si non
furaretur intẽtione eleemosynæ, quia, vt ostendemus
disp. 76. c. 2. actus exterior non addit malitiã actui in-
teriori, ac proinde si dare eleemosynã, ex furto auget
peccatũ furti, furari ex hac intẽtione ẽt augebit illud.

Solutio.

Rñdeo, si aliquis vellet furari ea intentione tãtum, vt
retineat, & nõ cõsumat, minus peccare, quã si furare-
tur aĩo consumendi rem ẽt per eleemosynã: qui. n. eã
consumit, reddit impossibilem, vt dicebam, restitutio-
nẽ saltẽ in specie: sed si cõparemus eũ, qui peccat & 5
furatur intẽtione cõsumendi rẽ in proprios vsus, cum
eo, qui furatur intentione eleemosynæ, minus peccat,
q̃ intẽtione eleemosynæ furatur, vt inferius patebit.
Cæterũ Aug. loco allegato solũ cõparat furtũ ex intẽ
tione eleemosynę cũ furto simpliciter, & ex suo gñre,
nihil aliud cõsiderãdo: sic ãt grauius est furtũ ex inten
tione eleemosinæ, quã furtũ simpliciter, & ex se pro-
pter rationẽ dictam: quia cum quis elargitur ex furto

vitam innocētis etiam coram iniquo Iudice, mentiretur dicens se nescire, vbi esset ille. Octauum autem genus est, cum quis cā vitandi corporalem immunditiam mentiretur: appellat aūt immunditiā corporalē nō peccatū libidinis, sed pati solū stuprum absq; culpa: constat autem meliorem esse finem tuendi vitam innocentis, quam vitandi illam corporalem immunditiam, quam sine peccato quis pateretur: Augustinus igitur alia ratione dixit, quo magis receditur a primo genere, minus esse peccatum mendacij. Ea vero est, quia in illis generibus mendacij quo magis recedimus a primo, sunt maiora incentiua mendacij, quo autem maiora sunt incentiua ad peccādum eo minus est peccatum, quia minus est voluntarium, vt constat ex S. Tho. inf. q. 77. art. 6. quod etiā valde notandum est pro præsenti controuersia, vt eo sit minus peccatum, quod fit propter finem, quo in ipso fine est maius incentiuum peccandi.

S. Thom.

An eadem actio humana ex duobus finibus inuicem non ordinatis possit esset simul bona, & mala.

DISPVT. LXX.

Duæ sententiæ Scholasticorum, cap. 1.
Nec eandem electionem, nec idem opus externum ex duplici fine posse esse simul bonum, & malum, cap. 2.
Corollaria præcedentis doctrinæ, cap. 3.
Diluuntur argumenta opposita, cap. 4

Duę sententiæ Scholasticorum.

CAPVT I.



Omparauimus hactenus voluntatē eius, quod est ad finem, atque opus ipsum, quod fit propter finem cum fine ipso, ad quē esse dicitur: & ostēdimus, quo pacto bonitas operis, & electionis pendeat ex fine, & bonitas intentionis ex medijs: restat, vt videamus, qua ratione idem opus, aut electio se possit habere cum duobus, aut pluribus finibus inuicem non ordinatis, & ab vtroq; malitiam, aut bonitatem accipere. Præcipua autem difficultas est, vtrum eadem actio humana propter finem possit esse bona, & mala simul ex duobus finibus.

In qua cōtrouersia, vt refert Almainus loco citando, quorundam opinio fuit, nō solum idem opus exterius factum propter duos fines, alterum bonū, alterum malum, posse esse simul bonum, & malum, meritorium vitæ æternæ, & alicuius pœnæ, sed etiam eundem actum interiorem electionis posse esse eodē modo bonum, & malum simul pp duos diuersos fines.

Prima opinio.

Pro hac snia refertur ab Almaino Vuillelmus, de Bellomonte, cuius fundamenta, quod cōia sint, sequente ēt opinione inferius referemus. Almainus vero tractatu 1. moral. c. 12. existimat, hanc sententiam quod attinet ad actum interiorē falsam esse, quod vero ad actum, & opus exterius, veram: inquit itaq; eandem electionem ob duos fines, alterum malum, & alterū bonum, non posse simul esse bonam, & malam: idem autem opus exterius factum ob diuersos fines alterū bonum, alterum malum, posse esse simul bonum, & malum, vt prior illa opinio fert. Cū vero vtraq; snia docet, posse eundem actum interiorem, aut exteriorē esse simul bonum, & malū, meritorium vitæ eternæ, & alicuius pœnæ, non loquitur de pœna æterna, quam solum meremur peccato mortali, sed de pœna Purgatorij, & temporali, quam peccato veniali mereri possumus. Hoc autem non ideo ita docēt, quod prædicti Doctores existiment, non posse eandē actionem simul esse bonam, & peccatum mortale: hoc enim eodem modo concedent, sicut dicunt de veniali: & ratio eadem videtur esse, quia si eadem electio, aut opus fieri potest ex fine bono, & ex fine mortali, sicut ex fine bono, & veniali, eodem modo poterit esse simul bona, & mala malitia peccati mortalis, sicut etiam malitia peccati venialis: sed ita docent, quod in nulla opinionem verum sit, eundem actum posse esse simul meritorium vitæ æternæ, & pœnæ æternæ; nam hoc ipso quod esse meritorius pœnæ æternæ, supponeret peccatum mortale, quod cum gratia esse non potest, non solum potentia ordinata Dei, sed etiā absoluta: ablata autem gratia per mortale peccatum, etiā si posset manere opus bonum simul cum malitia mortali, tamen non posset manere opus illud meritorium æternæ vitæ: quia non esset opus amici, & iusti apud Deum.

Secunda opinio.

Vuillelm. Bello Mōte Almainus.

1 Vtraque vero sententia in vniuersum de eodē actu siue interiori, siue exteriori probatur. Primum, quia eadem passio, & mors Christi fuit bona respectu voluntatis Christi, & mala respectu militum, qui eam Christo inferebant. Ergo idem opus, aut eadem electio comparatione diuersorum finium potest esse bona, & mala. Deinde idem opus eleemosyne in aliquo famulo potest esse bonum relatū ad herum, qui cum famulo eleemosynam misit ex bono fine relatum vero ad famulum potest simul esse malum, ex alio fine: ergo idem opus in eodem homine potest esse bonum, ex vno fine, & malum ex altero. Postremo eadem sententia in electione, de qua videtur esse maior difficultas sic ostenditur. Si nihil obstat, quo minus eadē electio indiuidua oriatur ex duobus finibus, altero bono & altero malo, sicut nihil obest, quo minus idem opus procedat ex diuersis finibus; efficitur, vt eadē electio esse possit bona, & mala simul ex bono, & malo fine, sicut idē opus esse potest: eadem enim omnino vtriusque videtur ratio. Porro autem posse esse eandē indiuiduam electionē ex duobus finibus, colligitur ex doctrina Sancti Thomæ supra quæst. 12. art. 3. vbi docet, posse voluntatis intentionem simul in plures fines ferri, quando vniuntur in vna ratione communi, vt ibi explicuimus.

Vtraq; sententia de actu interiori siue exteriori in uniuersum probatur primo.

Secundo.

Tertio i electione idem ostenditur.

Sententia Almaini aliquibus recentioribus Theologis hac nostra ætate probatur: eamque hoc modo explicant, & confirmant. Primum quidem probant, idem opus exterius factum ex duplici fine, altero bono, altero malo, posse esse simul bonum, & malum: quia esse bonum opus, nihil aliud est, quam pendere a bona voluntate, & esse malum pendere a mala: cum igitur idem opus possit simul a bona, & mala voluntate pendere, poterit etiam simul bonum, & malum esse. Addunt præterea in explicatione huius sententię 4 idem opus exterius posse simul esse meritorium vitæ æternæ in homine iusto, & meritorium pęnæ temporalis, & purgatorij, vt Almainus etiā docuit; sed non posse idem opus simul esse satisfactorium pœnæ, & meritorium pœnæ etiam si pendeat ex duplici voluntate finis, altera bona, & altera mala. Assignāt vero rationem, quia opus exterius est satisfactorium pœnæ, non tantum ratione voluntatis bonæ, a qua procedit, sed ēt ratione sui: idem autem opus secūdum se; & rōne sui non pōt esse satisfactorium pęnæ, & mereri illam: pręsertim cum Deus non habeat acceptum opus in satisfactionem, quod aliquo modo malum est.

Secūda sententia probatur primo.

Idem opus posse esse meritoriū vitæ æternæ, & temporalis pœnæ iuxta prædictos auctores.

Deinde prædicti recentiores Theologi, sic ostendunt, eundem actum electionis non posse esse simul bonum, & malum, ex bono, & malo fine: quoniā aut vterque finis ita se habet, vt quisque illorum sit integra, & (vt aiunt) totalis causa electionis, aut tantū est causa simul cū alio, quæ dici solet partialis: si sit duplex finis, & quisque illorū sit tota, & integra causa eligendi, tūc fieri non potest, vt sit idē actus electionis procedens ex duplici fine: quia tūc duplex finis duplici actu inten-

Idē actus electionis non pōt esse simul bonus eo, & malus.

Ratio.

intentionis appetiuér, vt constat, etiamsi simul vterque appetatur: duplici autem fini duplici intentione concupito non potest vna, & eadem electio deseruire; ac proinde in hoc casu duplicis intentionis alteræ bonæ, alteræ malæ, non pôt eadem electio esse simul bona, & mala ex bono, & malo fine. Si vero duo fines ita se habeant, vt quisq; illorû non sit integra, & tota cã, sed ex vtroq; fiat vna integra; tunc sane pôt esse vna electio vtriq; fini deseruiens: quia ét vterq; ille finis sub vnicam intentionem cadit: sed illa electio non potest esse bona, & mala simul, eo quod cû vterque finis cadat sub eundem actum intentionis, intentio, quæ alias ex vno fine esset bona, inficitur ex malo fine idemq; asserere debent, quando duo fines ita concurrunt, vt vnus sit motiuus, alter vero impulsiuus: motiuus inquam, sine quo opus nô fieret; impulsiuus aût, sine quo simpliciter fieret, non tû tam cito vel hoc tempore, vel hoc modo; tunc.n. vterque finis sub eundem actum intentionis talis conditionis cadere videtur: ac proinde tam intentio, quam electio seruiens vtrique fini redditur mala.

Nec eandem electionem, nec idem opus externum ex duplici fine posse esse simul bonum, & malum.

CAPVT II.

Nulla electio, nullave opus pôt esse bonum, & malum ex duplici fine bono, & malo.



Ententiã Vuillelmi de Bello Mõte, quam superiori capite memorauimus, ex professo impugnat Greg. in 2. d. 41. q. vnica ar. 1. atq; eadem ratione, me quidê iudice, refelli pôt opinio Almaini. Nã si semel concedamus idem opus profectû ex bono, & malo fine, simul esse bonum, & malum, idem de eadem electione respectu duorum finium concedendum vr: posse aût vnam, & eãdem electionem procedere ex duplici fine dubiû non est; tum si vterq; finis constituat vnã integram causam motiuam, quod quidem tunc solû côtingit, cum vnus finis sine alio non moueret; tum etiam cum vnus finis est motiuus, alter vero impulsiuus, vt inferius explicabitur: Omissis vero rationib. Gregorij, alijs ét efficaciter refelli possunt prædictæ opiniones, atq; in vniuersum probari, nullum opus, nullamq; electionem posse esse simul bonam, & malam, ex duplici fine, altero bono, altero malo, quam sniam vsque adeo veram existimo, vt oppositã nullo probabilitatis fundamento munitam esse censeam.

Probatur primo impugnando exépla contraria opinionis.

Primo igitur, vt hinc ordiamur, si exempla adducta in confirmationem prioris opinionis alicuius roboris essent, non solum probarent idem opus, & eandem electionem posse esse simul bonam, & malam, meritoriã vitæ æternæ, & pœnæ purgatorij, sed ét meritoriam vitæ æternæ, & pœnæ æternæ. Nam idem opus passionis, & mortis Christi relatû ad Christum fuit meritorium redemptionis nostræ, relatû vero ad milites, & tortores Christi erat meritoriû damnationis æternæ. In exemplo famuli idem apparet; nempe idem opus relatum ad herum esse meritoriû vitæ æternæ, relatum aût ad famulum esse meritoriû damnationis æternæ: cum igitur dici nequeat, idem opus nostrum posse esse simul meritoriû vitæ æternæ & damnationis æternę ex diuersis finib. consequitur exempla allata nullius momenti esse. Quare vero argumentum non probet, idem opus simul esse bonû, & malum, sicut etiã non probat, idem opus posse esse meritorium vitæ æternæ, & pœnæ æternæ, c. sequen. ostendemus.

6 *Secundo.* Secundo prædicta snia hoc argumento refelli, & nostra simul confirmari pôt, Bonum semper côsurgit ex integra cã, malû aût ex singulari aliquo defectu, *Dion. Arc.* teste Dionys. 4. c. de diu. nom. cuius snia in hac parte, oĩbus Theologis probata est: cum.n. alicui deest aliquid eorum, quæ habere debebat, proculdubio defectû, & malitiam in eo agnoscimus: tum ét, si malitiã aliquam aliunde côtrahat, quamuis alias ex se bonû esset, simpliciter dicitur malum: si aût idem opus, aut electio ex malo fine oriatur, hét inde malitiam, & singularem aliquem defectum: ergo nullo modo potest manere bona moraliter. Adde etiam, quod cum disp. 68. c. 1. monstratum sit, bonam intentionê fieri malã ex mala electione, & ex malo opere, quod assumitur, vt medium ad illã, sequitur in eo casu, quo idê opus, & eadem electio procederet ex duplici fine, altero secundum se bono, altero secundum se malo, non futuram bonam intentionem finis, qui secundû se bonus esset; ac proinde fore, vt nulla ex ea deriuaretur bonitas in electionem, aut in opus factum ex tali intêtione: esset itaq; vnus finis circûstantia alterius ratione vnius electionis, & operis, in quo vnirentur: ac proinde finis ex se bonus ratione côsortij cum fine malo redderetur malus. Fateor quidem ex duabus intêtionibus circa duos fines inuicê non ordinatos oriri nô posse eandem electionem eiusdem operis, quia si tale opus assumitur, vt medium vtile ad duos fines, debet in eo apprehendi diuersa ratio vtilitatis ad diuersos fines, & ita diuerso modo terminans electionem, nô poterit sub eandem electionem cadere. Cæterû quãuis id fieri posset, dicendum esset, eãdem electionem non posse simul bonam, & malã esse ob eandem rationem: quia electio semel effecta mala propter malam intentionem, redderet ét malam intentionê circa bonum finem: & ita ab ea intentione non posset accipere bonitatem, nisi dicamus fore, vt in illa intentione circa bonum finê maneret simul bonitas, quã ex se haberet, & malitia ex electione deriuata, qđ absonum ét vr. Ratio aût adducta, & aliæ, quæ statim adducentur, tam de opere, quam de electione probant. 7

Tertio. Tertio itaque idem sic probatur: quamuis homo in gratia Dei constitutus simul exercere possit opus virtutis, & peccati venialis, & ita simul diuersis actionibus diuersa mereri, nempe vitam æternã, & pœnam tpalem; absonum tñ videtur concedere eadê actione, aut interiori electionis, aut exteriori, nos simul vtrûque a Deo promereri: quod quidem, si hoc concedant aduersarij, vt coguntur concedere, fateri etiam debêt, eodem opere indiuiduo posse hominem simul mereri pœnam purgatorij, & satisfacere pro illa: quod vr magis absurdum. Recentiores aût Thomistę, quos capite præced. memorauimus, qui cum Almaino defendunt, idem opus externum posse simul esse bonû, & malum, dicût, idem quidem opus posse ét simul esse meritorium vitæ æternæ, & pœnæ purgatorij: at meritorium esse pœnæ purgatorij, & satisfacere simul non posse: rônem vero discriminis inter meritû vitæ æternæ, vt possit esse simul cum merito pœnæ, & satisfactionê, vt nequeat esse cum merito ét pęnæ, dût esse, quod opus exterius non tm satisfacit pro pœna ratione actus interioris, sed etiã ratione sui, quatenus in se ipso pęnam affert, impossibile aût videtur idem opus ratione sui esse meritorium pęnæ, & satisfacere pro illa: at vero idem opus mereri vitam æternam, & pœnam tpalem ratione actus interioris non videtur impossibile: cumque idem opus externum procedere possit a diuersis actibus interioribus intentionis, poterit ab eis habere diuersam rônem meriti. Verû hoc discrimen friuolum est: nam quemadmodû opus exterius per se solum sine interiori affectu non hêt rationem meriti vitæ æternæ, nihilominus interior affectus crescit in valore talis meriti ratione exterioris, quod habet pro obiecto, quatenus opus externus ad meliorem pertinet virtutem, aut plus hêt difficultatis; ita etiã opus externum ex se sine interiori affectu non pôt satisfacere pro pęna, & quo plus hêt pęnæ, eo magis crescit interior affectus in genere satisfactionis: ergo nullum est inter illa duo discrimen: quare cû idem opus oriri possit ex bona, & mala intentione,

Snia recentiorum.

Impugnatur.

An & quô opus externum sit satisfactoriû

8

ne,& malitia vnius non noceat bonitati alterius.sed
9 vtraque simul deriuetur in idem opus, vt aduersarij fatentur, eodem modo poterit deriuari in ipsum rõne satisfactionis simul cum merito pœnæ temporalis, sicut deriuatur ratio meriti vitæ æternæ cum ratione meriti pœnæ temporalis. Nam cum cedant aduersarij ex bona intentione deriuari in opus bonitatẽ moralem, & posita mala intentione simul idẽ opus fieri malum, fateri quoq; debent per opus ipsum effectũ bonum,& acceptum Deo,quatenus molestum est,& pœnam habet, debitam Deo exhiberi satisfactionẽ pro pœna, siquidem hac ratione etiam opus bonum est; quamuis simul etiam ex alia intentione malum fit. Adde, quod omne opus hoc ipso, quod bonũ est, & meritoriũ vitæ æternæ, habet aliquam rationem satisfactionis, vt omnes Scholastici fatentur,& suo loco vberius ostendemus: si ergo tale opus est meritorium vitæ æternæ, & simul meritoriũ pœnæ tpalis, erit simul meritoriũ pœnæ, & pro pœna satisfaciet.

Euasio recentiorũ refellitur.

10 Quod vero recentiores prædicti addunt, ideo per idem opus nõ mereri aliquem pœnam temporalem, & simul pro pœna satisfacere, quia Deus acceptum illud non habet ad hunc effectum satisfactionis, multo magis absurdum est. Tum quia si, vt opus esset satisfactorium, & meritoriũ, necessario deberet a Deo acceptari, vndenã ipsi colligere possent, aut intelligere opus illud bonũ in hoĩe iusto nõ esse ad satisfactionẽ Deo acceptũ, cum tñ acceptum sit ad vitã æternã, qđ maius est? tũ ẽt quia, vt opus condigne & vere satisfaciat pro peccato non est necesse libere acceptari a Deo fauore aliquo, sed taliter dẽt fieri, vt ex se suapte natura sic factum cõdigna sit satisfactio, atq; oppositum asserere plane existimo multũ derogare satisfactioni nostræ,& bonis operibus, vt suo loco ostẽdemus. Imo vero vt 1.par. disp. 85.c.6. mostraui, satisfactio, quæ extra sacramentum vere satisfactio est, pro prio delicto, nõ pro alieno, talis efficacitatis esse debet, vt si semel ex se, sicuti oportet, exhibeatur, non solum non indigeat fauore aliquo liberæ acceptationis Dei, verum etiam Deus non possit effectum illius impedire, hoc est, non possit efficere, quin ille, qui veram satisfactionem exhibuit pro se, non maneat omnino liber a debito, pro quo satisfecit, alioquin non esset vera satisfactio.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

CAPVT III.

Primo notãdum intentionẽ finis dupliciter posse cõparari cũ opere aliquo, comitanter, & antecedenter.



11 Ceterum, vt doctrinam superiorẽ, & quam S.Tho.in art.tradidit, melius intelligamus, quædam obseruatione digna addere oportet. Primum quidem notandum est, intẽtionem finis dupliciter comparari posse cũ opere aliquo: primum, comitanter (vt aiunt) aut consequenter, deinde vero antecedenter. Tunc quidem dicitur voluntas finis sẽ habere comitanter cum opere, quando ita simul est cum eo, vt nec sit causa illius, nec ex illo ortum habeat, aut occasionem: vt cum quis exercet opus misericordiæ ex vero fine misericordiæ, & simul gloriatur, aut de genere suo, aut de alio opere. Tunc autem se hẽt voluntas finis consequenter, quando non est causa operis, sed potius ex ipso opere capta occasione nascitur: vt cum quis exercet opus misericordiæ ex vero fine virtutis, inde tamen occasione illius subrepit quidã inanis gloriæ, aut superbiæ affectus. Demum tũc dicitur finis antecedenter se habere, & comparari cũ opere, quando est cã illius, quia tale opus fit ex affectu talis finis: & hoc adhuc bifariã contingit iuxta duos modos, quib. finis solet esse cã operis. Est enim duplex finis, alter qui vocatur motiuus, alter vero, qui dicitur impulsiuus, & vtroque modo finis potest esse causa operis, finis motiuus dicitur, quando ita est causa operis, vt sine illo nullo modo fieret tale opus, & ideo dicitur motiuus finis, quia mouet simpliciter ad opus. Dicitur autẽ finis impulsiuus, sine quo fieret quidem opus simpliciter, non tamen fieret tali tempore, tali modo, aut ita vehementer: & hoc pacto licet non sit causa operis, vt simpliciter fiat, est tamẽ causa, vt hoc, aut illo modo fiat; ideoque dicitur hic finis impulsiuus, quia non mouet, vt fiat opus simpliciter, sed animum iam motũ, & determinatum ex alio fine impellit, vt velocius, vel aliquo peculiari modo efficiat id, 12
quòd decreuit, exẽpla vtriusque finis sunt manifesta.

Finis duplex motiuus, & impulsiuus.

Hac igitur præmissa notatione, si sermo sit de fine, qui se habet ad opus priori modo, hoc est, comitanter, aut consequenter, dicendũ est, opus alias, ex suo obiecto, & circunstantijs bonum non habere vllam malitiam ex tali fine, neque aliquid amittere suę bonitatis. Ratio vero est, quia finis nõ potest nocere, aut prodesse operi facto, nisi comparetur cum eo, vt circunstãtia illius: vt aũt finis habeat rationem circunstãtię respectu operis, dẽt esse finis ipsius, ac proinde aliquo modo causa eius in suo genere: atqui finis, qui comitãter, aut consequenter comparatur cum opere, non potest esse finis, & causa operis, ergo nec circũstantia illius; ac proinde nec nocere ei poterit sua malitia, nec prodesse sua bonitate. Sed cõtingat, aliquẽ exercere opus virtutis, & simul habere prauum affectum circa aliquem finem hoc priori modo, comitanter nimirũ, aut consequenter, exercebit simul opus bonum, & opus peccati. Si vero loquamur de fine posteriori modo, qui est causa operis aut motiua, aut impulsiua, tũc quidẽ finis malum inficiet opus sua malitia, etiã si solum sit finis impulsiuus. Ratio vero est, quia vtrouis modo finis est circunstãtia operis, eo quod vtrouis modo sit causa illius aliqua ratione, hoc est, vt simpliciter fiat opus, aut saltem vt tali modo fiat, sicut explicatũ est.

Finis qui se habet ad opus consequẽter non inficit opus alias bonũ.

13 Deinde colligi potest ex præcedẽti notatione, posse quidem esse in eodem homine actum charitatis, & cuiuscunque alterius virtutis ex vero fine virtutis cũ actu inanis gloriæ, & alterius peccati venialis, ita vt affectus charitatis, aut veræ virtutis ex malo fine nõ inficiatur, aut minimum gradum malitię contrahat: eo quod finis inanis gloriæ, aut alterius peccati venialis non põt cõparari cum actu caritatis, aut verę virtutis antecedenter, hoc est, vt causa, ac proinde finis malus non põt esse circũstantia actus caritatis, & veræ virtutis. Ideo autẽ finis malus non põt comparari vt causa cũ actu caritatis, & virtutis, quia ita actus caritatis tẽdit in Deũ propter ipsum, & actus virtutis in obiectũ suum ẽt propter ipsum, vt non possint in aliũ finem referri: aut si in alium finem referantur, nõ sint actus caritatis aut verę virtutis, vt cõstat ex ijs, quę diximus.

Actus cuiuscũq; virtutis potest esse cũ actu inanis gloriæ vel alterius peccati venialis.

Diluuntur argumenta opposita.

CAPVT IIII.

Soluuntur exẽpla contraria sententiæ.



Postremo denique argumentum, quod primo capite pro vtraque sententia Vuillelmi, & Almaini adductum est facile diluetur. Illud enim sumptum est ab exemplo, in quo nulla est prorsus similitudo cum re, de qua disputamus: nam quod idem opus indiuiduum procedens a diuersis hominibus, nempe eadem passio procedens a tortoribus, & a Christo, & idem opus eleemosinæ ab hero, & a famulo possit simul esse bonum, & malum propter diuersos fines operantium, mirũ esse non debet: quia finis, ex quo vnus operatur, non est circunstantia operis, prout ab alio procedit: circunstantiæ enim, actus respectu eiusdem operãtis desumi debent: & ita bonitati operis, prout procedit ab vno operante, non nocet malus finis, ex quo alius idem opus operatur. At vero quãdo idem opus procedens ab eodem homine oritur ex duplici fine,

ne, quem idem homo sibi proponit. vterque finis est circũstantia operis, prout ab illo eodem homine procedit: cumque idem opus nequeat esse simul bonum, & malum, vt satis ostensum est, finis malus non potest non nocere eidem operi, aliquamque malitiam ei communicare.

Quod vero recentiores illi Thomistæ in eodẽ cap. 1. memorati dicebant, opus aliquod externum nõ alia ratione esse, aut dici bonum, nisi quia ex bono affectu procedit, vt ita ostenderet idem opus esse simul bonum, & malum, quia simul a bono, & malo affectu finis procedere potest, manifeste falsum est: namque ad rationem bonitatis operis exterioris non solum requitur procedere ab affectu finis, qui secundum se bonus est, sed etiam non procedere a malo, quia ad sui bonitatem requiritur integra causa; integra autem non est, quoties tale opus a bona, & mala voluntate simul procedit.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

Sup. ar. 7. ad 2. Et ma q. 2. a. 2. ad 8.



D octauum sic proceditur. Videtur, quod quantitas bonitatis in voluntate, dependeat ex quantitate bonitatis in intentione: quia super illud Matt. 12. Bonus homo de thesauro bono, cordis suæ profert bona: dicit glos. Tantum boni quis facit, quantum intendit. Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam uoluntati, vt dictum est, ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem quantum intendit.

Præterea augmentata causa augmentatur effectus: sed intentionis bonitas est causa bonæ voluntatis: ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

Præterea. In malis quantum aliquis intendi, tantum peccat: si enim aliquis projiciens lapidem intendere facere homicidium, reus esset homicidij, ergo pari ratione, in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed contra. Potest esse intentio bona, & voluntas mala: ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, & voluntas minus bona.

Respondeo dicendum, quod circa actum, & intentionem finis duplex quantitas potest considerari. Vna ex parte obiecti, quia vult maius bonum, vel agit. Alia ex intentione actus, quia intense, vult, vel agit, quod est maius ex parte agentis; Si igitur loquamur de quantitate utriusque quãtum ad obiectum, manifestum est, quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis: quod quidem ex parte actus exterioris contingere potest dupliciter. Vno modo, quia obiectum, quod ordinantur ad finem intentum, non proportionatum fini illi, sicut si quis daret decem libras non posset consequi suam intentionem: si intenderet emere rem valentem centum libras. Alio modo propter impedimenta, quæ superuenire possunt circa exteriorem actum, quæ non est in potestate nostra remouere: puta aliquis intendit ire vsque Romam, & occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere: sed ex parte interioris actus voluntatis non est nisi vno modo, quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus: sed voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento, & sic voluntas, quæ fertur in illud obiectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum scilicet est ratio eius, propter hoc redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem, inquantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum vt finem: licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono. Si vero consideretur quantitas intentionis, et actus secundum intentionem vtriusque, sic intentio intentionis redundat in actum interiorem, & exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad vtrumque, vt ex supradictis patet, q. 12. ar. 4. *licet materialiter intentione recta existente intensa possit esse actus interior, vel exterior non ita intensus materialiter loquendo puta, cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem, tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc, quod est intense uelle medicari. Sed tamen hoc est considerandum, quod intentio actus interioris uel exterioris potest referri ad intẽtionem ut obiectum, puta cum aliquis intendit intense uelle, uel aliquid intense operari, & tamen non propter hoc intense operari, & tamen non propter hoc intense vult uel operatur: quia quantitatem intenti boni non sequitur bonitas actus interioris, uel exterioris, ut dictum est. Et inde est, quòd non quantum aliquis intendit mereri meretur, quia quantitas meriti consistit in intentione actus, ut infra dicetur.* in isto art.

Ad primum ergo dicendum, quod glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui præcipue considerat intentionem finis. li. 14. ar. 3. *Vnde alia glossa dicit ibidem quod thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus iudicat opera: bonitas enim intentionis, ut dictum est, redundat quodammodo in bonitatem uoluntatis, quæ facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.* In cor. ar.

Ad secundum dicendum, quod sola bonitas intentionis non est tota causa bonæ uoluntatis: unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam uoluntatis, & ideo etiam, quantum mala est intentio tantum etiam mala est uoluntas: sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est. artic. 7. ad 2. & 3.

De men-

DISPVT. LXXI.

Quo pacto Caietanus, & Conradus explicent sensum Doctoris Sancti.

CAPVT I.



VT recte obseruauit Caietanus in commẽtario, plus definit S. Tho-
1 mas in corpore præcedentis articuli, quam quæsiuit in titulo. Solum enim quæsiuit, vtrum quantitas boni, vel mali in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione: respondet autem, non solum de quantitate boni, aut mali in voluntate, sed etiam in opere exteriori, quo pacto ex quantitate boni aut mali in intẽtione ea deriuetur in opus exterius. Vt autẽ Doctrinam articuli solito more quibusdam conclusionibus colligamus supponenda est definitio quædam quantitatis, quę in bonitate, & malitia intentionis cõsiderari potest: duplex enim quantitas est bonitatis, aut malitiæ: vna attenditur ex parte obiecti, quę in hoc consistit, vt quis velit, aut operetur aliquid maius, aut minus bonũ: altera vero quantitas spectatur ex parte ipsius operantis, quæ in intensione, aut remissione operationis, & actionis circa idem obiectum posita est. *Duplex est quãtitas bonitatis aut malitia esse parte obiecti, & operantis.*

Hac præmissa diuisione, de priori quantitate, quæ est ex parte obiecti, statuit S. Doctor has duas conclusiones, primo est. *Quantitas malitia actus tam exterioris, quam interioris non semper sequitur quantitatem bonitatis, & malitia, qua est in intentione.* Tostenor conclu-
2 sio. *Quantitas bonitatis, aut malitia, qua est in intentione, redundat, & deriuatur in voluntatem, seu electionem*, atque eodem modo dicere debuit, in opus ipsum, quæ duæ conclusiones ideo sub obscuræ visę sunt discipulis S. Thomæ, quod posterior videatur negare id, quod prior affirmat; quare varie enituntur ipsum explicare. *Prima conclusio S. Thom.* *Secũda conclusio.*

Caietanus, & Conradus in hoc articulo, vt explicent mentem S. Thomæ notant, voluntatem seu electionem, & opus exterius, quod assumunt propter finem aliquem, posse bifariam considerari, primum ex suo proprio obiecto, quod eligitur propter finem secundum se: deinde ex respectu, quẽ habent ad finem, quatenus ei subsunt: dicunt igitur priori modo intelligendam priorem conclusionem, & verissimam esse, nempe electionem ex proprio suo obiecto, quod assumitur vt medium, non semper habere tanta malitiam, aut bonitatem, quanta est bonitas, aut malitia intentionis finis: quia contingit interdum assumi vt medium ad finem id, quod minus malum est, quam ipse finis: vt cum quis eligit furtum propter homicidium, vel adulterium: in quo exemplo satis constat quantitatem malitiæ electionis, aut operis exterioris ex obiecto suo secundum se non æquari quantitati bonitatis, aut malitiæ intentionis ex fine secundum se. Si vero sermo sit de posteriori modo, nempe de electione, & de opere exteriori, quatenus in genere moris sunt sub intentione tanquam sub forma morali, dicunt intelligendam esse posteriorem conclusionem, & verissimam esse, quia hac ratione tanta est bonitas, & malitia in electione, & opere exteriori, quanta est in intentione: cum ab intentione in electionem, & in opus ipsum exterius deriuetur. *Prima explicatio Thomistarum.*

3 Quidam vero Recentiores arbitrantes Caietanum obscure loquutum sit ipsum interpretantur, vt tunc electio, & opus exterius considerentur materialiter, & secundum se, quando non procedunt ab intentione sicut a causa: tunc autem dicantur esse sub intentione, quando ab ea, vt a causa oriuntur. Hęc tamen interpretatio inepta est, nec potuit meo iudicio a Caietano excogitari: quo enim pacto Caietanus excogitaret, electionem esse, aut considerari posse sine intentione? adde, quod si fieri posset, vt electio non oreretur ex intentionẽ: nulla esset ratio, ob quam S. Thomas quæreret, & dubitaret, an quantitas bonitatis, & malitiæ electionis ad æquetur quantitati bonitatis, & malitiæ intentionis: si enim electio non oreretur ex intentione, nullo modo cum bonitate illius, aut malitia deberet comparari. Loquitur itaque Caietanus de electione, & opere exteriori, quæ reuera oriuntur ex intentione finis, & inquit, tam electionem, & opus externum posse considerari ex se, hoc est, ex suis obiectis proximis, & ex respectu ad finem, vt iam satis a nobis explicatum est. *Interpretatio dicta prima explicationis.*

Cæterum neque interpretatio hæc, quam Caietanus, & Cõradus adhibent verbis S. Thomę, mihi probatur. Quoniam bonitas, seu malitia, quam habet electio, & opus exterius ex propria materia, & obiecto, non est ex intentione finis: qua ergo ratione dubitari
4 posset, vtrum ea quantitas bonitatis, & malitię, quam habet electio, & quam opus exterius non habet ex intentione, sed aliunde, attingere possit bonitatem, & malitiam ipsius intentionis, cum interdum possit esse maior bonitas, aut malitia electionis, & operis ex propria materia, quam intentionis, interdum etiam possit esse minor, prout tale, aut tale fuerit obiectum? Fortassis alia fuit mens Caietani, & a vero sensu, quem inferius explicabimus, non longe abfuit. *Non placet prima explicatio.*

Verum enim vero recentiores nonnulli Thomistæ vt mentem S. Thomæ exponant, dicunt aliud esse loqui de bonitate intentionis, aliud vero de bonitate, & perfectione eius, quod cadit sub intentionem, nempe finis. Nam cum quis intentione animi fertur in tãtam gloriam, quantam habuit S. Dominicus, obiectum huius intentionis est magnæ bonitatis, & perfectionis, ipsa tamen intentio non est tantæ bonitatis, quantæ est ipsum obiectum: nam obiectum non tribuit totam suam bonitatem intentioni, quæ circa ipsum versatur, sed iuxta capacitatem ipsius intentionis, quatenus ab agente egreditur: ; sicut etiam cum quis diligit Deum, Deus non tribuit totam suam bonitatem amori, qui circa ipsum versatur, sed iuxta capacitatem quam amor habet ab agẽte, & ita vna dilectio Dei est perfectior alia. Atque in hoc sensu veram esse putant prædicti Thomistę communem, & vulgarem illã sententiam, *Non meretur aliquis tantum, quãtum mereri intendit*, & in eodem sensu explicant priorem cõclusionem, vt sensus sit, bonitatem, & malitiam electionis non semper adæquari bonitati, & malitiæ eius, quod cadit sub intentionem, nempe finis: posteriorem au-
5 tem intelligunt de bonitate, aut malitia intentionis, quæ communicatur per quandam deriuationem electioni, & operi exteriori: & hanc dicunt æqualẽ esse in electione, & opere exteriori, quod assumitur vt medium, & in intentione: quia ab intentione in electionem, & opus secundum totam latitudinem deriuatur. *Secũda explicatio recentiorum.* *Exempla.*

Verum hæc interpretatio non minus longe abest a mente, & vero sensu S. Thomæ, quam præcedens. Nam S. Doctor nunquam quæsiuit, nec tractauit, an tanta esset bonitas, seu malitia finis, qui cadit subintentionem, sed quanta esset ipsius intentionis: quod si ipsamet intentio non semper habet tantam bonitatem, quantam habet ipse finis cadens sub intẽtionem, cur quærere debebat S. Thom. an electio, & opus exterius habeant tantam bonitatem, seu malitiam, quantam *Refellitur.*

tam habet ipse finis? Exempla autem, quibus vtuntur recentiores illi Thomistæ, ad explicandam mentem Doctoris Angelici non sunt accommodata: nam actus amoris Dei ita habet bonitatem moralem in se, vt quamuis eam habeat ex ordine ad tale obiectum, nempe Deum, tamen non habet deriuatam ab ipso Deo, ita vt in ipso primarie reperiatur: nam bonitas moralis Dei non deriuatur in actum amoris erga ipsum, vt manifeste constat. Tum etiam quia actus charitatis versari potest circa Deum ratione bonitatis suę quam vocant entitatiuam, quæ non potest deriuari in ipsum affectum amoris erga ipsum. Idem patet de exemplo illo intentionis, qua quis fertur in beatitudinem.

Exēpla nō esse accōmodata.

Vera interpretatio, & explanatio Articuli.

CAPVT II.

6 *Primū notandum.*



T sententiam S. Thomæ in duabus conclusionibus prædictis explanemus, notandum est, actum electionis versari circa medium, quatenus vtile est ad finem consequendum: eodem modo opus exterius, quod deriuatur, & fit ex intentione finis, habet rationem vtilis, sicut mediū ad ipsum finē. Quare propter malitiam, seu bonitatem, quam aliunde, hoc est, ex propria materia, & circunstantijs habet electio, & opus exterius ex intentione factum, habet etiam malitiam, seu bonitatem ex fine. Dixi, præter malitiam, seu bonitatem, quam aliunde habent, quia aliqui existimant, electionem, & opus exterius propter finem factum habere etiam ex propria materia bonitatem: quod an verum sit, diximus disp. 51. c. 3. Hac præmissa notatione, pro comperto habeo S. Thomam non comparasse quantitatem bonitatis, seu malitiæ electionis, aut operis exterioris, quam habet ex suo obiecto, & materia, cum quantitate bonitatis, & malitiæ, quam habent ex fine, vt supra iam probatum manet: sed comparasse quantitatem bonitatis, aut malitiæ, quæ in electionem, & opus exterius ex intentione ipsa deriuata est, cum quantitate bonitatis, aut malitiæ ipsiusmet intentionis: inter hæc enim commode fieri videtur comparatio, inter alia vero inepta omnino esset, vt supra ostendimus. Deinde notandum est, in electione mediorum ad finem duo posse considerari, vnum est efficacitas medij, & electionis ad consequendum reipsa finem: alterum est ordo, quem habet electio ad intentionem finis, tanquam ad causam, a qua deriuatur, & ex qua fieri dicitur, siue reipsa consequatur finem, in quem fertur intentio, siue non consequatur illum.

Qua cōparatione fit arent S. Th.

Secūdo notandum.

7 *Qua sensu locutus sit S. Thomas in prima cōclusione.*

His præmissis, prior conclusio S. Thomæ, quæ est huiusmodi. *Quantitas malitia actus tam exterioris, quam interioris nempe electionis, non semper sequitur quantitatem malitia, qua est in intentione,* debet intelligi ratione prioris, quod diximus in medio, & in electione posse considerari, hoc sensu: quia nimirum opus exterius, quod assumitur vt medium, & electio medij, quæ oritur ex aliqua intentione, non semper habeant tantam efficacitatem, vt reipsa consequantur finem, & exequantur facinus, & peccatū, aut opus bonum virtutis, in quod intentio ferebatur: vel quia medium, & opus ex se tale est, vt non possit ad talem finē pertingere, vel quia impeditur aliquo extrinseco impedimento. Hoc igitur sensu contingit, vt quantitas bonitatis, & malitiæ operis aut electionis non attingat quantitatem malitiæ seu bonitatis ipsius intentionis, quatenus consideratur ex sola efficacitate medij circa finē: ex hac enim parte opus, quod assumitur vt mediū, & electio non haberent tantam, bonitatem, & malitiam, quantam habebat intentio, nisi aliunde haberent, nempe ex intentione ipsa per redundantiam, vt in sequente conclusione dicetur. Porro autē hunc esse sensum S. Thomæ, patet ex textu, præsertim ex eo, quod inquit in explicatione prioris huius conclusionis; nempe opus exterius duobus modis aliquando non cōsequi quantitatē malitiæ, & bonitatis intentionis: aut quia non est efficax ex se ad consequutionem finis, aut quia obstat aliquod extrinsecum impedimentum, ne consequatur finem: at vero electionem ex vno tantum capite non cōsequi finem, scilicet quia assumit medium minus idoneum: nam impedimentum nullum potest obesse homini, quo minus eligat: quibus verbis plane indicat sensum, quem explicuimus.

Posterior autem conclusio, quæ est huiusmodi. *Quantitas bonitatis, & malitia qua est in intentione redundat in electionem*, intelligenda est ratione illius, quod posteriori loco diximus, posse in electione, & opere exteriori considerari, nempe operi exteriori, & electioni, quatenus oriuntur ex intentione sicut ex causa, communicari, & deriuari eandem quantitatem bonitatis, & malitiæ, quę est in ipsa intentione, eo quod intentio est veluti ratio electionis, & operis, quod fit propter ipsam, & ita licet electio, & opus ex se non sufficiant ad consequendum finem, & bonitatem, aut malitiam, quæ est in fine, & hac ratione non consequantur totam quantitatem bonitatis, & malitię, quæ est in fine, & intentione; tamen quia deriuantur ex intentione, habent ex illa deriuatam totā bonitatem, & malitiam. Quodsi hac ratione talem malitiam, aut bonitatem non haberent, ratione suæ efficacitatis, & ex seipsis eam non consequerentur: & hactenus de duabus conclusionibus circa bonitatem, & malitiam sumptam ex obiecto. 8

Secūda cōclusio quo sensu sit intelligendis.

Sequitur deinde, vt explicemus duas alias conclusiones circa bonitatem, & malitiam sumptā ex parte operantis. Tertia igitur conclusio in ordine est, *Quantitas bonitatis, & malitia, qua intentioni conuenit, secundum intensionem deriuatur in electionem, & in operationem exteriorem.* Hæc autem conclusio eodem modo intelligitur, sicut, & præcedens: nam quamuis in electione, & opere exteriori aliquando non sit tanta intensio, quanta in intentione circa finem, nihilominus est in ea deriuata tota malitia intensionis, quę est in intentione; quia intentio est causa, & ratio electionis, & opus exterius atque electio sunt sub intentione, sicut sub causa, & forma in genere moris, vt paulo antea in explicatione pręcedentis conclusionis dicebamus. Porro autem fieri posse, vt electio ex intentione finis remissior sit, quam intentio, sicut aliquando etiam ex intentione efficaci assumitur medium minus efficax, vt supra notabamus, optime probat S. Thomas: quia potest quis intensius amare sanitatem vt finem, cum nullam in ea videat rationem mali, quam medicinam propter sanitatem, cum in ea videat aliquā rationem mali. Tum etiam quando medium, quod eligitur, non est necessarium ad finem, contingere potest vt remissius ametur, quam ipse finis. Nihilominus quia talis electio est sub intentione, sicut sub causa, habet ab ea deriuatam totam quantitatem bonitatis, & malitiæ: sicut quando electio assumit medium minus efficax. Idem de opere exteriori, quod assumitur vt medium, dicendum est. Sic igitur intelligenda est tertia conclusio. 6

Explicatur tertia conclusio.

Quarta vero conclusio in ordine est, *Si intēsio actionis voluntatis, seu exterioris referatur ad affectum intentionis, tanquam obiectum illius, vt cum quis vult intense operari, aut intense amare, intensio, qua est volita, non semper respondet intentioni habendi illam.* Hoc est, homo non semper re ipsa consequitur actionem tam intensam, quam desiderabat habere: quia homo non semper tantum consequitur, quantum vult consequi, vt exemplis manifestum est, siue velit illud consequi operatione interiori, siue exteriori. Doctrinam harum conclusionum alijs verbis tradiderunt Bonauentura in 2. d. 40.

Quarta cōclusio explanatur.

2.d.40.art.1.q.2. Ricardus art.1.q.2. & Gabriel q.1. art.3.dub.1.

10 *Dubiũ circa doctrinã solutionis ad tertium. Bonauent. Ricardus. Gabriel.*

In solutione 3. argumenti docet S. Thomas, malam intentionem sufficere, vt opus, seu electio facta ex illa sit tam intense mala malitia ex ipsa intentione deriuata iuxta 2. & 3. conclusionem, quam est ipsa intentio: subdit tamen, *Sed non est eadem ratio de bonitate.* Circa quę verba proponit Caietanus dubitationem quandã. Quia, si loquamur de bonitate deriuata in electionem ex intentione, eadem videtur esse ratio illius, & malitiæ, hoc est, æque intense vtraque deriuatur. Si vero loquamur de bonitate, quã desumimus ex ipso medio, quatenus vtile est, ita omnino cõtingere potest in electione, quod attinet ad bonitatem, sicut quod attinet ad malitiam; videlicet vt medium non sit tam efficax ad cõsequendum finem bonum, quam est bonus ipse finis; sicut contingere potest, vt medium non sit tam efficax ad consequendum finem malum, quã est ipse finis malus: denique in nullo videtur esse discrimen. Respondet optime Caietanus, in eo esse differentiam, quod, vt electio aut opus sit malum, sufficit mala intẽtio, ex qua procedat, & ita mala intentio sufficit, vt

11 *Solutio.*

tota malitia ipsius in electionẽ deriuetur, siue tota malitia intentionis, siue ea, quę desumpta est ex obiecto: at vero sola intentio bona non sufficit, vt faciat opus, aut electionem bonam, sicut superiori disp. ostensum est: quia, si electio aut opus ex suo obiecto, & circunstantijs sit malum, non reddetur bonum ex sola bona intentione. Atque ideo recte dixit S. Thomas, nõ esse eandem rationem de bonitate, vt ex sola intẽtione deriuetur tota bonitas in opus, aut electionem, cum aliquado propter malitiam operis, aut electionis ex proprio obiecto talis deriuatio, & cõmunicatio bonitatis impediatur. Quare, cum dixisset, non esse eandem rationem de bonitate, subiungit, sicut dictum est, nempe articulo præcedente, vbi probauit, non sufficere solam bonam intentionem, vt fiat electio, aut opus bonum. Conueniunt etiam cum S. Thoma Bonauentura, & Gabriel locis allegatis.

ARTICVLVS IX.

Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem diuinam.

1.d.48.ar.1. Et Verit. q.23.ar.7. cor.



D nouum sic proceditur. Videtur quod, bonitas voluntatis humanę non dependeat ex conformitate voluntatis diuinæ. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati diuinæ, vt patet per id, quod dicitur Isa. 55. Sicut exaltantur cœli a terra, ita exaltatæ sunt viæ meæ vijs vestris, & cogitationes meæ a cogitationibus vestris. Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad diuinam voluntatem, sequeretur, quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam, quod est inconueniens.

Præterea, Sicut voluntas nostra deriuatur a voluntate diuina, ita scientia nostra deriuatur a scientia diuina: sed non requiritur ad scientiam nostram, quod sit conformis scientiæ diuinæ, multa enim Deus scit, quæ nos ignoramus, ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati diuinæ.

Præterea. Voluntas est actionis principium, sed actio nostra non potest conformari actioni diuinæ; ergo nec voluntas.

Sed contra est, quod dicitur Matt. 26. Non sicut ergo volo, sed sicut tu vis. Quod dicit, quia rectum vult esse hominem, & ad Deum dirigi, vt August. dicit in Enchir. Rectitudo autem voluntatis est bonitas eius, ergo bonitas voluntatis dependet, ex conformitate ad voluntatem diuinam.

Habetur cõtione prima in psal. 32. semper illud rectos decet collaudatio tom. 8.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, bonitas voluntatis dependet ex intentione finis: finis autem vltimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, vt supra dictum est. Requiritur ergo ad bonitatem humanæ voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum hoc autem bonum primo quidem, & per se comparatur ad voluntatem diuinam, vt obiectum proprium eius, illud autem, quod est primum in quolibet genere, est mensura, & ratio omnium, quę sunt illius generis: vnumquodque autem rectum, & bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram, ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati diuinæ.

q.1.art.7.

q.1.art.8.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas hominis non potest conformari voluntati diuinæ per æquiparantiam, sed per imitationem: & similiter conformatur scientia hominis scientiæ diuinæ, in quantum cognoscit verum, & actio hominis actioni diuinæ in quantum est agenti conueniens: & hoc per imitationem: non autem per æquiparantiam. 4
Vnde patet solutio ad secundum, & ad tertium argumentum.

COnclusio est, *Ad hoc, vt voluntas nostra sit bona necesse est ad diuinam voluntatem nos conformari.* In hoc articulo solum in vniuersum ostendit S. Thomas, necessarium esse ad diuinam voluntatem hominem conformari, vt voluntas eius recta sit. Qualis vero debeat esse conformatio hęc, & in qua re, sequente articulo demonstrat.

ARTICVLVS X.

Vtrum necessarium sit, voluntatem humanam conformari voluntati diuinæ in volito ad hoc, quod sit bona.



D decimum sic proceditur. Videtur, quod voluntas hominis non debeat semper conformari diuinæ volũtati in volito. Non enim possumus velle quòd ignoramus, bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis: sed quid Deus velit ignoramus in plurimis, ergo non potest humana voluntas diuinæ voluntati conformari in volito.

Inf. q.39. ar.1. ad 3. & 2.2.q. 104.art.4. ad3. et 1.d. 48.ar.3. et 4. Et veri. q.23.ar.7. & 8. Et opus 9.q.87

Pręterea, Deus vult damnare aliquem, quẽ pręscit in mortali peccato moriturum, si ergo homo tenetur conformare voluntatem suam diuinę voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle

suam

suam damnationem: quod est inconueniens.

Præterea. Nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem, sed si homo vellet illud, quod Deus vult, hoc esset quãdoque contra pietatem: puta cum Deus vult mori patrem alicuius: si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset; ergo non tenetur conformare voluntatem suam voluntati diuinæ in volito.

Aug. ci. in e. 1. de prima parte. Psal. 32. tom. 2. *Sed contra est, Quia super illud Psal. Rectos decet collaudatio, dicit glos. Rectũ cor habet, qui vult, quod Deus vult: sed quilibet tenetur habere rectum cor, ergo quilibet tenetur velle quòd Deus vult.*

Præterea, Forma voluntatis est ex obiecto sicut, & cuiuslibet actus, si ergo teneretur homo conformare voluntatem suam voluntati diuinæ, requiritur, quod teneatur conformare in volito.

Præterea. Repugnantia voluntatum consistit in hoc, quod homines diuersa volunt: sed quicunque habet voluntatem repugnantem diuinę voluntati, habet malam voluntatem, ergo quicunque non conformat uoluntatem suam voluntati diuinę in volito, habet malam voluntatem.

articulo 3. *Respondeo dicendum, quod sicut ex prædictis patet, voluntas fertur in suum obiectum secundum quod a ratione proponitur: contingit autem aliquid a ratione considerari diuersimode, ita quod sub vna ratione est bonum, & secundum aliam rationem non bonum, & ideo si voluntas alicuius velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona & voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona: sicut iudex habet bonam voluntatem: dum vult occasionem latronis, quia iusta est voluntas autem alterius puta, vxoris uel filij, qui vult non occidi ipsum, in quantum est secundum naturam mala occiso, est etiam bonam: cum autem uoluntas sequatur apprehensionem rationis uel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc, & uoluntas fertur in bonum communius: sicut patet in exemplo proposito: nam iudex habet curam boni communis quod est iustitia & ideo uult occasionem latronis, quæ habet rationem boni secundum relationem ad statu communem: uxor autem latronis considerare habet bonum priuatum familiæ, & secundum hoc vult maritum latronem nõ occidi, bonum autem totius uniuersi est id, quod est apprehensum a Deo, qui est uniuersi factor, & gubernator: unde quicquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius uniuersi. Apprehensio autem creaturæ secundum suam naturam est alicuius boni particularis proportionati suæ naturæ: contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem uniuersalem, aut e conuerso, ut dictum est.*

In isto art. *Et ideo contingit, quod aliqua uoluntas est bona uolens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem uniuersalem, aut e conuerso. Et inde est etiam, quod possunt diuersæ voluntates diuersorum hominum circa opposita esse bonæ: prout sub diuersis rationibus particularibus uolunt hoc esse, vel non esse. Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune, sicut in finem: cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius: ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud, quod ad finem ordinatur: vnde ad hoc, quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet, quod illud particulare bonum, sit uolitum materialiter, bonum autem commune diuinum sit uolitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari diuinæ voluntati in uolito formaliter: tenetur enim velle bonum diuinum & commune, sed non materialiter ratione iam dicta. Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo uoluntas humana conformatur uoluntati diuinæ: quia secundum quod conformatur uoluntati diuinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo: secundum autem quod non conformatur ei in uolito materialiter, conformatur ei secundum rationem causæ efficientis: quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam uel apprehensionem particularem huius rei habet res a Deo sicut a causa effectiua: unde consueuit dici, quod conformatur quantum ad hoc uoluntas hominis uoluntati diuinæ, quia vult hoc, quod Deus vult eum uelle. Est, & alius modus conformitatis secundum rationem causæ formalis, ut scilicet homo uelit aliquid ex charitate sicut Deus vult: & ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium obiectum charitatis.* In isto articulo.

Ad primum ergo dicendum, quod uolitum diuinum, secundum rationem communem, quale sit, scire possumus. Scimus enim, quod Deus quicquid vult, vult sub ratione boni, & ideo quicunque vult aliquid sub quacunque ratione boni, habet uoluntatem conformem uoluntati diuinæ quantum ad rationem uoliti: sed in particulari nescimus, quid Deus uelit: & quantum ad hoc non tenemur conformare uoluntatem nostram diuinæ uoluntati: in statu tamen gloriæ omnes uidebunt in singulis, quæ uolent ordinem eorum ad id, quod Deus circa hoc vult: & ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam uoluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum, quod Deus non vult damnationem alicuius sub ratione damnationis: nec mortem alicuius, inquantum est mors: quia ipse vult omnes homines saluos fieri: sed vult ista ratione iustitiæ: unde sufficit circa talia, quod homo uelit iustitiam Dei, & ordinem naturæ seruari. Unde patet solutio ad tertium.

Ad

qui conformat voluntatem suam voluntati diuinæ quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam: quia voluntas principalius fertur in finem, quam in id, quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod species & forma actus magis attenditur secundum rationem obiecti, quam secundum id, quod est materiale in obiecto.

Ad tertium dicendum, quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diuersa volunt non secundum eandem rationem, sed si sub vna ratione esset aliquid ab vno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum: quod tamen non est in proposito.

Conclusio est, *vt voluntas nostra recta sit, debemus conformare nos ipsos ad diuinam voluntatem in volito (vt aiunt) formali, hoc est, ratione finis, non autem in materiali, hoc est in re, volita.* Vtriusque articuli conclusio, & doctrina sequente disputatione fuse examinanda, & confirmanda nobis est.

Quo pacto debeamus conformare nos ipsos ad diuinam uoluntatem, ut recte operemur.

DISPVT. LXXII.

Status controuersiæ.

CAPVT I.

1 

Ntequam singulares opiniones in hac disputatione more solito in medium proferamus, atque, vt nostram sententiam in ea melius pronuntiemus, quedam initio præmittenda sunt, quibus status controuersiæ in primis explicetur. Primo igitur præmittendum est, hic non esse controuersiam de conformatione nostræ voluntatis cum diuina secundum substantiam: nam hoc modo conformatur sua creatione hoc ipso, quod ad imaginem Dei facta est. Quare controuersia solum superest de conformatione secundum operationem circa obiectum. Secundo notandum est, hanc conformationem posse quatuor modis excogitari. Primo quatenus voluntas nostra vult idem, quod diuina: & hic modus dicitur in genere causæ materialis, hoc est, ex parte materiæ circa quam, quod est obiectum volitum. Secundo quatenus vult propter eundem finem, propter quem vult diuina, & hic est in genere causæ finalis. Tertio secundum formam, quatenus volumus per eundem habitum, vel formam, & hic est in genere causæ formalis. Quarto secundum genus causæ efficientis, quatenus volumus id, quod Deus vult nos velle. Sic notat cum S. Thoma in art. 10. Durandus & alij Doctores fere eodem modo locis inferius allegandis.

Primũ notandum.

Tertio notandum est, secundum omnes Doctores non esse necessarium conformari nos ad Dei voluntatem tertio illo modo, nempe secundum formam, vel habitum, quia non semper debemus operari ex habitu charitatis, ex qua Deus semper operatur (tametsi ad hoc obligemur, vt nihil velimus charitati contrarium) Deus enim omnia ex charitate propter semetipsum operari dicitur nos autem non debemus ea, quæ facimus, semper in ipsum actu referre. In sententia vero S. Tho. qui non concedit actum aliquem indifferentem, debet homo semper conformari ad Dei voluntatem secundo illo modo, nempe ex parte finis: quia cum semper debeat operari secundum virtutem & opus virtutis in Deum quodammodo referatur vt in finem, quatenus ei placet, semper dicetur operari ex eodem fine quo Deus. At in opinione Bonauenturæ, qui dicit esse aliquas actiones humanas indifferentes, non debet homo conformari ad diuinam voluntatem secundo illo modo, nẽpe ex parte finis, quia non debet semper operari propter Deum expresse, nec implicite operando scilicet propter finem virtutis, sed satis est hoc modo conformari, vt nihil contra Deum, & contra virtutem faciat. Quare controuersia solum superest circa primum, & quartum modum nempe in genere causæ materialis & efficientis, an debeamus conformari ad Dei voluntatem volendo idem, quod ipse vult, aut volendo id, quod ipse vult nos velle.

Tertio notandum.

2 Quarto supponendum est, voluntatẽ Dei, vt ostendimus 1.p.d.83.cap.1. duplicem esse, vnam, quam vocant signi, alteram, quam vocant beneplaciti. Voluntas signi dicitur cum Deus indicat aliquo signo, se velle aliquid facere: quod re vera non vult facere: talis est voluntas in prophetijs comminatorijs indicata, voluntas autem beneplaciti dicitur, qua Deus positiue vult aliquid, vel ei aliquid reuera placet. Et hæc rursus diuiditur in antecedentem & consequentem, de qua diuisione multa a nobis dicta sunt 1.p.d. illa 83.cap.3. est autem antecedens non inefficax voluntas, quia aliqua etiam efficax potest esse antecedens, sed antecedens est, quæ ex Deo solo ortum habuit, nulla ex nobis capta occasione, consequens vero, quæ ex nobis occasionem habuit, vt ibidem explicatum est. Rursus voluntas beneplaciti in vniuersum recte diuiditur in voluntatem inefficacem simplicis affectus, & efficacem quæ tendit ad opus faciendum.

Quarto notandũ voluntatẽ Dei esse duplicẽ signi, & beneplaciti.

3 Difficultas igitur proposita est, quo modo debeamus velle id, quod Deus vult, & quo pacto voluntas nostra debeat esse conformis diuinæ, vt bona sit: in qua quidem re aliqua certa sunt, nec in opinione posita. Certum enim est, si sermo sit de voluntate antecedente, & simplici, si illa sit voluntas præcepti, debere nos ad eam conformari in eo, quod Deus vult, & præcipit fieri: si sit voluntas præcepti positiui, debemus conformari positiue tempore statuto illud faciendo: si autem præceptum sit negatiuum, debemus negatiue cõformari, hoc est, nihil vnquam facere contra ipsum. Quod si talis voluntas simplex, & antecedens sit tantum consilij, qua Deus dicitur ex se ipso nostram perfectionem desiderare, nullo obligationis vinculo tenemur, vt cõformemur, & velimus id, quod Deus vult fieri: debemus tamen ita conformari negatiue, vt nunquam nobis displiceat talis voluntas Dei, restat ergo difficultas solum de voluntate efficaci, qua Deus aliquid facit, aut vult facere re ipsa, aut per se, aut per secundas causas, vtrũ debeamus velle id, quod ipse vult facere, & facit, an possimus oppositum vlla ratione velle. Vt si pater ægrotat, quem scimus Deum velle ægrotare, aut moritur, quem scimus voluntate Dei mori, possimus velle ipsum non ægrotare, & non mori, & sic de alijs.

Duæ sententiæ Scholasticorum.

CAPVT I.

4 
IRca propositam vero controuersiam referemus in hoc capite duas Scholasticorum opiniones, vt sequentibus id, quod verius nobis videtur, definiamus.

Prima sententia. Prima sententia fit Gabrielis lect. 68. in canonem missæ litera N. & in 3. disp. vlt. q. 1. qui affirmat debere nos velle id, quod Deus vult, si nobis innotescat talis voluntas, & ita debere nos conformari ad Dei voluntatem primo illo modo in genere causæ materialis, qui est in ipsa re, & obiecto volito, ita vt nō displiceat nobis id, quod Deo placet, vt fiat: quare iuxta sententiam huius Doctoris etiam simplici affectu debemus non velle oppositum eius, quod Deus vult. Limitat tamen hanc sententiam hoc modo, nisi aliūde constet, hanc etiam esse Dei voluntatem, vt non velimus, quod ipse vult: nam si id non constat, omnino debemus ad eius voluntatem conformari in re volita. Adducit exemplum huius rei, sicut cum quis videt pluuiam, quouis tempore debet deliberata voluntate ei placere, quia ea est voluntas Dei, quodsi animus aliquando subito tangatur, & displiceat illi pluuia, quæ volūtate Dei accidit, parum refert, inquit ille, dum modo deliberate ea non displiceat. Hoc est exēplum doctrinæ eius, exēplū autem limitationis, quādo nō debemus conformari in re volita, est huius modi. Cum pater ægrotat, aut moritur, volūtate quidē Dei ægrotat, aut moritur, & tū nō debeo (inquit) in hac re volita ad Dei voluntatem conformari, sed ægritudo, & mors patris potest mihi displicere: quia aliunde mihi constat Dei voluntatem esse,
5 vt ego velim patris vitam, & salutem ei desiderem. Admonet tandem Gabriel voluntatem Dei nobis innotescere posse dupliciter: primum per reuelationē, deinde facto ipso: cum enim aliquid fieri videmus quod non est peccatum, facto ipso comperimus hanc esse Dei voluntatem, vt fiat: quia sine Dei voluntate id non fieret. Quare postremo colligit ex hac doctrina hoc modo. Si aliquid videremus fieri, & dubitaremus, an vellet Deus illud diu perseuerare, orare possemus vt cessaret, & ad id conari. Verbi causa: si quis videat domum suam conflagrare, etiamsi sciat id factum fuisse voluntate Dei, ac proinde non possit ei factū displicere, quia sic nō esset conformis eius volūtas voluntati Dei, tñ quia nescit vtrum velit Deus incēdium deinceps perseuerare, pōt orare, vt cesset, & ad oppositum conari. Fundamentum huius sniæ tale est. Voluntas Dei in omni eo, qđ facit est rectissima: ergo ei aliquod
Fundamentum. modo repugnare contra rationē est: displicere autem id, quod scitur a Deo fieri, est repugnare, & se opponere diuinæ voluntati, quia tunc nobis displicet, quod ei placet: ergo ita debemus conformari ad nutum diuinæ voluntatis in re volita, vt non solum non conemur effectum illius impedire, sed etiam, vt id, quod a Deo scimus fieri, non possit nobis factum displicere.

Maior. Hanc opinionē cēset probabilem Maior in 1. d. 47. q. 1. concl. 4. & eam sequitur omnino Greg. in 1. d. 48. q. 1. concl. 2. refertur etiam pro ea Ocam ipse tamen
6 *Eadē sententia cū quadam moderatione.* in 1. d. vlt. q. 1. non absolute, sed cum quadam moderatione, quam desumpsit ex Bonau. in 1. d. 48. ar. 2. q. 2. eam sequitur, in notatione autem 3. eiusdem quæstionis ita eam explicat. Quædam sunt a Deo absolute, & secundum se volita, & talia sunt omnia, quę non sunt mala culpæ, nec mala pœnæ, quędam vero vult Deus supposita culpa, & huiusmodi sunt omnia mala pœnæ, nam ipsam culpam nullo modo vult Deus. Docet itaque, ea, quæ Deus absolute vult fieri, debere etiam nos velle voluntate absoluta, ita vt neque voluntate conditionata velimus oppositum. Appellat vero ipse voluntatem absolutam, quam nos disp. 42. c. 3. diximus efficacem: vocat autem voluntatem conditionatam: quam nos ibidem appellauimus simplicem affectus complacentiam. Quocirca iuxta sententiā ipsius, si videmus pluuiā, aut aliquid eorum fieri, quæ Deus absolute vult fieri, ita debemus conformari nos ad diuinam voluntatem, vt id nobis non displiceat adhuc conditionata illa voluntate, & simplici affectu: intelligit autem Ocam de voluntate solum deliberata: circa ea vero, quæ Deus vult fieri non absolute, sed supposita culpa, ita debemus conformari, vt absoluta voluntate, sicut ipse Ocam loquitur, hoc est, efficaci, non velimus oppositum; voluntate autem, quam ipse vocat conditionatam, hoc est, simplici solum affectu, possit illud nobis displicere: & ita ait Ocam nemini debere placere suam damnationem, etiamsi reuelatione Dei ei constet, sed posse illam odio habere.

Eandem sententiam Gabrielis adhibita alia moderatione, tradiderunt Magister in 2. d. 48. c. 1. & Alex. 1. p. q. 41. m. 5. Ricardus loco inferius allegando. Dicunt igitur, nos debere velle quidquid Deus vult, si nobis de ipsius voluntate constat, ita tamen, vt illud, quod Deus vult fieri, sit nobis congruum, & conueniens. Quodsi conueniens non fuerit, vt mors patris, non debere nos velle idem, quod Deus vult. Postremo denique Antisiodorensis, li. 1. c. 13. q. 8. cum alia limitatione eādem opinionē sequutus est, nempe tunc hominem debere velle idem, quod Deus vult, ita vt illud sibi non displiceat, quando ipse conuertit considerationem suam ad diuinam prouidentiam. Quare, si quis videret, patrē mori, si aduerteret ex diuina prouidentia id prouenire, peccaret (inquit) si ei mors patris displiceret. 7 *Eadem sententia cum altera moderatione.*

Secunda opinio est, non debere nos ita ad diuinam voluntatem conformari in re volita, & (vt dici solet) in volito materiali: vt si quis videat mortem patris sui, non debet ita ad diuinam voluntatem conformari, vt etiam ipse velit mortem sui patris, aut mors patris ei nō displiceat: debere tamen nos conformari ad diuinam voluntatem in volito formali, seu in ratione volendi, hoc est, in ratione vniuersali, ob quam Deus vult mortem illius, ita saltem, vt talis ratio prouidentiæ nobis nō displiceat. In hac sentētia fuerunt S. Thomas, vt constat ex art. 10. & Conradus & recentiores ibidem, Durandus in 1. d. 48 q. 2. num. 11. Alphonsus a Toleto eadem d. q. 1. ar. 2. Aliacensis in 1. q. 14. ar. 2. Marsil. in 1. q. 47. ar. 2. cōcl. 6. Richardus vero in 1. d. 48. art. 2. q. 1. eam probabilem existimat, tametsi ipse sequatur primam opinionem cum limitatione Alexandri. Probant autem hanc sententiam recentiores Thomistæ primo, quia optime nouerat Dauid, se tunc ex voluntate Dei viuere, & tamen Ps. 119. tędio affectus huius vitæ dicebat, *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est.* Idem nouerat Paulus, & desiderio mortis dicebat, *Cupio dissolui, & esse cum Christo*, ad Philipp. 1. & Aug. cum instaret dies mortis suæ, & Dei reuelatione cognouisset ciuitatem suam capiendam a Vvandalis, ægre tulit, ergo nō est necessarium ad diuinam voluntatem ita cōformari, vt id, quod Dei voluntate fit, non displiceat. Secundo eadem opinio confirmari solet, quia ex opposita aliqua colliguntur absurda: primo, cum qui est in peccato mortali, & caret gratia Dei, debere velle carere illa, nec ei posse displicere se tali gratia priuatum esse, quia voluntate Dei tali gratia caret. Secundo sequitur, si alicui Deus reuelet ipsius damnationem, debere illum velle suam damnationē, aut saltem debere eam illi non displicere: eodemque modo quisque se gerere deberet circa mortem sui patris: Tertio sequitur, si quis videat alium sedere, aut deambulare, non posse hoc ei displicere: sicque multa alia inferunt absurda recentiores Thomistæ. Verum multa ex ijs, quæ adduximus, vim solum habent contra primam sententiam absolute pronunciatam, vt traditur a Gabriele: non tamen contra illā, siquis eam defendat cum aliqua moderatione ex prædictis.

Secunda sententia.

8 *Prima ratio ex auctoritate Scripturæ.*

Secunda ratio.

Ter-

Tertia ratio. Tertio igitur hæc sententia probari potest ratione Duran. hoc modo, aut debemus velle id, quod Deus vult, ex aliquo positiuo præcepto, aut ex natura rei: non ex positiuo præcepto, quia non constat vbi, aut a quo tale præceptum positũ sit: non ex natura rei, quia nullus obligatur ex natura rei, vt velit damnationem patris, sic enim deberet etiam eam velle, quãuis Deus
9 talem damnationem non vellet, ergo nullo modo debemus idem velle, quod Deus vult. Hoc tamen argumẽtum solum probat, nos nulla obligatione, aut vinculo teneri, vt velimus dãnationem patris, quia dãnatio est: nõ tamen id probat, supposita voluntate Dei, qua vult prædictam damnationem: in quo casu contendit prima opinio, nos debere velle id, quod Deus vult, eo quod Deus illud vult: vt ita ad Dei voluntatẽ conformemur. Adde etiam, quod in exemplo allato
Quarta ratio. de damnatione patris locum habet limitatio Bonau. quã supra retulimus. Postremo denique cõfirmat eãdem opinionem Duran. quia nõ aliter debet homo cõformari ad Dei voluntatem, quam seruus ad voluntatem Dñi, & inferior ad voluntatem superioris: atqui inferior non debet velle quidquid vult superior, neq; seruus quidquid vult Dominus, ergo nec nos, quidq;d vult Deus, nisi Deus iubeat, vt idem velimus.

Prior pars verioris sententiæ.

CAPVT III.



T veriorem in hac re sententiam, nec alienã a mente S. Th. & aliorum Doctorũ secundæ sñiæ pronuntiemus, in primis vt certum statuẽdum est, nullum hactenus ex Doct. firmasse, debere nos ad Dei voluntatem ita conformari in re volita, vt positiue de illa gaudeamus & delectemur, sed in omni opinione satis esse existimatur, de voluntate Dei non tristari, nec circa hoc videntur varia placita Doctorũ fuisse. Quare nunc solum videndum est, an liceat contrariũ velle, aut efficaci voluntate, aut simplici affectu tristitiæ, in quo Doctores fortassis varie docuerunt.

10 *Opera nostra a Deo esse decreta, non præfinita.* Vt autẽ veram in hac re sñiam proferamus, præmittendum est primum, licet Deus opera nostra libera sigillatim prouidentia sua ab æterno decreuerit, ea tamen non decreuisse voluntate ordinæ causæ omnino antecedente concursum nostrũ, sed comitante, vt vberius probaui 1. p. disp. 88. & 9? voluntas autem Dei, & prouidentia, quæ nostræ voluntatis cooperationẽ ordine causæ antecedit, & ideo dicitur antecedens, solum est voluntas conferendi nobis auxilia gratiæ præuenientis, nempe vocationes, & cogitationes ex parte intellectus, & subitos affectus timoris, aut amoris ex parte voluntatis, in quibus dicitur esse gratia antecedens, vt disp. illa 88. monstraui, & hæc etiã efficax est, sicut & illa, hęc quidẽ sine nostro consensu, & cooperatione libera, illa vero cum nostra libera cooperatione, & cõsensu. Nihilominus volũtas antecedens Dei simplex, & inefficax versatur circa singula nostra opera, qua quidem voluntate Deus ex se velle tale, & tale opus a nobis fieri, iuxta ea, quæ diximus 1. par. disp. 83. c. 3. quocirca triplex in Deo considerari potest voluntas, prima antecedens, & hac decreuit Deus facere omnia auxilia præuenientia, nempe omnes vocationes, & alia etiam, quæ nõ pendent ex nobis, vt pluuiam, & alia extra nos: secũda est comitans, qua Deus decreuit cum nostro arbitrio cooperari omnia opera nostra. Tertia est consequens, quæ ex nostris operibus ortum habet, vt voluntas puniendi, & beandi homines propter merita.

11 *Affectus duplex efficax, & inefficax.* Deinde in memoriam reuocanda est doctrina tradita sup. disp. 42. c. 3. nẽpe in nobis duplicẽ inueniri affectum voluntatis, alterum efficacem, qui tẽdit ad efficiendum id, quod desideramus, alterum simplicẽ, & inefficacem, qui cõsistit in simplici solum complacentia, aut displicentia obiecti, sine ordine vllo ad rem, vt eam efficiat. Iuxta hãc vero notationem, & duplicem affectum nostra sñia duas habet partes, alteram de conformatione nostri affectus efficacis cum diuina voluntate, alteram de affectu inefficaci. De priori autem genere affectus in nobis, nempe efficaci primum dicamus, deinde de inefficaci. Affectus autẽ efficax in nobis cõparari potest cum diuina voluntate antecedente, & cum diuina voluntate comitante, & cum voluntate consequente nostram; de omnibus autem non est eodem modo philosophandum.

Primum igitur dicẽdum est, voluntati efficaci Dei, qua decreuit aliquid facere sine concursu nostri liberi arbitrij, aut in nobis, aut in alijs, ita nostram voluntatem debere esse conformem in re volita, vt non velimus oppositum fieri, aut ad oppositum aliquo modo conari: id quod hac ratione mõstratur. Voluntati Dei, quæ decernit aliquid in nobis, aut in alijs fieri sine cõcursu liberi arbitrij, nec occasione accepta ex illo, nemo resistere potest, sed vanum, atque stultũ esset contra illam conari, vt aliter fieret, quam Deus facere statuit, ergo contra rationem esset non se conformare ad talem Dei voluntatem eo modo, quo expositum est. *Ratio.*
Nam quemadmodum qui iurat falsum, ex parte sui operis tribuit Deo mendacium, & ideo iniuriam ei irrogat, ita etiã qui conaretur, vt oppositum fieret, quã Deus ex se ipso antecedente sua voluntate facere statuisset, opere suo Deum mutabilem faceret: hoc autẽ intelligendum est, quoties nobis innotescit decretum Dei, quo aliquid hoc modo fieri statuit. Cũ vero dicimus nos non posse conari ad oppositum sine peccato, per conatum intelligimus aut efficacẽ nostram volũtatem, aut orationẽ, qua cõtrariũ fieri postularemus. 12 *Confirmatio a simili.*

Deinde dicendum est, in operibus, quæ pendent ex nostra libertate, solum nos debere conformari ad voluntatem Dei antecedentem, quæ est voluntas præcepti, cui solũ aduersari possumus. Nam volũtati Dei efficaci comitanti consensum nostrũ resistere, aut aliquo modo esse contrarij non possumus. Ratio vero est, quia voluntas Dei quæ est efficax circa opera nostra, non præuenit nostram cooperationem, sed ita eã comitatur, vt relinquat nostrum arbitrium liberum, in quam velit partem, ac proinde nulla fit irreuerẽtia diuinæ voluntati efficaci comitanti, dum in hanc, vel in illam partem arbitrium nostrum conatur, dummodo voluntati antecedenti, quæ est præceptũ, semper fit conformis: alioquin, si deberemus conformari ad diuinam voluntatem comitantem, quam habet cooperandi nobiscum, sequeretur nos debere conformari ad diuinam voluntatem comitantem, qua Deus decreuit concurrere nobiscum ad substantiam actus peccati, si nobis reueletur futurum nostrum peccatum: sic enim sciemus futuram etiam Dei cooperationem ad substãtiã actus peccati, sicut sciuit Petrus reuelatione Christi se peccaturum negando ipsum Christum: & sic etiam sciuit Deum cooperaturum secum ad opus peccati secundum substantiam, hoc autem est absurdum: nam adhuc facta reuelatione, Petrus debebat quoad eius fieri posset, euitare tale peccatum, & ad id conari, non obstante decreto voluntatis Dei comitantis concurrendi cum ipso ad substantiam illius actus. *In operibus liberis debemus nos conformare volũtati Dei antecedenti, quæ est præcepti.*

Quod si contra hanc voluntatem comitantem non liceret conari vllo modo, sequeretur, Petrum facta illa reuelatione ita fuisse perplexum, vt in quamcũque partem conaretur, peccaret. Primum quidem si conaretur non negare Christum, peccaret resistens voluntati Dei comitanti, qua decreuerit cõcurrere ad substãtiam actus negationis: deinde si vellet conformari ad hanc voluntatẽ comitantẽ, & ei nõ resistere, peccaret resistens volũtati Dei antecedenti, qua vult obseruari præceptũ non negãdi Christũ, cũ igitur voluntas Dei comitans nostram cooperationẽ non habeant ortũ ex Deo solũ, sed ex nobis occasionẽ accipiat, vt ostendi 1. p. disp. illa 89. & iuxta id, quod nostra operatio exigebat 13 *Contra voluntatem comitantem Dei, licet aliquo modo conari.*

bat habuerit Deus hanc voluntatem cooperãdi cum
nostro arbitrio,efficitur, nullam irrogari iniuriã Deo,
si,vt obseruemus præceptum eius,& voluntatem an-
tecedentem, conemur contra hanc voluntatem comi
tantẽ, quam scimus cooperaturam nobiscum ad sub-
14 stantiam actus peccati. Atque eodem modo de eadem
voluntate in alijs rebus dicendum est, quia eadem est
omnino ratio, vt solum debeamus conformari ad vo-
luntatem Dei antecedentem,si efficax sit,quamuis nõ
sit voluntas præcepti,& etiam ad voluntatem antece
dẽtem Dei inefficacẽ,si sit præcepti. Atque hic etiam
recte probatur,Deum non decreuisse opera nostra vo
luntate efficaci ante cõsensum,& cooperationem no
stram:nam si ita decreuisset, sequeretur eum cui facta
esset reuelatio sui futuri peccati, fore perplexum, vt
supra dicebamus,quia contra voluntatem Dei decer-
nentem opus ipsum non posset conari, neque contra
voluntatem pręcepti.

Deum non decreuisse efficaci voluntate opera nostra ante consensum nostrum.

Postremo dicendum est, ad voluntatem Dei conse
quentem, qua decreuit facere aliquid occasione acce-
pta ex nobis,quod quidẽ ex nobis, vt ex causa aliquo
modo pẽdere voluit,nõ debere nostram voluntatem
conformari omnino non conando in oppositum; sed
satis esse,si seruet in omnibus voluntatem anteceden
tem præcepti. Ratio vero est,quia ea, quæ Deus fore
decreuit occasione capta ex nostra voluntate, voluit
subdita esse nostræ libertati: ergo nulla est irreueren-
tia conari in vnam,aut alteram partem,seruando sem
per voluntatem Dei antecedentem præcepti: imò,vt
inferius videbimus, aliquando necessarium erit in
contrariam partem conari.

Voluntati consequenti Dei non omnino debemus conformari.

Ratio.

Primo illatio.

Ex qua doctrina sequitur primo:cum videmus fie-
ri aliquid diuina voluntate, vt patrem, aut amicum
ægrotare, domum conflagrare, cuius continuatio est
aliquo modo in nostra potestate,quia industria huma
na aliquo modo ei resisti potest; posse nos contraria
adhibere remedia, quamdiu non constat de opposita
voluntate Dei, atq; adeo, dũ talem effectum adhibitis
remedijs conamur impedire,solũ obseruare debemus
voluntatem Dei antecedentẽ,quæ est præcepti. Quo-
15 circa his exemplis frustra aliqui contendunt probare
secundam sniam,quam supra memorauimus,quia in
his omnibus exemplis effectus aliquo modo pendet
ex nostræ voluntatis libertate, & ita liberum est no-
bis,in quam velimus,partem inclinare absque eo, qđ
aliquã diuinæ voluntati iniuria irrogemus. Addo præ
terea, etiamsi certo sciam Deum decreuisse mortem
mei patris,aut amici, nihilominus me posse adhibere
remedia,hac sola ratione, vt aliquo modo mortem re
tardem;cum vero cõstaret iam de hora, & momento,
& Deum decreuisse absque vllo remedio illum mori,
iam stultum,& inane esset,nec vlla ratione liceret ad-
hibere remedium animo retardandi aut impediendi
omnino mortem, hoc enim esset contra Dei volunta-
tem conari.

Secundo illatio docẽs quo modo se deberet quis habere si sciret suam damnationem.

Secundo colligere licet; si aliquis certo sciat suam
damnationem,& reprobationem,quam scire ex reue
latione Dei non est impossibile, vt immerito putauit
Bonau. in expositione textus Magistri in 1.d.48. pos-
se nihilominus velle impedire suam damnationem
bonis operibus vsque in finem vitæ: imò vero ipsum
ad hoc non minori obligatione teneri, quam ad recte
viuendum vsque in finem. Ratio vero est,quia tali re
uelatione facta adhuc manet libertas,& obligatio ad
recte viuendum,& operandum vsq; in finem vitę,eo
quod illa damnatio non sit futura absolute ex solo
16 Dei decreto antecedente,sed consequente voluntate,
supposito futuro peccato ex nostra libertate: & ita cũ
Dei decretum damnandi aliquem sit posterius pecca-
to ipsius damnati,non potest tollere, aut impedire li-
bertatem eius: quo fit,vt semper maneat ad recte vi-
uendum eadem obligatione constrictus, vt ita damna
tionem euadat.

Ratio.

Tertia illatio docens facta reuelatione dãnationis nõ esse licitũ orare pro auxilio.

Tertio infertur, facta certa reuelatione damnatio-
nis propriæ, & peccati vsque in finem vitæ non esse
licitum alicui petere a Deo auxilium vocationis con-
gruæ,quo præueniatur vsque in finem vitæ,vt in pec-
cato non moriatur. Quia facta ea reuelatione consta-
ret ei Deum ex se ipso statuisse sine respectu vllo ad
consensum voluntatis eius denegare ei auxilium con
gruum, & efficax præueniens: nam quæ Deus de-
cernit circa auxilia præuenientia, ex se ipso nulla ex
nobis capta occasione definit, vt in 2. notatione di-
ximus:petere autem, vt daretur auxilium congruum
vsque in finem vitæ esset conari contra ipsius defini-
tionem,quam ipse ex se ipso habuisset,quod esset stul
tum,innane,& nulla ratione licitum.

Eodem modo, atque ob eadem rationi nulli lice-
ret post talem reuelationem a Deo petere,vt supposi-
to adhuc vltimo suo peccato in fine vitæ non damna
retur. Quia supposito iam vltimo peccato non pen-
det ex voluntate ipsius, sed solius Dei, damnatio; &
ita oratio illa esset conatus quidam contra decretum
Dei, nullo modo iam pendens ex nostra libertate.
Idem, quod diximus de propria damnatione alicu-
ius, vt orare pro se non possit, dicendum est,de dam-
natione alterius, vt pro illo non liceat orare: qua ra-
tione optime docuit Augustinus 21. de ciuitate ca-
pit. 24. non esse licitum nobis orare pro damnatis,
pro quibus Ecclesiæ non orat. Quocirca S. Thomas
2.2.quæst. 83. artic. 7. ad 3. docet, vt nulli reprobo de-
negatur beneficium correptionis in hac vita, ita e-
tiam negandum non esse beneficium orationis. Red- 17
dit vero rationẽm, quia in hac vita non distinguimus
prædestinatos a reprobis: ac si diceret,si nobis noti es-
sent reprobi,non liceret ullo modo pro illis orare: id
quod intelligendum est eo modo orationis, quem
diximus: nihilominus possemus beneficium corre-
ptionis nulli reprobo denegare,etiamsi de ipsius dam
natione, & reprobatione nobis constaret, licet ad id
nullo uinculo teneremur,quia facta adhuc reuelatio-
ne talis damnationis, damnatus & reprobus maneret
liber,ut amplecteretur uirtutem,& fugeret peccatum,
ad quod refertur correptio: sed quia nulla esset spes,
nullus esset obligandus ad corripiendum. Adde
etiam, in eo casu licitum esse pro se, uel pro alio po-
stulare auxilium sufficiens abundantius, quam alijs
reprobis datur, quo posset quis melius perseuerare:
neque hoc ullo modo aduersaretur decreto damnatio
nis. Atque hoc pacto uera esse posset sententia Ioan-
nis Medinę C. de oratione quęst. de ijs,pro quibus orã
dum est,ubi inquit, non fore licitum orare pro repro-
bo,qui reprobatus esset nullo supposito peccato,bene
tamen pro reprobo, qui solum reprobatus esset sup-
posito peccato: hæc enim sententia alio modo uera es-
se non posset, quam, ut a nobis superius explicata
manet.

Non esse licitum orare pro damnatis.

Beneficiũ correptionis denegãdum nõ est illi quem scio esse reprobum.

Cæterum pro ijs, quæ secundo & tertio loco infe- 18
rebamus, notandum est, has reuelationes de propria,
uel de alterius damnatione, non semper esse absolu-
tas, nec absolute intelligendas,sed ut plurimum esse
comminatorias, & hoc tantum sensu intelligendas
Deus enim non solet reuelare damnationem alicu-
ius, nisi ea intentione, ut timore sententiæ ipse con-
uertatur:hoc autem modo licitum esset non tan-
tum petere præueniens auxilium suffi-
ciens,sed etiam congruum,& efficax;
& hactenus de priori parte no-
stræ sententiæ,in qua expli-
catum est, quo pacto
debeamus no-
stram vo-
lun-
tatem efficacem, & conatum
conformare ad uolun-
tatem Dei.

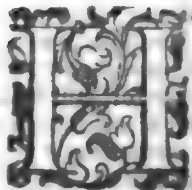
Reuelationes de propria, vel alterius dãnatione nõ semper esse absolute intelligẽdas.

Poste-

Posterior pars verioris sententiæ.

CAPVT IV.

Non debemus conformari, simplici effectu ad diuinam voluntatem, in re, quã ipse facit. Ratio.

ÆC posterior pars nostræ sententiæ est de conformatione nostræ voluntatis cum diuina per affectũ simplicem non efficacem. De qua primum quidem dicendum est, non debere nos affectu simplici conformari ad diuinam voluntatem in re, quam ipse facit: quare non solum non est necesse, vt nobis placeat id, quod Deus facit, sed etiam potest nobis displicere, & ita tristari possumus de morte, & ægritudine patris, de pluuia, aut serenitate, & hęc omnia odio habere; siue hæc sint nobis mala poenæ propter peccata nostra, siue aliquo modo contraria: hoc autem sic ostenditur. Recta ratio solum postulare uidetur ut nos conformari ad diuinam voluntatem, vt nostra voluntas voluntati ipsius non aduersetur; tristari autem de eo quod fit a Deo, vel illud odio habere, ob aliquam rationem mali, quæ in eo consideramus, non est aduersari diuinæ voluntati, ergo salua conformatione nostræ voluntatis cũ diuina possumus de eo tristari, & illud odio habere, quod diuina voluntate fit.

Porrò autem talem tristitiam, & odium non aduersari diuinæ voluntati, facile monstrari potest, quia ut voluntates complacentiæ simplicis, & displicentiæ sint sibi contrariæ, non solum debent esse de eadem re, sed etiam sub eadem ratione: nã si eadem res mihi placeat sub una consideratione, & alteri displiceat sub alia, nõ sunt voluntates contrariæ, siquidem in eodem homine simul esse possunt dilectio, & tristitia de eadem re sub diuersa ratione: nam mors patris eidem filio simul placet sub una ratione, quia eam considerat, vt sibi commodam, & sub alia displicet, nempe quatenus considerat eam vt sibi malam: quæ vero Deus facit, si sunt nobis contraria, & mala, placent ei propter rationem iustitię, & ob alium finem: huic igitur voluntati non repugnat volũtas, qua nobis eadem displicent, vt nobis mala, & aduersa. Atq; hoc voluit significare S. Tho. cum dixit, non esse necessarium nos conformari ad diuinã uoluntatem in uolito materiali, quia non est necesse, vt nobis omnino placeat id, quod Deus facit, aut facere decreuit. Hæc doctrina, & ratio eius confirmari potest exemplo Christi, qui summopere timebat mortem, atq; ob eam tædio afficiebatur, cum tamen a Deo volita, & præcepta esset, vt eam toleraret, ideoq; neq; voluntas humanitatis Christi cõtraria fuit voluntati diuinæ, nec
19 contra rationem; eo quod alia ratione humanitati Christi mors sua displicebat, quam diuinæ voluntati, ut suo loco uidebimus.

Non est necesse nos cõformari ad diuinã uoluntatẽ in uolito materiali. Confirmatur exẽplo.

Necessarium est nos conformari ad diuinam uoluntatẽ in uolito formali.

Quare deinde dicendum est cum eodem S. Tho. necessarium esse conformari ad diuinam voluntatem in volito formali, hoc est, in fine, & ratione, ob quã Deus aliquid vult, non quidem positiue volendo idem ob eundem finem, sed negatiue, hoc est, ita ut non displiceat nobis ordo diuinæ prouidentiæ, ob quem res omnes vult fieri: hoc enim esset manifeste contra rationẽ rectam. Quocirca uera esse potest secunda sententia, quæ dicebat, non debere nos conformari ad diuinam voluntatem in volito materiali, sed in volito formali, si eam intelligamus, vt in hoc cap. explicata est, de simplici affectu nostræ voluntatis: nam de efficaci voluntate nostra, qua conari possumus in oppositum, iam superiori capite diximus, quid nobis probabilius videatur. Quodsi hoc uoluit docere Antisiodorensis lib. 1. c. 13. quæstio. 8. cum asseruit non posse nobis displicere id, quod Deus facit, si respiciamus diuinam prouidentiã, vera est eius sententia: & eadem ratione uerũ est, quod ipse assert ex Augustino, impium esse, cui displicet di-

Antisiod.

uina prouidentia: id quod intelligendum est, non de re,
quę fit a Deo prouidentia sua, sed de ordine propter 20
quem illud facit. Huic autem nostræ doctrinæ concordat id, quod docet idem Augustin. in Enchir. cap. 101. cum ait, hominem aliquando velle mala voluntate id, quod Deus uult, nempe quia illud vult sub alia ratione: vt siquis velit mortem patris: quod intelligendum est, si eam velit ex odio personę: tunc enim etiamsi cõformis sit nostra uoluntas diuinæ in uolito materiali, tamen conformis non est in uolito formali. Hinc etiam explicari potest, quod ait idem Augustin. in illa uerba Psal. 35. *Et iustitiam tuam ijs qui recto sunt corde*, in hunc modum, *Est aliquando vt sanus sis, aliquando ut ægrotes: si aliquando sanus es, dulcis est uoluntas Dei, & quando ægrotas amara est uoluntas* Dei: *non recto es corde: quare? quia non uis voluntatem tuam dirigere ad uoluntatem* Dei, *sed Dei uis curuare ad tuam*. Hoc autem ita est intelligendum, vt uoluntas nostra curua, & mala sit, quando uoluntas Dei nobis est amara: nõ quia displiceat id, quòd ipse facit in nobis, quia hoc ob aliquam causam displicere potest, sicut Christo summopere displicebat mortem subire, ad quam subeundam præceptum habebat, sed quia impatienter toleramus id, quod a Deo pati-
21 mur, vel quia displicet ipse ordo, & finis diuinæ prouidentię, ut colligi videtur ex ipso August. in illud Ps. 63. *Et laudabuntur omnes recti corde*, & in illud Ps. 93. *Omnes qui recto sunt corde*.

August. *Ps. 35.* *Ps. 63.* *Ps. 93.*

Obiectio. 1. Re. c. 16.

Cæterum obijciet quis primum contra doctrinam huius capitis illud 1. Regum cap. 16. *Vsquequo tu luges super Saul, cum ego proiecerim eum a facie mea?* quibus uerbis increpare uidebatur dominus Samuelem, quod lugeret reprobationem Saulis. Samuel autem non tristabatur de ordine diuinæ prouidentię, nec finis Dei ei displicebat, sed tantum displicebat videre Saulem reprobatum a domino: ergo peccabat, quod in re uolita solo affectu simplici vellet aliud, quam Deus: nam si hac ratione non peccaret, frustra a domino reprehenderetur. Respondeo primum cum Lyrano in eum locum, & cum Abulensi in c. 15. q. 36. & 45. non tantum Samueli displicuisse reprobationẽ Saulis, sed ipsum illuc usq; perseuerasse in oratione pro Saule, dubitabat enim vtrum reuelatio domini absoluta esset, an comminatoria. Quare illis uerbis non reprehendit dominus Samuelem, quasi male egisset orando pro Saule, sed ipsum admonuit, ut ab oratione pro Saule cessaret: & ita ei plane reuelauit sententiam latam contra Saulem, nõ comminatoriam, sed absolutam fuisse. Deinde respondetur cum Caietano in illum locum, Samuelem non
22 fuisse reprehensum a domino quod ex commiseratione doleret vicem Saulis, sed solum declarasse ei ponendum esse modum luctui, & satis esse præteritam tristitiam: non quia dolor ille esset contra rationem, quod esset de facto aliquo a Deo, sed quia Deus ita uolebat, vt iam luctus, & dolor cessaret.

Solutio. Lyra. Abulen. Solutio altera. Caiet.

Obiectio.

Præterea obijcere quis potest in hunc modum, Si debemus confirmari ad Dei voluntatem in uolito (ut aiunt) formali, ita ut non displiceat id, quod Deus facit, sub eadem ratione, sequeretur non posse nobis displicere pœnam, quam patimur a Deo, quatenus nobis mala est, quia hac ratione Deo placet, & illius auctor est: placet enim ei quatenus habet rationem pœnæ, rationem autem pœnæ solum habet, quatenus malum nostrum est.

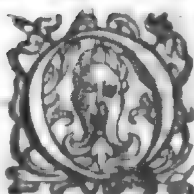
Solutio.

Respondeo, quamuis Deus expresse, & directe velit malum nostrum, cum infligit pœnam, tamen eam non velle ex displicentia nostræ personę, & ita dum infligit nobis pœnam, non dicitur odio habere nos: odium enim alicuius est uelle illi malum ex displicentia ipsius: nam pater, qui corripit filium, & pœna aliqua ipsum afficit, ea solum ratione, ut corrigatur, aut puniatur delictum illius, non dicitur odio habere filium, quia pœnam non infligit ex displicentia personæ: cum igitur Deus nihil odio habeat eorum, quæ
23 fecit, ita uult nobis malum pœnæ, vt non uelit illud ex displicentia personæ, sed in correptionem nostrã,

aut in vindictam peccati, & propter ordinem iustitiæ: & licet peccator Deo displiceat, & ex displicentia illius quatenus peccator est, Deus ei pœnam infligat, tamen Deo non displicet persona, vt persona est. Quare ꝙ nobis displiceat pœna, vt malum personæ nostræ est, non est diuinæ uoluntati aduersari: si tamen nobis displiceret pœna, quatenus ad correptionem, vel in vindictam peccati refertur, quatenus malum est peccatoris, vt peccator est, aduersaremur diuinæ voluntati in uolito formali, & ita peccaremus. Quomodo autem voluntas humanitatis Christi cum tristabatur de morte, & nolebat mori, non fuerit contraria, sed conformis diuinæ voluntati, ex hac doctrina satis aperte colligitur: quia tamen multa alia sunt in ea disputatione notatione digna, ideo in 3. p. q. 18. ar. 6. eam reseruamus.

Quo pacto laudabile sit ad diuinam voluntatem conformari.

CAPVT V.



24 *1. sententia.* Ostenso iam, quo pacto debeamus conformari ad diuinam uoluntaté, nempe in uolito formali, & quo pacto nulla obligatione teneamur, ut conformemur in uolito materiali; reliquum est, vt paucis exponamus, an sit laudabile ad eam conformari, tam in uolito (ut aiunt) materiali, quam in formali, in qua etiam re Doctores uarie senserunt. *Abulens.* Abulensis in c. 2. Iosue q. 38. & in cap. 3. Iudicum quæstione 3. docet, aliquando peccatum esse mortale conformari ad diuina voluntatem in uolito materiali. Refertur quoque pro hac sententia a recentioribus Franciscus Victoria, atque in eadem uidetur esse Bonauentu. in 1. d. 48. art. 1. q. 2. asserit enim, si uoluntas nostra sit conformis diuinæ in uolito secundum finem caritatis, tunc habere sufficientem causam bonitatis, & malitiæ. *Victoria Bonau.* Hoc ipsum docuerunt Gabriel in Canonem missæ lectione 68. & Marsilius in 1. quæstione 47. art. 2. conclusione 8. quorum sententia probatur, quia existens in peccato mortali ex Dei uoluntate caret gratia habituali, & tamen peccaret, si ei placeret se esse gratia priuatum, ergo laudabile non est in omni uolito materiali ad diuinam voluntatem conformari. *Gab. Marsil. Ratio.*

2. sententia continens tria. Recentiores uero Thomistæ propositæ difficultati respondent primo, non sufficere ad diuinam voluntatem nos conformari in volito materiali, ut uoluntas nostra bona sit: Iudæi enim hoc modo conformabantur ad voluntatem Dei circa passionem Christi, & tamen uoluntas eorum mala erat ex mala intentione. Secundo docent, quoties res uolita a Deo, neque relata ad finem uniuersalem, neque ad finem singularem est mala, laudabile esse nos conformari ad Dei uoluntatem etiam in uolito materiali: verbi causa, cum videmus aliquem scribentem, aut disputantem, laudabile est idem uelle, quod Deus uult illum facere. Tertio dicunt quoties res volita a Deo habet aliquam rationem mali, si referatur ad finem singularem, non semper esse laudabile conformari in uolito materiali, & in hoc cum opinione præcedente conueniunt.

25 *Vera sententia auctoris.* Ego vero existimo, ut nostra uoluntas recta sit, non satis esse, nos ad diuinam uoluntatem conformari in re volita, quam uocant volitum materiale, nisi ex eadé ratione uoluntas nostra in illud obiectum moueatur, propter quam a Deo uolitum est: hæc autem conformatio non est in solo uolito materiali, sed simul etiam in formali, atque ob eam nostra voluntas, ita laudabilis est, vt nunquam mala esse possit; immo uero hæc erit bona pars nostræ felicitatis in celo, vt eadem sit omnino nostra uoluntas cum diuina, hoc est, idem omnino, quod Deus, velimus. *Conformari ad diuinam uoluntatem in uolito formali semper laudabile.* Nam, vt ait Ansel. lib. de similitudinibus c. 63. in futura gloria ita nostra, & diuina uoluntas erunt concordes, sicut sunt duo oculi eiusdem corporis, vt vnus non possit in aliquam rem conuerti, quin alius simul conuertatur: & ob hanc rationem una & eadem res semper appareat, etiamsi a duobus oculis uideatur. Hoc ipsum de conformatione nostræ uoluntatis cum diuina docuit S. Thom. in hoc art. 10. ad primum. Quod si voluntas nostra circa eandem rem versetur, circa quam diuina, siue per actum complacentiæ circa illam, sicut etiam diuina, nõ tamen secundum eandem rationem, verum est, sicut docuit prima opinio, non semper hoc esse bonum, & laudabile; neque hæc potest dici vera conformatio nostræ voluntatis cũ diuina: nam quousque ex parte rationis formalis obiecti conueniant, non possunt dici inter se conformes.

26 *Non plane secunda sententia.* Neque etiam uerum existimo quod recentiores Thomistæ dicebant laudabile nobis esse conformari solum in volito materiali quoties non est peccatum: nam in exemplo illo, quod afferunt, non uidetur dignum laude, si placeat nobis, vt uelimus Petrum scribere, nisi id placeat, & velimus, quia a Deo uolitum est, uel ob rationem, quam ipse Deus uult; ergo etiamsi obiectum non sit peccatum, conformari tantum in eo materialiter, non uideatur laudabile. Quod uero dicebant, uoluntatem Iudæorum circa mortem Christi fuisse malam, quia licet conformis esset diuinæ uoluntati in uolito materiali, non fuit in uolito formali, hoc est, non fuit propter eundem finem; mihi non probatur: quia licet fuisset ob eundem finem, quem Deus uoluit, nempe ob redemptionem generis humani, fuisset mala. Neq; enim illis licuit desiderare inferre mortem Christo, vt redimeretur genus humanum; Deus etiam non voluit vt Iudæi mortem Christo inferrent, sic enim vellet id, quòd peccatum est, sed vt ipse patienter eam toleraret propter redemptionem nostram. Quare licet Iudæi vellent Christum occidere propter eundem finem, non conformarentur ad Dei uoluntatem, adhuc in uolito materiali. Vera igitur conformatio, & conuenientia nostræ uoluntatis cum diuina, quæ nunquam mala esse potest, est, cum idem, & ob eandem rationem uolumus, quod Deus uult, idemque & sub eadem ratione nobis placet.

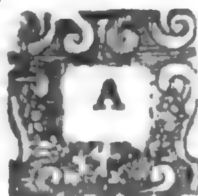
QVAESTIO XX.

De bonitate, & malitia exteriorum actuum humanorum, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de bonitate, & malitia quantũ ad exteriores actus. Et circa hoc quæruntur sex.

ARTICVLVS I.

Vtrum bonitas, vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.



AD primum sic proceditur. Videtur, quod bonum, & malum per prius consistat in actu exteriori, quam in actu uoluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex obiecto: ut supra dictum est. q. 19. ar. *Sed actus exterior est obiectum interioris actus uoluntatis: dicimur enim uelle furtum, uel uelle dare eleemosynam, ergo malum, & bo-*

& bonum per prius est in actu exteriori, quam in actu uoluntatis.

Præterea. Bonum per prius conuenit fini: quia ea quæ sunt ad finem habent rationem boni ex ordinem ad finem: actus autem uoluntatis non potest esse finis, ut supra dictum est; actus autem alterius potentię potest esse finis, ergo per prius consistit bonum in actu potentię alterius quam in actu uoluntatis. q.1.art.1. ad 2.

Præterea. Actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, vt supra dictum est. Sed id, quòd est formale, est posterius, nam forma aduenit materiæ, ergo per prius est bonum, & malum in actu exteriori, quam in actu voluntatis. q.18.ar.6.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. retractationum, quod voluntas est, qua peccatur, & recte viuitur, ergo bonũ, & malum morale per prius consistit in voluntate. li. 1. retra. c 9 cir. medio to. 1.

Respondeo dicendum, quod aliqui actus exteriores possunt dici boni, vel mali dupliciter. Vno modo secundum genus suum & secundum circunstantias in ipsis consideratas, sicut dare eleemosynam seruatis debitis circunstantijs dicitur esse bonum: alio modo dicitur aliquid esse bonum, vel malum ex ordine ad finem, sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam dicitur esse malum, cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est, quod est, quod ista ratio boni, vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius inuenitur in actu voluntatis, & ex eo deriuatur ad actum exteriorem, bonitas autem, vel malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam, & debitas circunstantias, non deriuatur a voluntate, sed magis a ratione: vnde, si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione, & apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus uoluntatis: sed, si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium eius.

Ad primum ergo dicendum, quod actus exterior est obiectum voluntatis inquantum proponitur voluntati a ratione, ut quoddam bonum apprehensum, & ordinatum per rationem; & sic est prius quam bonum actus voluntatis: inquantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis: & sequitur voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod finis est prior in intentione, sed est posterior in exequutione.

Ad tertium dicendum, quod forma secundum quod est recepta in materia, est posterior uia generationis quam materia, licet sit prior natura; sed secundum quod est in causa agente est omnibus modis prior; uoluntas autem comparatur ad actum exteriorem, sicut causa efficiens: unde bonitas actus uoluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens.

1. concl. TRibus conclusionibus complecti possumus doctrinam huius art. Prima est. *Bonitas, vel malitia, quam habet actus exterior ex fine, prius est in actu interiori voluntatis, & ex eo deriuatur in exteriorem.* Secunda conclusio est. *Bonitas vel malitia, quam habet actus exterior ex obiecto, & circunstantijs, non deriuatur a uoluntate, sed a ratione.* Ex hac uero secunda conclusione colligit S. Tho. hanc tertiam conclusionem. *Si hæc bonitas vel malitia ex obiecto & circunstantijs, consideretur ut est in apprehensione prior est quam bonitas, vel malitia actus voluntatis, sed in executione operis sequitur bonitatem uoluntatis, quæ est principium eius.* Secunda. Tertia.

ARTICVLVS II.

Vtrum tota bonitas, & malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod tota bonitas, & malitia actus exterioris dependeat ex voluntate, dicitur enim Matth. 7. Non potest arbor bona malos fructos facere, nec arbor mala facere fructos bonos, per arborem autem intelligitur voluntas, & per fructum opus secundum gloss. ergo non potest esse, quod voluntas interior sit bona, & actus exterior sit malus, aut e conuerso.

Pręterea. Augustin. dicit in lib. retractationum, quod non nisi voluntate peccatur si ergo non sit paccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu: & ideo tota bonitas, vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet. Est Aug. li. 1. contra Iul. c. 8. ante med. t. 7. li. 1. retra. c 9 cir. me. to. 1.

Præterea. Bonum, & malum, de quo nunc loquimur, sunt differentia moralis actus differentiæ autem per se diuidunt genus secundum Philosophum in 8. Metaphys. cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, uidetur, quod bonum, & malum accipitur in actu solum ex parte uoluntatis. lib 7 met. tex. 43. t. 3

Sed contra est quod August. dicit in lib. contra Mendacium, quod quædam sunt quæ nullo quasi bono fine, aut bona uoluntate possunt benefieri. c. 7 parum ante med. tom. 4.

Respondeo dicendum, quod sicut iam dictum est, in exteriori actu potest considerari duplex bonitas, uel malitia. Vna secundum debitam materiã, & circunstantias. Alia secundum ordinem ad finem. art. prec.

Et illa quidem quæ est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex uoluntate, illa autem, quæ est ex debita materia, vel circunstantijs, dependet ex ratione, & ex hac dependet bonitas uoluntatis secundum quod in ipsam fertur.

Est autem considerandum, quod sicut supra dictum est, adhoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus ad hoc autem, quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur uoluntas sit bona, & ex obiecto proprio, & ex fine: consequẽs est, actum exteriorem esse bonũ. Sed non sufficit ad hoc, quod actus exterior sit bonus bonitas uoluntatis, quæ est ex intentione finis: q pre. c. ar. 6. & 7.

nis: sed, si voluntas sit mala siue ex intentione finis, siue ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

Ad primum ergo dicendum, quod uoluntas bona: prout significatur per arborem bonam est accipienda secundum, quod habet bonitatem ex actu volito, & ex fine intento.

Ad secundum dicendum, quod non solum aliquis voluntate peccat quando vult malum finem, sed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum, quod voluntarium dicitur non solum actus voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout a uoluntate procedunt, & ratione, & ideo circa utrosque actus potest esse differentia boni, & mali.

Notatio circa titulum Articuli.

Prior concl. Posterior concl.

DVæ sunt conclusiones huius articuli, quæ cum doctrina, & conclusionibus art. præc. maxime conueniunt. Prior est. *Tota bonitas, & malitia, quæ conuenit actioni ex ordine ad finem pendet ex voluntate.* Posterior conclusio. *Bonitas & malitia quæ est ex materia, hoc est, quæ ex obiecto & circumstantijs est pendet ex ratione, & ex hac pendet bonitas voluntatis, quatenus in ipsam materiam seu obiectum fertur.* Titulus, quem artic. præfiximus, desumptus est ex ipsis verbis, quę habet S. Thom. in initio articuli, vbi de more titulum pręmittit, ait enim hoc modo, videtur, quod tota bonitas, & malitia actus exterioris pendeat ex voluntate: titulus vero, qui communiter circunfertur hoc modo, *Vtrum tota bonitas, & malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis*, non videtur recto inscriptus. Aut enim debebat nō addere illam partem vltimam, *Ex bonitate voluntatis*, etiam addere debebat simul *Ex malitia*. Clarum enim est bonitatem, & malitiam exterioris actionis non pendere ex bonitate interioris, sed ex bonitate, & malitia. Melius igitur inscriptus a nobis est, sumptis verbis ex eodem S. Thom. solum mutatis illis verbis, *videtur quod* in particulam *vtrum* vt de more fieri solet.

ARTICVLVS III.

Vtrum bonitas, & malitia sit eadem exterioris, & interioris actus.

Inf. art. 4. ad 2.

AD tertium sic proceditur. *Videtur, quod non eadem sit bonitas, vel malitia actus interioris volūtatis, & exterioris actus. Actus.n. interioris principium est uis animæ interior apprehensiua, vel appetitiua, actus autem exterioris principium est potentia exequens motum: vbi autem sunt diuersa principia actionis, ibi sunt diuersi actus, actus autem est subiectum bonitatis, vel malitię, non potest autem esse idem accidens in diuersis subiectis, ergo non potest esse eadem bonitas interioris, & exterioris actus.*

Pręterea. Virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, ut dicitur in 2. Ethic. *sed alia est uirtus intellectualis in potentia imperante, & alia uirtus intellectualis in potentia imperata, ut patet in principio Ethic. ergo alia est bonitas actus interioris, quæ est potentiæ imperantis, & alia est bonitas actus exterioris, quæ est potentiæ imperatę.* lib. 2. Eth. c. 6. & prin. to. 5. lib. 1. Eth. c. 1. to. 5.

Pręterea. *Causa, & effectus idem esse non possunt, nihil enim est causa sui ipsius, sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e conuerso, ut dictum est, ergo non potest esse eadem bonitas vtriusque.* ar. 1. & 2. huius q. & q. 18. ar. 6

Sed contra est, quod supra ostensum est, quod actus uoluntatis se habet, ut formale ad actum exteriorem, ex formali autem, & materiali fit unum, ergo est una bonitas actus interioris, & exterioris. q. 18. ar. 6.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, actus interior uoluntatis & actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt vnus actus: contingit autem quandoque actum, qui est vnus subiecto habere plures rationes bonitatis, vel malitiæ, & quandoque vnam tantum. Sic ergo dicendum, quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris actus, & exterioris, quandoque alia & alia. Sicut enim dictum est, prædictæ duæ bonitates, vel malitiæ, scilicet interioris, & exterioris actus, adinuicem ordinantur, contingit autem in his, quę ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum, quod ad aliud ordinatur: sicut potio amara ex hoc solo est bona, quod est sanatiua, vnde non est alia bonitas sanitatis, & potionis, sed una & eadem. Quandoque vero illud, quod ad aliud ordinatur habet in se aliquam rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud bonum sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis pręter hoc, quod est sanatiua. Sic ergo dicendum, quod quando actus exterior est bonus, vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas, & malitia actus voluntatis, quæ per se respicit finem & actus exterioris qui respicit finem mediante actu uoluntatis, cum autem actus exterior habet bonitatem, vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam, vel circunstantiam: tunc bonitas exterioris actus est una, & bonitas voluntatis, quę est ex fine, est alia, ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, & bonitas malitiæ, & circunstantiarum redundat in actum uoluntatis, sicut iam dictum est. q. 17. ar. 1 & q. 18. a. 6. q. 18. ar. 3

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod actus interior, & exterior sunt diuersi secundum genus naturę, sed tamen ex eis sic diuersis constituitur vnum in genere moris, ut supra dictum est. art. 1. q. 17. ar. 4

Ad secundum dicendum, quod sicut dicitur in 6. Ethi. Virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines, prudentia autem quę est in ratione ad ea quæ sunt ad finem, & propter hoc requiruntur diuersę virtutes: sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem, quam bonitatem virtutis secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute. lib. 6. Eth. c. 1. in fin. to. 5.

Ad

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid de vno deriuatur in alterum, sicut ex causa agente vniuoca, tunc aliud est, quod est in vtroque, sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, & calor calefacti: licet idem specie. Sed quando aliquid deriuatur ab vno in alterum secundum analogiam, vel proportionem, & tunc est tantum vnum numero, sicut a sano, quod est in corpore animalis, deriuatur sanum ad medicinam, & urinam, nec alia sanitas est medicinæ, & vrinæ, quam sanitas animalis, quam medicina facit, & urina significat, & hoc modo a bonitate uoluntatis deriuatur bonitas actus exterioris, & e conuerso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

3 DVabus etiam conclusionibus continetur tota huius articuli doctrina. Altera est. *Cum actio exterior est bona, vel mala ex solo ordine ad finem, tunc eadem est bonitas, vel malitia interioris, & exterioris actionis.* Altera conclusio est. *Cum actio exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se ex obiecto, & circunstantijs, tunc bonitas, vel malitia exterioris actionis est alia a bonitate, & malitia interioris, quam habet ex fine; ita tamen vt bonitas seu malitia a finis ex voluntate redundet in actum exteriorem, & bonitas seu malitia ex obiecto, & circunstantijs ex actione exteriori redundet in interiorem, vt articulo primo dictum est.* Materia vero horum trium articulorum disputatione sequente examinabitur, & illustrabitur.

Prior conclusio.
Posterior conclus.

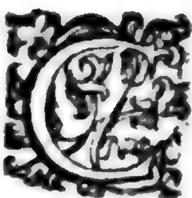
Vtrum omnis bonitas, & malitia moralis primarie conueniat actioni interiori uoluntatis, & inde secundarie in actionem exteriorem deriuetur.

DISPVT. LXXIII.

Opinio Bonauenturæ, & antiquorum Scholasticorum.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*



CVm actio interior voluntatis, & exterior eandem contineat bonitatem, & malitiam moralem, vt communis omnium opinio fert; ac proinde necessarium esse videatur, hanc bonitatem, & malitiam ab vna in aliã actionem deriuari, & communicari, non leuis inter Scholasticos difficultas orta est, cuinam earum primarie conueniat, vt ex ipsa in aliam deriuetur.

Prima autem opinio inter antiquos Scholasticos (excepto S. Thoma) satis communis est, omnem bonitatem, & malitiam moralem primarie, & intrinsece conuenire actioni interiori, secũdarie autem, & extrinsece deriuari in exteriorem. In hac sententia fuerunt Bonauent. in 2. dist. 42. articulo 1. quęst. 1. in corpore, & ad 3. Ricardus art. 1. quæstione 1. & in corpore, & ad 3. idem videtur docere Scotus eadem distin. §. *Ad quęstiones istas*, & §. *Ad quæstionem secundam*, & §. *Ad quæstionem tertiam*, tametsi oppositum non obscure indicare videatur quodlib. 18. vt inferius dicemus. Clarissime tamen id asserunt Durand. in illa d. 42. q. 1. num. 6. & 7. & Gabriel q. 1. art. 1. notatione 2. & art. 2. conclusione prima, & Ocam quodlibeto 1. quæstio. 20. & quodlibeto 3. q. 14. & in 3. q. 10. ad 3. dubium, quorum opinio probatur primo hac ratione. Actioni hominis eatenus conuenit bonitas, & malitia moralis, quatenus voluntaria, & libera est; actioni autem interiori conuenit primarie, & per se ratio voluntarij, & liberi, actioni vero exteriori conuenit secundarie, & per accidens ergo eodem modo conueniet ratio bonitatis, & malitiæ moralis; primarie quidem, & per se actioni interiori, secundarie autem, & per accidens exteriori: eodem modo enim conuenire debet vtrique bonitas, & malitia, quo conuenit ratio voluntarij, & liberi, si quidem eatenus aliquid bonum, aut malum moraliter est, quo est voluntarium, & liberum.

Prima sententia docet oẽm bonitatem, & malitiam primarie conuenire actioni interiori.
Bonau.
Ricar.
Scotus.
Duran.
2
Gab.
Ocam.
1. ratio.

Secundo, si actio exterior haberet bonitatem, & malitiam moralem primarie, & perse, & non deriuatam ab actione interiori, posset quidem actio exterior sine interiori manere bona, & mala: quod. n. ab alio nõ pendet, nec deriuatur, sine eo potest manere: actio autem exterior non potest manere bona, aut mala moraliter sine interiori: ergo signum est, suam, bonitatem, aut malitiam ab interiori habere deriuatam secundarie, & per accidens, & ideo sicut non potest manere color visus, nisi manente visione, a qua in colorem talis denominatio deriuatur, ita etiam non potest manere actio exterior bona, aut mala moraliter, nisi manente actione interiori bona, aut mala. *2. ratio.* 3

His duabus rationibus primo aspectu non parum probabilibus confirmat Duran. prædictam sententiã. Tertio autem sic eam probant Ocã, & Gabr. Si aliqua actio exterior haberet in se propriam bonitatem, & malitiam formaliter, & non deriuatam ab actione interiori, illa deberet esse aliquid pręter ipsam substantiam actionis exterioris; non posset autem esse aliquid absolutum additum actioni exteriori, vt satis liquet; neque posset esse aliquid relatiuum: nam si aliquis esset respectus, maxime esset ex eo, quod actio exterior procederet ab interiori, sicut a causa: si autẽ hac ratione esset in actione exteriori aliqua bonitas, aut malitia, similiter etiam esset in actionibus brutorum, & causarum naturalium: nam hæ actiones procedere possunt ab actione libera voluntatis applicante obiectum, aut materiam: sicque incendium domus peccatum esset, si ignis a praua voluntate applicaretur, & actio bruti pascendi in agro alieno peccatum esset, si humana voluntate ad id moueretur, hæc autem concedi non debent: ergo nec dicere possumus, actiones nostras exteriores habere in se respectum aliquem, qui sit bonitas, aut malitia moralis, ac proinde dictum est nullam habere propriam bonitatem, aut malitiam moralem. Quarto denique, quia ex eadem opinione contraria sequitur, motum deorsum, quo aliquis se præcipitem dedit, semper esse peccatum, postquam semel ex libera voluntate ortum habuit: sic enim cum semper maneat motus ille liber ratione causæ, a qua ortum habuit, & ex se habeat propriam malitiam moralem, non tantum illam habebit in principio, sed quamdiu durabit. Idemque uidetur dicendum de eo, qui alteri propinauit uenenum; nempe eius peccatum tandiu durare, quamdiu venenum ad mortem operatur: ex hoc autem

Tertia. 4 *Quarta.* 5

sequitur posse hominem tali actione exteriori peccare mortaliter, & simul in gratia manere, si perseuerante tali exteriori actione ipsum facti pœniteat propter Deum.

Quid sentiant Ferrariensis, & recentiores Thomistæ.

CAPVT II.

Secunda sententia de actione exteriorem in executione esse bonam, et malam secundarie in apprehensione primarie. Ferrar. Conrad.

6 SEcunda sententia fit Ferrar. 3. cont. gent. cap. 10. §. *Circa tertium*, & seq. præsertim, §. *Responderi potest*, Conr. in art. 1. circa corpus, & circa solu. 2. & 3. argumen. & apud recentiores Thomistas satis communis, nempe actionem exteriorem dupliciter considerari posse: primum ut est actio imperata a uoluntate in ipsa operis executione, qua ratione est capax meriti præmij, aut supplicij: & hoc modo actionem exteriorem esse quidem bonam, aut malam, quatenus actio moralis est, non intrinsece, aut primarie, sed extrinsece, & secundarie, bonitate, aut malitia deriuata ab actione interiori, cui primarie, & formaliter ratio bonitatis, & malitiæ actionis moralis conuenit. Deinde considerari posse actionem exteriorem, vt est in apprehensione rationis tanquam obiectum: & hoc pacto esse bonam, aut malam, non extrinseca denominatione ab actione interiori, sed ex seipsa, & primarie per solũ respectũ ad regulã rationis. Atque hoc modo censent interpretandum esse. S. Thom. vbicunque affirmat, actionem exteriorem ex se habere bonitatẽ, aut malitiam, quæ est ex obiecto, & circunstantijs, & eam interiori actioni communicare; non quia eam deriuet in interiorem per analogiam, & secundarie; sed quia eam tribuat actioni interiori, tanquam obiectum illius, per ordinem ad quod actio interior est bona, aut mala actio moralis. Quam sententiam in primis confirmare solent duabus prioribus rationibus, quas præcedente cap. attuli pro sententia Bon. & aliorum; quibus etiam alias rationes addunt. Prima est, furari verbi causa, prout obiectum voluntatis, ita tribuit malitiam voluntati furandi, vt verum sit, ideo velle furari est malum, quia ipsum furari est malum, hoc est, quia ipsum furtum est obiectum malum, non tamen contra, ideo furari est obiectum malum, quia velle furari est malum: ergo actio exterior ex seipsa primarie est bona tanquam obiectum, non ut actio moralis: nam vt actio moralis a voluntate habet deriuatam malitiam; ideoque hanc malitiam, quam ex se habere dicitur actio exterior, appellant prædicti Doctores malitiam obiectiuam, non formalem; namque malitiam formalem dicunt eam esse, quæ conuenit actioni morali, vt moralis est, etiam exteriori: non quia sit formaliter, & extrinsece in actione ipsa exteriori, prout actio moralis est, sed vt eam distinguant a bonitate & malitia obiectiua ipsiusmet actionis exterioris, per ordinẽ ad quam sumitur bonitas, aut malitia actionis interioris moralis, vt actio moralis est.

1. ratio.

7

2. ratio.

Secunda ratio, Sicut bonum delectabile refertur, & comparatur cum appetitu sentiente, ita etiam bonum honestum cum voluntate, & appetitu rationali: bonũ autem delectabile habet suam bonitatem obiectiuam in seipso: ergo etiam bonum honestum, quod est obiectum uoluntatis rationalis, habebit bonitatem obiectiuam: ipse autem actus uoluntatis erit honestus formaliter, alio modo quam obiectũ: sicut etiam videbimus in intellectu: in quo tantum reperitur ueritas formaliter, in rebus autem, quas habet pro obiecto, solum reperitur veritas obiectiua.

8

Tertia.

Tertia ratio, Cum aliquis actus, aut potentia speciẽ sumit ab obiecto, per ordinem ad quod in specie constituitur, semper sumit ab obiecto speciem omnino diuersam, & alterius rationis, quam sit obiectum, ut constat in potentia uisus, & actione uidendi, quæ speciem sumunt a colore, & non sunt in specie coloris: & in intellectu, qui speciem sumit a re intelligibili, & non est in specie illius: atque in appetitu, qui speciem sumit a re delectabili, & tamen non est in specie rei delectabilis: & in vniuersum nihil uidetur ab alio extrinseco, aut ab alio per modum obiecti sumere speciem eiusdem rationis cum ipso: ergo obiectum honestum, aut inhonestum, quod est causa bonitatis, aut malitiæ moralis in actione interiori, non potest habere eandem bonitatem, & malitiam cum actu interiori: cumque actus exterior sit obiectum actus interioris, & tanquam obiectum ei tribuat malitiam, & bonitatem: efficitur, bonitatem, & malitiam actionis exterioris, quę solum est obiectiua, esse alterius rationis, quam sit bonitas, & malitia actionis interioris: id quod maxime cõfirmari potest hac etiam ratione.

Nam cum voluntas aliquando reflectitur supra suas actiones, & desiderat, aut uult habere actum caritatis, aut alterius virtutis, affectus, quo desiderat talem actũ habere, non habet eandem bonitatem cum actu, quem habet pro obiecto: ergo similiter, etiamsi habet affectus interior pro obiecto actionem exteriorem in materia alicuius virtutis, non habebit eandem omnino bonitatem cum ea, sed in actione exteriori erit sicut in obiecto, in affectu autem interiori erit formaliter sicut in actu morali. Idemque argumentum fieri potest de malitia: nam cum quis habet pro obiecto actum odij Dei, aut proximi, desiderans habere talem actum, desiderium tale non habet eandem malitiam in specie cũ actum, quem habet pro obiecto: ergo eodem modo dicendum est de actu interiori, & de exteriori, quem habet pro obiecto. 9

His rationibus probatum manet in actione exteriori esse quidem primarie propriam bonitatem, aut malitiam obiectiuam, & eandem secundum speciem non deriuari secundarie in actionem interiorem uoluntatis, sed per ordinem ad illam sumi bonitatem, aut malitiam formalem actionis interioris, quę primarie conuenit actioni interiori, & ex illa in exteriorem, tanquã in actionem moralem in executione secundarie deriuetur: sequenti autem ratione probabitur, non posse esse in actione exteriori bonitatem, aut malitiam formalem primarie, sed secundarie.

Quarta igitur ratio est huiusmodi, Eadem actio exterior omnino inuariata potest esse bona, & mala ex eo solum, quod actio interior varietur: similiter eadem actio exterior inuariata omnino potest esse maius, aut minus peccatum, ex eo solum, quod actio interior sit maius, aut minus peccatum: ergo signum est, malitiam primarie non esse in exteriori, & inde deriuari in interiorem actionem: nam si ita esset, malitia exterioris actionis variari non posset ex sola variatione interioris: forma enim, quæ alicui subiecto primarie conuenit, non potest variari ex eo; quod varietur id, cui eadem forma secundarie conuenit. 10

Caietani sententia.

CAPVT III.

Tertia sententia proponitur.

CAIETANVS vero proprius ad mentem S. Thom. & huius controuersiæ veritatem accessisse videtur: ad mentem quidem Sancti Thomæ, quia cum comparat actionem interiorem cũ exteriori, vt ostendat, a qua il larũ in aliã bonitas, vel malitia deriuetur: per actionẽ interiorem intelligit eam, quæ versatur circa finẽ, per actionem vero exteriorem intelligit eam, quæ assumitur, vt medium: in quo sensu vsurpare videtur S. Tho. actionem interiorem, & exteriorem in hac tota quæstione. Verbi causa, cum quis aliquem occidit propter inanem gloriã, actio interior, de qua videtur loqui S. Tho. inquit Caietanus, est affectus inanis gloriæ, 11

actio

actio vero exterior est homicidiū. Alij vero Thomistę hactenus memorati comparant actionem interiorem voluntatis cum actione exteriori, quam habet interior pro obiecto, vt voluntatem occidendi cum homicidio ipso.

Bonitatem finis cōmunicari ab actione interiori in exteriorē. Quod vero attinet ad rem ipsam, quomodo scilicet bonitas, vel malitia conueniat actioni exteriori, & interiori, docet primo Caietanus in ar. 2. huius quæstionis in solutione 2. & 4. dubij, vtranque bonitatem, & malitiam, nēpe, ex fine, & ex obiecto cum circunstantijs (vt in exemplo allato) esse in actione interiori, & inde deriuari in actionem exteriorem, prout est in executione: sed diuerso modo has bonitates, & malitias deriuari ab obiecto, & fine in actionem interiorem, & ab actione interiori in actionem exteriorem, vt statim explicabitur. Docet igitur secundo, bonitatem, & malitiam ex fine communicari a fine ipsi actioni interiori formaliter, & intrinsece, & per interiorem deriuari in exteriorem denominatione tantum extrinseca, & ita exteriorem actionem extrinsece tantum denominari bonam vel malam bonitate, aut malitia finis; ut in exēplo posito, homicidium extrinsece tantum denominatur a malitia inanis gloria: at vero bonitatem, & malitiam ex obiecto, & circunstantiis deriuari inquit ab ipso obiecto, & circunstantiis in actionem interiorē extrinseca tantum denominatione; per interiorem vero communicari exteriori, non extrinsece, sed formaliter & intrinsece. Vt in exemplo adducto, malitia homicidij, quæ est ex obiecto, & circunstantijs deriuatur (inquit) in actionem interiorem, nempe in affectum inanis glorię, extrinseca denominatione: sed per actionē interiorem scilicet per affectum inanis gloriæ deriuatur in ipsam actionem occidendi, prout est in executione, formaliter, & intrinsece. Neque vero hoc mirum debet uideri (ait Caie.) nempe in exteriorem actionem deriuari formaliter, & intrinsece malitiam, seu bonitatem per actionem interiorem, quæ eandem bonitatem, seu malitiam extrinseca denominatione solum habeat: nam simile quid etiam contingit in rebus naturalibus: medicina enim dicitur extrinsece sana a sanitate animalis; & tamen sanitas, quæ formaliter est in animali, deriuatur a medicina sicut a causa. Quid ergo mirum si bonitas, aut malitia, quę est intrinsece, & formaliter in actione exteriori occidendi, deriuetur ab actione interiori, nempe ab affectu inanis gloriæ tanquam a causa, etiamsi ipsa voluntas inanis gloriæ talem bonitatem, aut malitiam tantum extrinsece habeat?

12 *Quo modo se habeat intentio finis quando non est res, nec operatio alterius.* Tertio docet Caiet. accidere interdum, vt finis intentionis non sit res nec operatio alterius, sicut erat in exemplo superius posito (nam inanis gloria erat operatio alterius non autem eius, qui eam desiderabat) sed sit propria operatio externa eius, qui in eam tendit: vt cum quis occidit, vt ipse furetur: ex quo videtur sequi, interiorem actum intentionis non habere in se bonitatem, & malitiam intrinsece, & formaliter ex fine; sed eodem modo eam extrinsece, & secundarie a fine habere, sicut habet ab obiecto, & circunstatijs, hoc est, a medio, quod assumit ad talem finem. Nihilominus inquit idem Caiet. in ar. 2. dub. 4. actionem illam exteriorem, quæ respicitur, vt finis, qualis est in exemplo posito actio furandi, dupliciter considerari posse: primum, vt habet rationem finis, & hoc modo tribuere bonitatē, aut malitiam actioni interiori intentionis formaliter, & intrinsece: deinde, prout actio quædam exterior est: & ita ex suo obiecto, & circunstantiis, tribuere actioni interiori intentionis bonitatem, aut malitiam extrinseca solum denominatione: hoc ipsum docuit idem Caietanus in art. 3. in solutione 2. dubij.

Notationis pro veriori sententia.

CAPVT IV.



VT nostram in hac re sententiam pronuntiemus, & mentem S. Tho. sincere exponamus, quædam initio præmittenda sunt. Primum est, per actionem interiorem intelligere S. Tho. actionem voluntatis, quę per se, & primarie respicit finem: cumque, ut dictum est disp. 51. c. 2. tam actus intentionis, quam electionis per se, & primarie respiciat finem tāquam proprium obiectum, a quo accipit speciem moris, eodem modo de actione electionis, sicut etiam intētionis philosophandum est. Quare non solum loquitur S. Tho. de actione intentionis, vt uidetur docuisse Caiet. sed etiam de actione electionis, & doctrina Doct. S. eodem modo aptari, & accommodari potest electioni, sicut etiam intentioni, vt inferius patebit. Per actionem uero exteriorem intelligit S. Tho. operationem exteriorem, non quamcunque, sed eam, quæ versatur circa media, vel quæ assumitur, ut medium ad finem: vt cum quis occidit alium ex fine inanis gloriæ, aut superbiæ, actio interior est intentio, & desiderium inanis gloriæ, aut proprię excellentiæ, & actio electionis, qua eligit homicidium ad hunc finem; nam electio etiam respicit finem primariæ; actio vero exterior est occisio, quæ assumitur, vt medium ad talem finem. 13 *1. notandū*

Secundo. Secundo supponendum est, cum S. Tho. loquitur de actu interiori respectu finis, in quo primarie dicit esse malitiam ex fine; per finem non intelligere operationē exteriorem, quæ gratia sui appetatur, sed rem aliquam, quæ non sit actio ipsius, qui tendit in finem: itaque loquitur S. Tho. de actione interiori respectu finis, qui est res, nō autem respectu finis, qui est operatio ipsiusmet desiderantis: atq; ideo adduxi in exemplum intentionem inanis gloriæ, & electionis circa media ad inanē gloriam: quia inanis gloria, quę habetur, vt finis, nō est operatio ipsius, qui in eam fertur intentione sua, sed est res, aut operatio alterius: & hoc exemplo inanis gloriæ tanquam finis utitur S. Thomas in art. 1. huius quæstionis. Quare prius loquemur de actione interiori respectu finis, qui est res, & non operatio ipsius, qui tendit in finem, vt mentem S. Tho. interpretemur; deinde de actu interiori respectu finis, qui est operatio ipsius, qui fertur in finem, nonnihil dicemus. 14

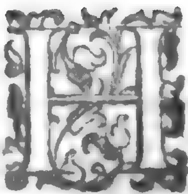
Tertio notandum est, non esse nobis nunc disputandum, an bonitas, uel malitia moralis sit aliquid formaliter, & intrinsece inhærens actioni humanæ exteriori, aut interiori; nam iam ostendimus disp. 55. c. 2. & d. 95. c. 9. sufficienter probabitur, malum, & bonum in genere moris necesse per se differentias actus etiam interioris, secundum substantiam, & naturam actionis, sed aliquid actioni accidentarium, neque intrinsece, & formaliter inhærere actioni, exteriori, aut interiori; sed tātum esse denominationem extrinsecam. Nunc igitur solum contendimus ostendere, cuinam actioni conueniat bonitas, & malitia primarie, utrum exteriori, an interiori, & cui conueniat secundarie, licet ei, cui conuenit primarie, etiam extrinsece conueniat. Dico autem alicui actioni tunc primarie conuenire bonitatem, aut malitiam, quando talis actio ratione sui mala denominatur, aut bona; nec ab alia actione, quę primarie dicatur mala, aut bona, talem denominationem deriuatam habet. 15. *Quid sit alicui actioni primarie conuenire bonitatē aut malitiam.*

Vltimo notandū non esse eandē rationē in bonitate, et malitia. Vltimo denique admoneo, primum dicendum nobis esse de malitia, cuinam actioni primarie conueniat, vtrum interiori, an exteriori, deinde de bonitate: nam quamuis S. Tho. simul, & eodem modo de bonitate, & malitia philosophetur, tamen non est eadem ratio utriusque, vt inferius ostendemus.

Prior pars verioris opinionis.

CAPVT V.

Actionem exteriorem ex obiecto, & circumstantijs esse primarie malam.



His positis, prior pars nostrę sententię est, actionem exteriorē esse primarie, & per se malam malitia, quā habet ex ordine ad obiectum, & circunstantias, non, vt Thomistę superius allegati dicebant, radicaliter tātum, & obiectiue, sed etiam formaliter, hoc est, tāquam actionem moralem capacem meriti, pœnæ, & supplicij: hanc vero malitiam secundarie deriuari in actionem interiorem tam electionis, quam intentionis, vt si quis occidat propter inanem gloriam, malitia homicidij primarie conueniet actioni exteriori occidendi, & inde secundarie deriuabitur in actionē interiorem uoluntatis, tam intentionis circa finem inanis gloriæ, quam electionis circa ipsum homicidium:

16 quam opinionem confirmare possem in primis auctoritate S. Tho. qui mea quidem sententia in his tribus articulis, & alibi, vbicunque de hac re loquitur, aperte eā tradit: verum quia c. 6. de sensu, & mente eius plura dicturi sumus, sufficiat nobis optima ratione nunc eam probare: ratio autem est huiusmodi. Illa actio moralis est primarie, & ratione sui, non ratione alterius mala, quę primarie prohibetur, aut prohiberi potest pręcepto aliquo; actio autem exterior relata ad obiectū suū, & circūstantias primarie prohibetur, aut prohiberi potest, ergo illa primarie mala est. *Rō efficax.* Contra uero hanc malitiam, quam vocamus ex obiecto, & circunstantijs deriuari secundarie ex actione exteriori in interiorem, a contrario probari debet hoc modo. Primum, illa actio, cui secundarie conuenit esse prohibitam, aut prohiberi posse, non ratione sui, sed ratione alterius, non potest habere primarie, & perse malitiam, sed deriuatam ab alia, quę primarie prohibetur; actio autem interior ita se habet, vt ei non conueniat ratione sui, sed ratione exterioris prohiberi, quatenus refertur ad circunstantias, & obiectum: ergo malitia ex obiecto, & circunstātiis non poterit ei primarie, sed secundarie conuenire. Vtraque ratio optime procedit; solum autem indigent confirmatione, aut explicatione potius propositiones quas assumit, quæ meo iudicio facilis est.

Explicantur propositiones adductæ in ratione pręcedenti.

Suppono autem in primis, non omnia peccata esse mala, & peccata, quia prohibita sint, aut humana, aut ēt diuina lege, sed quædam esse suapte natura peccata, & mala, seclusio omni pręcepto prohibente, aut præcipiēte, id quod vberius confirmabimus d. 97. Quamuis aūt

17 ratio malitiæ moralis, & peccati consistat in disconuenientia operationis cum natura rationali, vt rationalis est, siue supposita lege prohibente, siue non; tamē hoc certissimum videtur, ex his peccatis, quæ sunt peccata quia prohibita, eas actiones esse primarie peccata, quæ primarie prohibitæ sunt: nam ratio peccati, & disconuenientiæ proxime oritur ex eo, quod actio vetita sit, tanquam ex causa, aut conditione: quare ei actioni, cui primarie conuenit causa, aut conditio, primarie conuenit effectus, cui autem secundarie conueniet causa, secūdarie conueniet effectus: ei igitur actioni, cui primarie conueniet, vetitam esse, primarie conueniet ratio peccati, & disconuenientiæ; cui autem secundarie conueniet vetitam esse, secundarie conueniet ratio peccati, & disconuenientiæ. Atq; ita sufficienter confirmata manet maior propositio vtriusq; rationis superius allatæ, saltem in iis peccatis, quæ ideo mala, & peccata sunt, quia vetita. Quodsi in his hoc semel cōcedimus, in alijs quoque eadem ratione uidetur concedendum: ita ut actionibus suapte natura malis quę aptę sunt primarie prohiberi, conueniat primarie ratio malitiæ, illis vero secūdarie conueniat, quę non primarie, sed secundarie aptę sunt vt prohibeantur: ut enim supra dicebamus, eodē modo comparatur cum actione præceptum prohibēs,

Aliquas actiones primarie esse peccata quia primarie prohibita.

& malitia. Si quidem malitia apta est proxime oriri in actione ex eo, quod prohibita est: & actio, quæ apta est, vt prohibeatur ex eo, quod vetita esset, malitiam contraheret, nisi eam iam haberet, vt contingit in ijs, quæ iure naturali mala sunt. 18

Minor autē propositio utriusq; rationis non minus facile probari potest. Nam quis non videat, iam præcepta diuina, quam humana, quæ prohibent occidere, & alia huiusmodi opere exteriora, et affectus circa illa, primarie prohibere ipsam actionem exteriorem, & inde deriuari præceptum prohibens in actum interiorem? Primum quidem de lege humana id plane constat: nā cum nulla lex humana etiam Ecclesiastica uim habeat, & potestatem vetandi actus omnino interiores, vt fusius ostendemus infra d. 160. c. 2. sequitur præceptum humanum proxime, & primarie prohibere actiones interiores: ergo saltem habemus ex ijs, quæ lege humana prohibita sunt, primarie prohiberi actionem exteriorem, & ratione illius secundarie interiorem, hoc est, ideo affectum interiorem esse malum, quia circa actionem exteriorem iure humano uetitam uersatur. Deinde de lege diuina, quæ prohibere potest affectus internos primarie, & secundum se eadem minor propositio probatur: nam lex diuina prohibens peccatū, quod opere exteriori consummatur, nō fertur directe in affectū, sed in opus ipsum, vt inductione constare potest: prohibuit enim periurium, furtum, adulteriū, & cætera, quæ in decalogo continentur, non sub hac forma, *Ne velis falso iurare*, aut *Ne velis falsum testimonium dicere &c.* sed sub hac, *Ne iures falsum, ne falsum testimonium dicas, &c.* Signum igitur est, opus externum secundum se cadere sub præceptum, & primarie prohiberi, aut præcipi. Quodsi nonum, & decimum præceptū directe prohibuerunt concupiscentiam uxoris alienę, aut rei alienæ, non ideo factum est quia præceptum directe, & primarie feratur in tales affectus, & secundarie in opera exteriora, sed illa pręcepta sub ea forma lata fuerunt ad tollendam falsam opinionem vulgi, ne putaret licitum esse huiusmodi res concupiscere, & sola opera exteriora prohiberi; cū tamen vetito exteriori opere, quod sexto, & septimo pręcepto reuera iam uetitum erat, sufficienter affectus prohibitus esset. 19

Operationes exteriora esse primarie prohibita.

De lege diuina probatur.

Deinde eadem opinio alia fere simili ratione confirmari potest; quia illa actio est primarie mala, quæ primarie dissentanea est naturæ rationali, & quæ sub regulam rationis primarie cadit, siquidem malitia consistit in disconuenientia actionis cum natura rationali, vt rationalis est; quare e contrario ea actio humana erit secundarie mala, quę secundarie dissentanea est naturę rationali, vt rationalis est, & quæ secundarie sub regulam rationis cadit: omnis autem exterior operatio primarie cadit sub regulam rationis, & dissentanea est naturæ rationali, vt rationalis est: nam quilibet per regulā rationis iudicat affectum iurandi falsum esse malum, quia ipsum iurare sit malum, & ideo esse disconueniens naturæ rationali uelle iurare falsum; quia iurare falsum dissentaneum est, non tamen contra: cum igitur actio exterior primarie cadat sub regulam rationis, & primarie iudicetur mala, consequitur, ipsam esse primarie malam; contra uero affectum interiorē esse secundarie malum, qua secundarie iudicatur disconueniens, nempe ratione operis exterioris, circa quod versatur.

Confirmatur opinio.

At respondebit aliquis, primarie quidem conuenire malitiam actioni exteriori non tanquam actioni morali capaci meriti, sed tanquam obiecto actionis humanæ interioris per ordinem ad quod actio interior dicitur habere suam speciem malitiæ, & hoc sufficere, vt ipsa cadat sub regulam rationis, & sub præceptum, sufficere etiam, vt tāquam obiectum prohibeatur, & iudicetur per regulam rationis disconueniens, & ut dicamus, ideo uelle occidere, aut iurare falsum, est malum, quia occidere, & iurare falsum est malum, falsē ut obiectum, nō ut actio. Hoc tamen responsum friuolum est, 20 nam regula rationis, & præceptum non uersatur proxime

Solutio aliquorum.

Reijcitur.

proxime circa obiectum operationis humanæ, quod tantum habet rationem obiecti, sed circa operationem, quæ vere operatio humana est, licet sit etiam obiectum alterius operationis: verbi causa, in peccato furti est actio interior volendi furari, & actio exterior furandi, actio autem exterior ita est actio, vt etiam sit obiectum interioris actionis, sicut constat: cæterum ipsa actio exterior furandi habet etiam pro obiecto materiam circa quam versatur, nempe rem alienam, præceptum autem prohibens, & vetans non refertur proxime ad rem alienam secundum se, sed ad rem alienam, vt subest actioni furandi. Similiter regula rationis non dictat rem alienam esse dissentaneam, aut malam naturæ rationali vt rationalis est, quis hoc non videat? & ita res aliena secundum se nec habet malitiā, nec bonitatem, etiam vt obiectum, nisi quatenus subest tali, & tali actioni: nam circa rem alienam versari potest tam actio bona quam mala, ergo res aliena non est dicenda absolute bona, neque mala moraliter, neque erit sufficiens materia præcepti nisi ratione operationis, quæ circa ipsam versatur, cum tamet sit materia, & obiectum malæ operationis. Immo ipsa actio furandi si solum sumatur vt obiectum voluntatis, non potest absolute dici malum obiectum, & vetitum, quia tam potest esse obiectum bonæ voluntatis scilicet nolendi furari, quam malæ scilicet volendi furari: ac proinde verissima est minor propositio, quam proxime confirmauimus, nempe sub præceptum, & regulam rationis proxime cadere operationem exteriorem, quatenus operatio moralis est.

21

Distinctio bonitatis, aut malitiæ informali & obiectiuā quo sensu possit esse vera.

Quare distinctio illa de bonitate, aut malitia obiectiua, & formali, quarum obiectiua conueniat obiecto, formalis autem actioni, aut inanis est, aut ita debet accipi, vt obiectum secundum se non dicatur absolute bonum, aut malum, nec absolute conueniens, aut disconueniens naturę rationali, nec absolute vetitum, aut imperatum, sed hæc omnia primarie, & absolute de actione dicantur; obiectum autem actionis, quod non actio, sed res, non dicatur absolute tale, sed dicatur esse tale obiectum, vt possit esse obiectum malæ operationis: alioquin diceremus, malum Dei secundum se esse absolute malum moraliter, cum tamen possit esse obiectum actionis bonæ, nempe odij abominationis circa malum ex complacentia Dei, quo possumus nolle Deo malum, & possit etiam esse obiectum actionis malæ nempe odij inimicitiæ, quo velle possumus Deo malum ex displicentia ipsius: & ita non dicimus ideo velle Deo non esse ex displicentia ipsius est malum, & dissentaneum naturæ rationali, quia non esse Dei est dissentaneum, & malum moraliter: idem dicendum est de re aliena, quę ita est obiectum, vt non sit actio humana, & de alijs eodem modo. Cum igitur de actione exteriori, quę simul est actio, & obiectum interioris alio modo loquamur, & actio exterior, vt furari, dicatur absolute mala, vetita, & proxime cadere sub regulā rationis; immo vero dicamus ideo velle furari est malum, vetitum, & cadit sub regulam rationis, quia actio exterior furandi hęc omnia habet, non tamen dicamus contra; efficitur proxime, & primarie sub pręceptum, & regulam rectæ rationis cadere actionem exteriorem, non quidem quatenus est obiectum tantum, nec solū vt est a sola potentia exequente, sed cum omnibus circunstantijs, inter quas est libertas, quam habet ab actione ipsa voluntatis; nemo enim prohibet furtum, aut iudicat esse malum, nisi libere factum, quia hac sola ratione disconueniens est naturę rationali, vt rationalis est. Deinde poterit quis contra rationem nostrā hoc modo obijcere, Obiectum actionis interioris non est ipsa actio exterior libere facta, sed ea solum secundum esse naturę, quod habet: ex quo sequitur, actionē exteriorem, quam habet interior pro obiecto, non habere malitiam moralem, quam vocant formalem, sed quam vocant obiectiuam, & ita non habere malitiam illam moralem, ex qua nascitur ratio meriti, & dignitatis ad pœnam. Respondeo, eum, qui vult furari hic,

22

Obiectio.

Solutio.

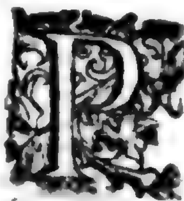
& nunc habere pro obiecto actionem exteriorem furandi cum omnibus circunstantijs etiam personę, ex qua prouenit libertas, ac proinde habet pro obiecto actum moralem, hoc est, actionem exteriorem, non quomodocunque, sed liberam, & humanam. Vt autem affectus interior dicatur habere pro obiecto actionem exteriorem non secundum esse naturale tantum, sed quatenus moralis est, non oportet, vt voluntatis affectus expresse feratur in ipsam libertatem, sed satis est si feratur in actionem exteriorem, quæ reuera futura est cum libertate, & sic eam habebit pro obiecto eo modo, quo sufficit ad peccatum: peccatum enim non postulat, vt affectus directe feratur in circunstantias omnes obiecti, vt disp. 101. c. 5. probabimus, & supra disp. 51. cap. 3. notatum est. Præterea affectus voluntatis habet pro obiecto actionem exteriorem tanquam effectum suum, a quo denominatur mala, sicut medicina dicitur sana ab effectu. Actio autem exterior est effectus voluntatis, non tantum secundum esse naturæ, sed etiam secundum rationem liberi: & hæc satis de priori parte nostrę sententię. 23

Ex quibus omnibus sequitur falsam esse sententiam Scoti quodlibeto 18. art. 3. cum docet actionem exteriorem esse formaliter, & intrinsece malam, & similiter actionem interiorem: nihilominus actionem interiorem esse primarie malam. Liquet enim interiorem actionem ex obiecto, & circunstantijs esse extrinsece, & secundarie malam, primarie autem hanc malitiam conuenire actioni interiori. Adde, quod si actioni interiori, & exteriori hęc malitia intrinsece, & formaliter conueniret, non diceretur interiori primarie, & exteriori secundarie conuenire: quod enim dicitur secundarie tale, solum extrinsece, & analogice dicitur tale.

Posterior pars verioris opinionis.

CAPVT VI.

Malitiam ex fine primarie cōuenire actioni interiori, secūdarie exteriori.



OSTERIOR pars nostrę opinionis est, malitiam ex fine primarie conuenire actioni interiori, & inde secundarie deriuari in exteriorem. In cuius explicationem, & cōfirmationem notandum est, finem cuius gratia nostrę intentionis duplicem esse: potest enim intentio nostrę voluntatis ferri in finem cuius gratia, qui sit aliqua nostra exterior operatio, & potest ferri in finem cuius gratia, qui non sit nostra operatio, sed alterius, vel sit res tantum, & non operatio: exemplis rem illustremus. Primum, potest quis intentione animi ferri in voracitatem, vt in finem, quia eam appetit gratia sui, vt rem delectabilē; vel in fornicationem eodem modo, & tunc habet pro fine suę intentionis aliquam suam actionem exteriorem humanam, & moralem. Deinde potest intentionem suam dirigere in inanem gloriam, & laudem hominum, quia cupit laudari, tanquam aliquid delectabile, & gratia sui appetibile, & tunc habet pro fine operationem alterius non propriam, nempe laudem, & ita hic finis comparatur cum eo, cuius est finis, non vt operatio, sed vt res. 24

Explicatur sententia.

Hac pręmissa distinctione, nostra sententia explicari debet hoc modo. Quotiescunque finis nostrę intentionis non est operatio nostra, sed operatio alterius, aut res, vt in exemplo posito posteriori loco, malitia ex fine primarie est in actione interiori intentionis, & ex ea secundarie in actionem exteriorem deriuatur: tunc autem nulla alia actio exterior est, quam actio quęcunque, quę assumitur vt medium ad talem finem: vt cum quis appetit vt finem laudem hominum, & ad hoc assumit varias actiones suas, & occasiones, ex quibus laudari possit; malitia inanis gloriæ, quæ est malitia ex fine, primarie est in intentione, secundarie autem

in actionibus externis, quę ad hunc finem assu muntur: quę sane videtur esse mens S. Thomæ, vt seque nti capite declarabitur, hunc enim finem inanis gloriæ adduxit in exemplum.

Ratio sententiæ.

25 Ratio vero manifesta est, quæ ex dictis in su periori cap. colligi potest: quia id, quod primarie prohiberi potest, & vetari, aut quod primarie sub regulam rationis cadit, est intentio circa talem finem: ergo in illa primarie est malitia ex fine. Hæc sane collectio superiori capite satis confirmata manet; ostendimus enim ibi, ei primarie malitiam conuenire, cui primarie conuenit posse prohiberi, aut sub regulam rectę rationis cadere. Porro autem in casu prædicto, intentioni hæc duo primarie conuenire, manifestum est: id enim non conuenit primarie fini, nempe laudi humanæ, in quam fertur intentio sicut in finem: quia illa non est actio moralis eius, qui eam desiderat, & laus secundum se non est prohibita, neque iudicatur disconueniens per regulam rationis, immo potest esse bona ex parte laudātis. Prçterea actio exterior, quæ assumitur vt medium ad captandam laudem humanam, non potest esse primarie vetita, nec primarie cadere sub regulam rationis, prout fertur in finem; quia non est vetita secundum se, neque iudicatur per regulam rationis disconueniens secundum se, sed tantum ratione intentionis. Restat ergo, vt id, quod primarie prohiberi potest, & iudicari disconueniens ratione sui, sit appetitus gloriæ, & laudis humanæ, ac proinde malitia inanis gloriæ primarie conueniat intentioni, & inde deriuetur in actionem exteriorem, quæ assumitur vt medium. Et quemadmodum (vt in superiori capite vidimus) dicendum est, ideo velle furari est malum, quia furari est malum, non contra; & inde colligebamus, malitiam ex obiecto, & circunstantijs primarie reperiri in actione exteriori; ita etiam dicimus, ideo occidere est malum malitia inanis gloriæ, quia velle occidere propter talem finem est malum, non cōtra: ergo similiter colligitur, malitiam inanis gloriæ primarie conuenire affectui intentionis,

26 & secundarie ex illo deriuari in actionem exteriorem.

Illatio.

Idem omnino dicendum est, quoties peccatum aliquod talem speciem habet, vt licet prodeat in exteriorem materiam, nihilominus peculiari aliquo respectu interius consumetur: quia eius malitia consurgit ex directo aliquo, & expresso respectu: & talis malitia potest dici malitia ex fine, qui est res, quia non reperitur in ipso opere exteriori, sed in respectu illo voluntatis primarie est: vt cum quis occidit ex odio, quia vult alicui mortem, vt malum illius est ex displicentia ipsius, talis malitia odij primarie conuenit actioni interiori: nam actio exterior occidendi secundum se non habet malitiam odij, sed eam solum habet ex directo affectu displicentiæ, ex quo habet talem respectum, quem secundum se habere non posset, vt manifeste patet. Simile est in peccato inobedientiæ specialis, quod fieri debet ex intentione expressa non parendi, vt infra disputatione 101 cap. 5. dicemus: & ratio eadem omnino est in ijs, ergo malitia illa, quæ est fine, primarie conuenit actioni interiori, & inde deriuatur in actionem exteriorem secundarie, cum tamen malitia actionis exterioris ex obiecto, & circunstantijs, nempe malitia homicidij, quatenus est contra iustitiam, primarie conueniat actioni exteriori, & inde in interiorem deriuetur, vt constat ex in dictis præcedente capite.

27 *Operatio alterius quo possit esse obiectum nostræ intentionis.*

Cæterum circa id, quod diximus de fine nostrę intentionis, qnando est res, vel operatio alterius, & non nostra, notandum est per operationem alterius non intelligere nos operationem alterius, quæ ex parte eius sit peccatum; tunc enim alia regula habenda est; sed quæ non sit peccatum, vt patet in intentione inanis gloriæ, quæ est circa laudem: hæc enim consistit in actione alterius non mala; & tamen affectus noster circa illam malus est. Si tamen finis nostræ intentionis sit operatio alterius, quæ sit peccatum, & illud subsit nostrę potestati tanquam causę inducenti per aliqua media; tunc siue operatio alterius mala, in quam ferimur tanquam in finem, sit mala malitia, quę consummatur exterius, vt furtum, & homicidium, siue sit mala malitia, quę consummatur interius, vt odium, dicendum est, nunquam ab operatione alterius, quam quis habet vt finem, deriuari malitiam per analogiam, sicut ab actione exteriori propria deriuatur in interiorem.

Ratio vero est, quia intentio vnius cum actione alterius, quam respicit vt finem, non facit vnam operationem in genere moris, eo quod non sit in vtroque vna ratio voluntarij, qua connectantur, & fiat vnum opus morale: sed operatio alterius habet rationem liberi a voluntate ipsius, non autem a voluntate eius, qui tendit in eam sicut in finem: ex quo fit, vt ille, qui alteri suadet homicidium, vel dedit ei occasionem vt occideret, nihilo minus peccet, si ille, qui occidit, ignorans, & absque libertate occidat, quam si sciens, & libere occideret: signum igitur est, ab ea operatione exteriori non deriuari malitiam in intētionem eius, qui suasit, siquidem intentio semper manet mala, etiamsi operatio alterius non sit mala; cum tamen ex eo, quod illa operatio in occidente non sit mala propter aliquam causam ex dictis, voluntas occidendi in eodem, in quam deriuabatur malitia occisionis, non maneat mala. Tunc igitur malitia erit primarie in actione exteriori, quę sumitur vt medium ad homicidium, vt in suasione, & in alia occasione, & ex illa deriuabitur in intentionem, & electionem secundarie. Idemque iudicium erit de medijs, quę apponuntur aut suadendo, aut prębendo alteri occasionem peccandi peccato, cuius malitia consummatur interius vt odium; nisi quod media, quæ apponuntur ad peccatum, quod exterius consummatur, 28
sunt eiusdem speciei cum opere ipso: at media, quæ apponuntur ad peccatum, quod interius consummatur non sunt eiusdem speciei cum eo, sed diuersæ, vt etiam in materia de scandalo dicemus. Ratio vero discriminis est, quia sicut in eodem homine actus voluntatis reflexus, quo quis vult habere alium actum voluntatis, non est eiusdem speciei cum eo, & nunquam facit cū eo vnum in genere moris, vt disputatione 51. capite 5. notauimus; ita etiam media, quæ vnus applicat ad mouendam voluntatem alterius, non erunt eiusdem speciei cum peccato, quod consummatur in voluntate alterius, contra vero, sicut media, quæ quis applicat ad aliquod opus, quod consummatur exterius, sunt eiusdem speciei cum opere ipso in eodem homine, vt omnia, quę applicantur ad homicidium, ita etiam in diuersis hominibus, omnia, quę applicat vnus ad opus alterius, sunt eiusdem speciei cum opere alterius, vt patet in exemplis allatis.

Quidnam dum finis nostræ intentionis est actio exterior.

Si vero finis nostrę intentionis sit actio exterior, vt cum quis furatur propter adulterium, tunc dicendum est contra Caiet. malitiam quidem finis primarie reperiri in actione exteriori, quę assumitur vt finis, nempe in adulterio; secundarie autem in actione interiori intentionis, & in electione furti, & tandem in ipsa actione exteriori furandi: hoc autem manifeste colligitur ex dictis in cap. pręced. quia cum tunc finis sit quædam actio humana exterior, & iuxta ea, quæ dicta sunt, intentio illa ideo sit prohibita, cadat sub regulam rationis, & sit mala, quia actio exterior, in quam fertur, vt in finem, prohibita est, cadit sub regulam rationis, & mala est, sequitur malitiam illam primarie esse in actione exteriori, quę assumitur, vt finis, & inde deriuari in intentionem: & quia electio respicit eundem finem, sicut intentio, etiam in electionem deriuari malitiam finis, scilicet adulterij, deinde in actionem exteriorem, quę assumitur vt medium, nempe in furtum etiam refundi: quia huic conuenit respicere finem, nō ratione sui, sed ratione actionis interioris, per quam assumitur vt medium. 29

Impugnatur Caiet.

Friuolum autem est, quod ait Cai. art. 2. dub. 4. & ar. 3. dub. 2. adulterium in eo casu, & esse actionem, & esse finem, & quatenus finis est, ita tribuere malitiam intentio-

intentioni, vt primarie ipsi intentioni conueniat, sed quatenus actio est, tribuere malitiam intentioni extrinsece, & secundarie: hoc inquam, friuolum est, quia eadem ratione in quacunque actione exteriori, quę est
30 obiectum interioris, etiam vt medium ad aliquem finem, possemus duas illas rationes distinguere, & rationem actionis, & asserere, ab ea actione, vt obiecto accipere voluntatem malitiam primarie, ab ea autem, vt actione accipere eandem malitiam secūdarie, quod est ridiculum. Adde, quod illa distinctio Cai. in verbis solum posita videtur, cum eadem omnino sit malitia actionis exterioris, quatenus actio est, & quatenus obiectum, aut finis voluntatis est: siquidem actio exterior, quatenus actio quædam est, proponitur vt finis, aut obiectum voluntati: quod si vna, & eadem est malitia actionis exterioris, quæ est finis, efficitur, non diuerso, sed eodem modo voluntati communicari.

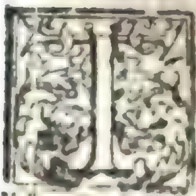
Quę dicta sunt intelligē la esse de actu efficaci interiori non de inefficaci.

Cæterum, vt ea, quæ hactenus dicta sunt de communicatione, & deriuatione malitiæ ex obiecto, & circunstantijs ab actione exteriori in interiorem, amplius explicentur, notandum valde est, ea intelligenda esse de affectu efficaci interiori, non de inefficaci, qui consistit in simplici tantum complacentia rei sine ordine ad executionem: itaque dicimus ab actione exteriori deriuari malitiam secundarie in actionem voluntatis efficacem, quę est causa actionis exterioris: cum enim talis affectus sit causa actionis exterioris, recte dicitur malus ab effectu, sicut medicina dicitur sana a sanitate animalis, & ab ea habet deriuatam denominationem sani: actio igitur voluntatis efficax non ideo mala est, quando habet pro obiecto actionem exteriorem ex se malam, quia sit primarie prohibita, aut mala, sed quia ab actione exteriori, quam habet pro obiecto, & cuius est causa, tanquam ab effectu dicitur mala. Quare, cum affectus simplex non sit causa actionis circa quam versatur, tanquam circa obiectum, vt delectatio de adulterio, ideo non accipit malitiam ab ea secundarie deriuatam, sed malitia, quam habet, primarie ei conuenit, & secundum se sub regulam rationis cadit, quatenus talis affectus circa talem actionem exteriorem secundum se opponitur alicui virtuti, & tales delectationes sequuntur normam eorum affectuum, quorum malitia consummatur interius ex aliquo peculiari respectu, de quibus supra in hoc cap. diximus. Ex quo fundamento
31 multa deducemus infra disp. 110. & sequentibus, vbi de malitia omnis delectationis morosæ agemus, & manifestus exemplis conuincemus, delectationem non semper accipere malitiam ab actione mala, quam habet pro obiecto.

Simplex affectus vnde sumans malitiam.

De bonitate non esse eodem modo, atque de malitia philosophandum.

CAPVT VII.



TAMETSI S. Thom. in his tribus articulis eodem modo semper loquatur de bonitate, & de malitia, quod attinet ad deriuationem eius ex actu exteriori in interiorem, & contra: tamen alia longe diuersa videtur esse ratio bonitatis, quam malitiæ. Ratio vero discriminis oritur ex diuersitate eorum, quæ ad vnius constitutionem, & alterius requirũtur: vt enim diximus disp. 51. c. 3. ex Arist. 2. Ethic. c. 4. ad hoc, vt actus sit moraliter studiosus, non tantum debet esse circa bonum obiectum, sed debet directe ferri in ipsam obiecti honestatem propter ipsam, non propter alium finem, vel propter aliam rationem motiuā; hic autem respectus primarie conuenit actioni interiori, & affectui voluntatis: ergo bonitas moralis primarie conuenit actioni interiori. Ad rationem vero malæ actionis, vt ibidem dicebamus, non requiritur, vt affectus feratur in opus malum propter ipsam malitiā, neque propter ipsum opus malum secundum se, aut sub aliqua peculiari ratione, sed sufficit indirecte volũtarium etiam ex ignorantia vincibili, vt opus exterius, quod secundum se est prohibitum, & disconueniens naturæ rationali, fit peccatum, vt occidere, & lædere proximum. Quare licet malitia talis peccati primarie conueniat actioni exteriori, & inde deriuetur secundarie, & secundum analogiam in affectum voluntatis; nihilominus bonitas virtutis primarie debet esse in actione interiori voluntatis, cui primarie conuenit respectus ille quem consequitur bonitas moralis. Ob eandem etiam rationem sunt quædam genera peccatorum, quorum malitia primarie est in affectu, & actione interiori, & inde secundarie deriuatur in exteriorem, vt præcedente etiam capite notauimus: huiusmodi sunt peccata, quæ dicuntur interius consummari, quia eorum malitia consequitur peculiarem aliquē respectum, & expressum affectum alicuius circunstantiæ, & rationis, quale est peccatum odij, & peccatum inobedientiæ specialis, de quibus etiam dicemus. disp. 101. c. 6. non posse speciem suæ malitiæ desumi a circunstantia, non expresse, nec directe volita, sed ad eam expressum voluntarium requiri. Quod vero S. Doct. in his tribus articulis loquatur eodem modo de bonitate, & de malitia non mirum est, quia nondum tractauerat, quę nam requirerentur, vt actus vere esset bonus, & studiosus moraliter, & ita gratia exempli eodē modo loquutus est de bonitate, & de malitia, cum tamen reuera diuersa sit ratio vt ex dictis manifeste constat. Quod vero dicunt recentiores aliqui Theologi, posse esse actionem bonam, & studiosam, etiam si affectus non feratur in obiectum honestum propter ipsam honestatem virtutis, mihi summopere displicet. Tum quia est contra doctrinam Arist. quam retulimus in illa disp. 51. c. 2. ipse enim dixit, eum qui facit iustum non propter ipsam honestatem iustitię, facere quidem iustum, sed non iuste: quid autem aliud est non facere iuste, quam non facere bene? si enim aliquo modo bene id faceret, quia iustum faceret, iuste etiam faceret. 33
Tum etiam quia rationi manifeste aduersatur: nam, vt diximus d. 52. c. 2. voluntas semper amat obiectum sub expressa aliqua ratione boni, sicut oculus nihil videt, nisi aut coloratum, aut lucidum: bonum autem triplex est, vt disp. 1. c. 2. ex S. Thom. & Arist. notauimus: aut enim est honestum, aut delectabile, aut vtile; quod vero attinet ad mores, vtile vt vtile non tribuit bonitatē moralem actioni nisi ratione finis; porro finis aut est honestum, aut delectabile bonum, quod Ansel. vt ibidem vidimus, vocauit commodum: vel ergo voluntas fertur in obiectum honestum quatenus delectabile, & commodum est: & hoc modo non potest esse voluntas honesta. Nam si quis redderet vnicuique quod suum est, allectus a commoditate, seu delectabilitate, & non ab honestate illius, quis dicat voluntatem illius honestam esse? Adde, quod si honesta esset, per talem actionem comparari posset habitus virtutis, quod tamen est contra Arist. loco illo allegato. Vel voluntas fertur in obiectum honestum allecta ab ipsa honestat: & ita operatur honestum propter ipsum; ac proinde habemus id, quod contendimus: nempe nunquam esse voluntatem bonam moraliter, & studiosam, nisi feratur in rem honestam propter ipsam honestatem: id quod nō obscure docuit S. Thom. supra q. 19 art. 7. ad 3. vbi asserit in hæc verba, *Sed ad hoc, quod sit voluntas bona, requiritur, quod sit boni sub ratione boni*: id est, quod velit bonū & propter bonum: per bonum autem intelligit honestum, vt legenti constare potest.

32 Bonitas virtutis primaria est in actu interiori.

Ex hac etiā doctrina intelligere possumus id, quod communiter dici solet, nempe pręcepta solum obligare in sui obseruatione ad actus secundum substantiam, non secundum modum virtutis, id quod de affirmatiuis præceptis intelligendum est, vt de pręcepto audiendi missam, recipiendi Eucharistiam: his enim pręceptis satisfieri potest opere alias malo ex malo fine, 34

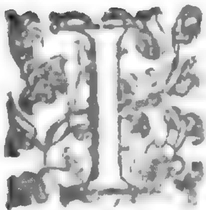
aut

aut mala circunstantia, in quo saluetur substantia eius quod præcipitur: vt si quis audiat missam ex malo fine tempore, quo præcipitur, peccabit quidem contra aliud præceptum propter malum finem, quem apponit, non tamen contra præceptum audiendi missam, & sic de alijs. Quando vero præcepta obligent tantum ad substantiam, & an sit aliquod, quod etiam obliget ad modum, dicemus infra q. 100 ar. 9. Data opera dixi impleri posse hæc præcepta affirmatiua opere alias malo, in quo saluatur substantia eius, quod præcipitur: nam si ratione malitiæ operis tollatur substantia eius, quod præcipitur, non poterit præceptum impleri, verbi causa, si quis recipiat Eucharistiam tempore statuto indigne, & in peccato, etiam si peccet peccato cõmissionis, eo quod indigne tractet sacramentum Eucharistię, tamen non peccat peccato omissionis omittendo præceptum de recipienda Eucharistia, & ita non est obligandus ex præcepto, vt iterum recipiat: si vero sacramento confessionis ponat obicem, ita vt impediat effectum illius, etiamsi peccet
35 peccato commissionis eodem modo, quo de Eucharistia diximus, tamen de obligatione recipiendi sacramentum confessionis, & de obseruatione huius præcepti secundum varias opiniones, non eodem modo philosophandum est: qui enim asserunt posse recipi integrum sacramentum confessionis secundum substantiam sine fructu ipsius, consequenter asserere debent posse obseruari præceptum recipiendi hoc sacramentum secundum substantiam sine modo: qui vero dicunt, hoc ipso quod sacramentum non confert effectum gratiæ propter obicem, & impedimentum, non esse integrum sacramentum, consequenter etiam dicere debent, eum, qui sine fructu recipit sacramentum, non satisfacere præcepto recipiendi sacramentum, & ita debere iterum sacramentum repetere: quæ vero harum opinionum vera sit, dicemus in tractatu de confessione.

Explicatur mens S. Thomæ in tribus præcedentibus articulis.

CAPVT VIII.

Obseruandum.



IAM vero reliquum est, vt non solum nostram sententiam, quam hactenus exposuimus, & ratione confirmauimus, auctoritate etiam S. Tho. comprobemus, sed etiam mentem ipsius, quæ multis perobscura semper visa est, aperiamus. Atque in primis illud admonere velim lectorem, vt attente consideret quam facili negotio iuxta doctrinam a nobis superius traditam sensus S. Tho. explanari queat, contra vero quam difficulter iuxta aliorum sententiam, mentem illius intelligere possimus, vt hinc etiam liceat conijcere, nostram sententiam multo veriorem, & sensui S. Tho. multo magis consentaneam esse, quam oppositam: per singulos igitur articulos discurramus. In primo quidem tria docet valde notanda: primum est, malitiam, quam habet actus exterior ex obiecto, & circunstantijs, hoc est, quæ ei conuenit per ordinem ad obiectum, & circunstantias, non deriuari ipsum a voluntate, hoc est ab actione interiori voluntatis, sed proxime a ratione: cum inquit non deriuari a voluntate, intelligit non esse primarie in affectu voluntatis, vt ex illo communicetur secũdarie exteriori: si autem esset primarie in affectu voluntatis, & secundarie in actione exteriori, vt aduersarij contendunt perperam negasset S. Tho. ex voluntate deriuari in actionem exteriorem. Cum vero ait, eam malitiam deriuari a ratione iudicante, tanquam in actione morali, sed quia per illam proxime tanquã per regulam iudicetur actio mala; ac si dicat, actio exterior secundum se ex obiecto, & circunstantijs considerata primarie, & proxime cadit sub regulam rationis: non remote, & secundarie ratione actionis interioris, vt c. 6. satis ostensum est: his autem sensus S. Th. optime constat cum ijs, quæ hactenus diximus. Porro autem S. Tho. hic loqui de actu exteriori, non solum vt habet rationem obiecti & dicitur habere malitiam, quam vocant obiectiuam, sed quatenus est actio moralis, & habet malitiam, quæ est radix meriti pœnæ manifeste patet ex eo, quòd ait, malitiam, quam habet actio exterior ex obiecto, & circunstantijs, prouenire proxime a ratione, & non ab actione interiori voluntatis: sic enim ipsi actioni exteriori assignat obiectum, & circunstantias tanquam actioni morali: ergo loquitur de ipsa, vt est actio moralis, & non tantum obiectum actionis interioris. Tum etiam eodem modo loquitur de malitia ex obiecto & circunstantijs, sicut de malitia ex fine: cum autem dicit, malitiam ex fine esse prius in actione voluntatis, quam in exteriori, & inde in exteriorem deriuari, loquitur de malitia ex fine, quatenus reperitur in actione morali, & non tantum obiectiue: ergo eodem modo loquitur de malitia ex obiecto, & circunstantijs. Secundo docet S. Tho. in primo artic. si actio exterior consideretur prout in apprehensione, prius esse malam, quam interiorem: si vero consideretur prout in executione, esse potius malam, [...] actionem interiorem: non dixit Sanct. Thom. malitiam ex obiecto, & circunstãtijs deriuari ab interiori in exteriorem, aut pendere ab interiori, neq; id vnquã vel leuiter insinuauit in his articulis, aut alibi: imo vero cum loquitur de deriuatione, & refusione malitiæ ab actione interiori in exteriorem, & contra ab exteriori in interiorem, vt in ar. 2. & in ar. 3. in fine corporis, & ad 3. semper inquit, malitiam ex obiecto, & circunstantijs deriuari ab exteriori actione in interiorem; contra vero ab interiori in exteriorem communicari malitiam ex fine: sed in hoc ar. 1. solum dixit, actionem exteriorem in apprehensione prius esse malam ex obiecto, & circunstantijs, quam exteriorem, comparatam etiam cum obiecto, & circunstantijs: in executione autem prius esse malam actionem interiorem, quam exteriorem. Illud autem *prius* non denotat ordinem denominationis, sed causæ, hoc est, non denotat eam actionem primarie denominari malam, quæ prius est in exequutione mala, sed prius tempore, aut ordine causę existere, & aliquam malitiæ denominationem in illo priori habere, quam aliam, etiamsi talis denominatio ei secundarie, & analogice conueniat ab actione, quæ est posterior ordine causæ, tanquam ab effectu.

In primo articulo tria docet S. Tho. Primum.

36

Secundo.

Huius vero doctrinæ appositissimum exemplum habemus in medicina, quæ in executione, & ordine causæ, imo etiam ordine temporis prius est sana, quam animal, quod sanare debet, sit sanum: & tamen si loquamur de ordine denominationis sanitas primarie denominat animal sanum, & ei conuenit tanquam proprio, & primario subiecto, ipsam aut medicinam denominat secundarie: nam medicina dicitur analogice sana a futura sanitate animalis, quam efficeret debet, sic ergo, & actio interior, quia est causa exterioris prius est ordine causæ, quam interior quoad esse, imo interdum etiam prius ordine temporis, & tunc denominatur mala ab effectu, antequam actio exterior re ipsa sit mala, cum nondum illa sit. Ceterum actio interior non dicitur primarie, aut prius mala ordine denominationis, sed secundarie, vt ex dictis patet, atque hinc etiam prouenit, vt actio exterior in apprehensione sit prius mala ex obiecto, & circunstantijs, quam interior. Quia cum ordine denominationis sit primarie mala, & inde actio interior secunduarie mala denominetur in apprehensione nostra, ideo dicimus, & intelligimus esse malam actionem interiorem, quia exterior mala est, circa quam versatur, vt c. 5. vberius probatum est. Aliter ergo loquitur S. Th. de deriuatione malitiæ ex obiecto, & circunstantijs ab 37

vna

vna actione in aliam, nempe ab actione exteriori in interiorem, quam de ordine causæ, quo vna dicitur esse prius mala, quam alia. Porro autem S. Thom. loqui in hoc articulo de actione exteriori, quatenus est mala, non solum vt aduersarij dicunt, obiectiue, sed etiam quatenus est mala, vt actio moralis capax meriti pœnę, iam supra notatum est, & ex secundo, & tertio articulo etiam patebit.

Perperam igitur dixit Caietanus interpretatus mētem S. Tho. malitiam ex obiecto, & circunstantijs deriuari ab actione interiori in exteriorem, & in interiori esse tantum secundarie, & extrinsece, formaliter vero, & primarie in actione exteriori: impossibile enim videtur, formam aliquam, seu denominationem ab vno in aliud deriuari eo modo, vt in eo, a quo deriuatur, sit extrinsece, aut secundarie, in eo vero, in quod deriuatur, sit intrinsece aut primarie. Et sane S. Tho. nunquā dixit ab actione interiori in exteriorem malitiam deriuari, sed actionem interiorem prius esse malam, quam exteriorem in executione quod longe diuersum est, vt supra exposuimus. Et in exemplo allato a Cai. de medicina, & animali, quamuis dicamus medicinam in
38 exequutione prius sanam quam animal, tamen non possumus dicere denominationem sani deriuari a medicina in animal; sed medicina sana denominatur a sanitate animalis, quam efficere potest.

Tertium. Tertio docet in eodem art. 1. malitiam ex fine non tantum prius reperiri in actione interiori, quam in exteriori, sed etiam ab interiori in exteriorē deriuari, cū tamen de malitia ex obiecto, & circunstantijs solum dixerit prius esse in interiori, non tamen dixerit ex interiori in exteriorem deriuari, sed eam dixit a ratione deriuari, quatenus ratio est regula, qua talem malitiam iudicamus. Discrimen autem est manifestum, quia malitia ex fine non tantum in executione, & ordine causæ prius est in intentione, hoc est, non tantum intentio prius est mala, quam sequatur opus exterius, sed etiam primarie conuenit intentioni denominatio malitiæ circa finem, & inde per analogiam, & secundarie deriuatur in actionem exteriorem, quę fit propter finem, de hac enim exteriori actione loquitur, & de fine qui non est actio exterior, sed res, vt c. 6 explicauimus. Hoc autem de deriuatione malitiæ finis ab actione interiori in exteriorem obiter solum dixit S. Thom. nam in hoc art. 1. eius institutum non erat ostendere, cui conueniret primarie denominatio malitię, sed in quo prius esset, ordine, vt dixi, durationis, aut causæ, & hæc de 1. art. tam quod attinet ad malitiam ex fine, quam ad malitiam ex obiecto, & circunstantijs.

39 In secundo vero artic. licet primo aspectu idem omnino quærere, & tractare videatur quod in primo quęsierat, & tractauerat; tamen reuera longe diuersum est, nam in primo non quæsiuit, a quo actione in quam malitia deriuaretur, & cui primarie talis denominatio conueniret, sed in qua prius esset: quæ duo diuersa esse satis ostendimus. In secundo vero quærit, an tota malitia actus exterioris pendeat ex malitia interioris: pendere autem totam malitiam exterioris actionis ex malitia interioris, idem est quod primarie conuenire talē denominationem actioni interiori, & secundarie, seu analogice exteriori. Respondet autem præmissa superiori distinctione, hoc modo: Malitia ex obiecto, & circunstantijs non pendet a volūtate, sed a ratione: quod ita intelligendum est, quia ipsa actio exterior proxime, & secundum se cadit sub regulam rationis, vt iudicetur, an mala sit, & disconueniens, nec iudicatur, aut cadit sub regulam secundarie ratione actionis interioris. Subdit deinde S. Thom. *Et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur*: quod dixit de bonitate, dictum etiam putat de malitia, quia de vtraque loquitur. Sentit igitur malitiam actus exterioris primarie sub regulam rationis cadere, ac proinde actioni exteriori primarie conuenire, & inde in actionem voluntatis secundarie deriuari, siquidem putat a malitia exterioris actionis ex obiecto, & circunstantijs malitiā interioris pendere, quod idem est. De malitia autem ex fine dixit, totam hanc malitiam, quæ est in actione exteriori, pendere a malitia interioris; ac si diceret hęc malitia primarie conuenit, & denominat actionem interiorem, secundarie autem deriuatur in exteriorem, quia tota hęc pendet ex malitia voluntatis: hæc de secundo articulo.

In secundo artic. quid docuit.

In tertio vero quęrit, vtrum sit eadem, an diuersa malitia interioris actionis, & exterioris, & respondet, cōtingere interdum, vt actio exterior, quæ assumitur vt medium ad aliquem finem, habeat solum malitiā, quatenus medium est, & tunc inquit esse vnam malitiam actionis interioris, nempe tam intentionis, quam electionis; & ipsius actionis exterioris; vt cum quis accipit ensem ad homicidium: & hoc manifestum est interdum etiam accidere, vt actio exterior, quæ assumitur vt medium ad finem, ex se sit mala sine tali ordine ad finem; vt cum quis assumit homicidium vt medium ad furtum: & tunc si, finis etiam sit malus, erit duplex malitia actionis interioris, tam intentionis, quam electionis, & exterioris, quæ assumitur vt medium, ita tamen vt propria malitia vnius actionis in aliam secundariæ, & secundum analogiam deriuetur, & ita nō sint quatuor malitiæ in duabus actionibus, sed duę tantum: essent autem quatuor malitiæ, si deriuatio, & communicatio ab vna actione in aliam non fieret secundum analogiam. Malitia igitur ex obiecto, & circunstantijs deriuatur, & refunditur ab actione exteriori in interiorem, malitia vero ex fine ab interiori in exteriorem. Hoc plane docuit in fine corporis, sed magis expresse tradidit in solut. 3. vbi deriuationem hanc malitiæ ab vna actione in aliam comparat deriuationi, qua sanitas animalis in medicinam deriuatur: nam sanitas, quæ de animali primarie dicitur, deriuatur ita in medicinā secundum denominationem, vt de illa secundarie, & analogice solum dicatur: & hoc modo (inquit S. Tho.) *A bonitate* (seu malitia) *voluntatis* (hoc est, actionis interioris) *deriuatur bonitas* (seu malitia) *Actus exterioris, & e conuerso secundum ordinē vnius ad alterum*: ac si dicat, ea, quæ est ex obiecto, & circunstantijs, ab exteriori in interiorem, ea vero, quæ est ex fine, ab interiori in exteriorem deriuatur. Vbi etiam notandum est, non posse loqui S. Thom. de actione exteriori, vt aduersarij contendunt, ita vt solum habeat rationem obiecti, & non actionis moralis, & solum habeat malitiam vt ipsi dicunt obiectiuam, seu obiectiue, non formalem, seu formaliter, quæ conuenit actioni humanæ: nam si de ea hoc modo loqueretur, non diceret ab actione interiori deriuari in exteriorem malitiam ex fine: hæc enim malitia non deriuatur in obiectum, sed in actionē ipsam moralem. Adde, quod hac ratione S. Thom. contendit ostendere in peccato, quod constat actione interiori, & exteriori, etiamsi vnaquæque habet suam propriam malitiam, non esse quatuor malitias per multiplicationem, sed duas per deriuationem analogicam: hoc autē non potest intelligi nisi de actione exteriori, quatenus subest interiori, & habet esse actionis moralis sub ea. Ex quibus illustrata manet mens S. Thom. quam ita anno 1580. Compluti in nostro Collegio primum publice docui deinde Romæ anno 1587. postremo etiam Compluti anno 1596. multisque studiosis; & viris doctis facilis, & accommodatissima visa est ad interpretandam mentem S. Thom. quæ semper per obscura, & difficilis in scholis visa fuerat.

40 *In tertio articulo quid docuit.*

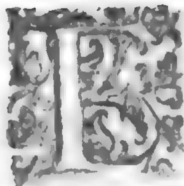
41



Disputa-

Diluuntur argumenta primæ sententiæ in 1. cap. allata.

CAPVT IX.

42 X tribus sententijs aliorum, quas premisimus, antequam nostram pronunciaremus, argumenta solum duarum priorum nobis supersunt diluenda, quæ habes in capite primo, & secundo huius disputationis, ea vero ordine suo dissoluemus.

Ad primũ argumẽtũ primę sententiæ respondetur. Ad primum primæ sententiæ, quod erat Dur. respondeo, maiorem illam propositionem, *Actioni hominis eatenus conuenit bonitas, & malitia moralis, quatenus, vel inquantum voluntaria est*, dupliciter intelligi posse. Primum, ita vt particula, *quatenus*, vel *inquantum*, sit nota, quam vocant perseitatis, & tunc sensus propositionis erit, Actioni hominis voluntariæ, & liberæ per se conuenit, non per accidens esse bonam, aut malam moraliter, vel contra, actioni hominis malæ, aut bonæ moraliter per se conuenit esse liberam. Et hoc modo est vera propositio, sicut per se conuenit relationi huius, vel illius generis habere hoc, aut illud fundamentum: & contra etiam tali fundamento per se conuenit talis relatio. Vt vnitati in forma per se conuenit relatio identitatis, generationi vero per se conuenit relatio patris, &c. & contra per se conuenit relationi paternitatis tale fundamentum generationis, & relationi identitatis per se conuenit vnitas in forma tanquam fundamentum. Ex hac tamen propositione hoc modo intellecta non recte sequitur, actionem exteriorem habere ex voluntate malitiam deriuatam per analogiam, quãuis ex voluntate habeat etiam rationem liberi, & volũtarij per analogiam deriuatam; quia non sunt idem formaliter ratio voluntarij, & ratio malitię, sed solum colligi potest, ex voluntate habere aliquid deriuatum necessarium tanquam fundamentum præuium ad malitiam, quod non negamus: id quod inferius magis patebit, cum assignauerimus discrimen inter liberum, & genus moris: & hæc de priori sensu maioris propositionis assumptæ in primo argumento. Deinde particu-

43 *Actio in tantum est bona, aut mala inquantũ voluntaria quo sensu falsum.* la illa *inquantum*, vel *quatenus*, significare possunt eandem esse rationem formalem liberi, seu voluntarij, & malitiæ moralis, ita vt sensus sit, Actio exterior eo est mala, quo est libera, & hoc sensu recte colligitur ex prædicta maiori, addita minori propositione hoc modo. Sed actio exterior est extrinsece, & secundarie voluntaria a voluntate: ergo est etiam secundarie mala a malitia voluntatis: verum hoc sensu maior propositio est falsa, nempe, Actio exterior eatenus est mala, quatenus est voluntaria, & libera: hoc est, eo est mala, quo est voluntaria: & ita nihil ex ea colligi potest. Cuius rei explicandæ gratia notandum est, genus moris, vt dicebamus disp. 55. c. 2. non esse ipsam substantiam actionis interioris, sed quandam rationem, & denominationem extrinsecam illi aduenientem: hæc autem non est ratio voluntarij, & liberi, sed ratio quædam communis ad malitiam, & bonitatem, quam disputationis causa vocare possumus regulabilitatem per rationem. Hæc autem diuidenda est, tanquam per differentias, per disconuenientiam, conuenientiam, & indifferentiam cum natura rationali, per quas diuersa ratio regulabilitatis, ac proinde diuersa ratio moris diuiditur: at vero ratio voluntarij, & liberi est fundamẽtum quoddam necessarium, & quid præuium, & requisitum huius regulabilitatis, & differentiarum eius. Nulla enim actio sub regulam rationis cadere potest, nisi fit voluntaria, & libera: verum non requiritur expresse voluntarium tãquam fundamentũ generis moris, sed quodcunque voluntarium, siue directe, siue non directe, & (vt aiunt) interpretatiue: eo vero supposito consequitur statim regulabilitas illa per rationem. Quocirca fieri potest, vt ratio liberi conueniat alicui actioni secundarie, genus autem moris, & regulabilitatis per rationem, ac proinde ratio mali, quæ est differentia, aut species huius generis, conueniat primarie: hoc contingit in actione exteriori, quæ hoc ipso, quod aliquo modo voluntaria est, primarie, & secundum se prohibetur, & sub regulam rationis cadit, ac proinde primarie mala est. Hæc autem malitia est quæ sumitur ex ordine ad obiectum, & circumstantias: nam illa, quæ conuenit ex ordine ad finem primarie est in intentione, & inde in exteriorem actionem deriuatur, non quia ex intentione deriuetur ratio voluntarij in exteriorem actionẽ, & simul cum ratione voluntarij deriuetur etiam malitia illa, sed quia intentio primarie cadit sub regulam rationis secundarie vero actio exterior, quatenus respiciunt finem, vt ex dictis constat. Ex qua doctrina etiam sequitur, vt eadem actio exterior accipiat ab interiori rationem volũtarij, & ei communicet suam malitiam, & ita satisfactum est primo argumento, quod difficilius videbatur. Immo etiam ex eadem doctrina facile dissoluitur secundum argumentum, quod erat eiusdẽ Dur. dicimus itaque actioni exteriori primarie malitiam moralem conuenire, & ex illa in interiorem secundarie deriuari, nihilominus non posse in actione exteriori malitiam moralem manere sine interiori motu voluntatis, quia licet actio exterior non accipiat malitiã secundarie deriuatã a voluntate, tamen eam habere nõ potest sine fundamento necessario totius generis moralis, quod accipit a voluntate, nempe sine libertate: hæc autem duo secum non pugnant, vt ostensum est, nempe accipere fundamentum moralis esse a voluntate, quod est ratio liberi, & ei communicare suam malitiam. 44 *Soluitur secundum.*

45 *Soluitur tertium.* Ad tertium argumentum, quod erat Gab. respondeo, in actione exteriori malitiam ex obiecto, & circunstantijs, aut esse respectum quendam extrinsecum disconuenientiæ cum natura rationali, aut esse priuationem bonitatis. Vt autem defendamus in actione exteriori malitiam primarie reperiri, necessario videtur dicendum, esse respectum disconuenientiæ, sicut ostendemus ex professo disp. 95. cap. 9. nam cum bonitas moralis non possit primarie conuenire actioni exteriori, vt in hac disp. c. 7. monstratum est, neque priuatio bonitatis, & rectitudinis poterit ei primarie conuenire: hoc autem supposito, dicimus talem respectum, qui est malitia moralis non esse in actionibus exterioribus, aut brutorum, aut causarum naturalium, prout ab ipsis procedunt, etiamsi a nostra voluntate aliquo modo bruta, & causæ naturales applicentur ad operandum. Ratio vero, ob quam in eis non sit malitia moralis, neque primarie, immo neque secundarie, est, quam subinde in solut. 4. dicemus: hoc tamen interim admonere libet, si absurdum est ijs actionibus tribuere malitiam primarie, atque videri absurdum eis concedere malitiam moralem secundarie deriuatam (sicut aduersarij eam concedunt nostris actionibus externis) atque eam concedere ipsis primarie: nec video, cur potius vnum horum absurdum sit, quam aliud. Quod si argumentum 3. alicuius esset momenti, & contra nos, qui concedimus in nostris actionibus exterioribus primarie esse malitiam, probaret, eodem modo concedẽdam esse actionibus brutorum, & causarum naturaliũ, conuinceret quoque aduersarios, vt faterentur saltem in eis esse malitiam secundarie, cum nostris externis actionibus secundarie eam concedant.

46 *Soluitur quartum.* Vt igitur quartum argumentum, quod erat eiusdem Gab. diluamus, notandum est, eas solum actiones aliarum facultatum pręter voluntatem posse esse, & dici peccata, & habere malitiam moralem, quę subsunt imperio voluntatis, & pro ea tantum tempore esse malas, & peccata, quo reuocari possunt ab eadem voluntate, quia eousque earum continuatio ex volũtate pendet: cum vero sunt extra potestatem voluntatis, iam non esse proprie mala, nec peccata moraliter, etiam si exordium a voluntate habuerint, sed tantum esse effectus peccato-

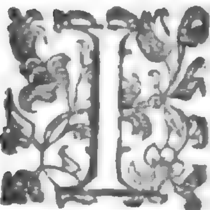
peccatorum, & ita latiori quadam significatione peccata vocari, quatenus effectus etiam peccati peccatum dici solet. Ratio vero est, quia cum fundamentum necessarium generis moralis in quo fundatur bonitas, & malitia morum, sit voluntarium, & liberum, sicut requiritur libertas in principio, vt actus in principio sit peccatum, eadem ratione requiritur continua quædã libertas, vt peccatum perseueret: alioquin sequeretur incommodum, ad quod argumentum nos deducere contendebat, nimirum simul peccatum hominis actu perseuerare, & ipsum hominem in gratia esse, atque de peccatis propter Deum dolere: hoc autem absurdum eodem modo sequeretur, siue in tali actione exteriori esset malitia extrinsece, vt aduersarij contendunt, siue esset intrinsece, vt nos dicimus: quare argumentum non magis contra nos, quàm contra aduersarios pugnat, si alicuius momenti est.

Effugium. Quod vero dicunt aliqui, has actiones exteriores, quæ iam non sunt in nostra potestate sed initio ratione applicationis fuerunt, ab eo momento amittere rationem liberi, & voluntarij, quo p pęnitentiã homo dolet de illis, friuolum est. Nam si ratio voluntarij sufficiẽtis ad peccatum in eo posita esset, vt initio saltem operatio libere a nobis procederet, cum nulla pœnitentia fieri possit, vt illæ voluntarie non processerint, sequitur, etiam post pœnitentiam ita liberas manere, vt capaces sint malitiæ, & peccati. Quare cum ad hoc, vt in-

47 curratur excommunicatio, aut obligatio restituendi, non sit necesse, actionem exteriorem continuo manere sub libertate, sed initium, & exordium tantum a libertate habuisse, efficitur, vt qui semel dedit causam homicidio, quamuis postea non possit illam remouere, si tamen sequatur homicidium, incurrat excommunicationem, & obligationem restituendi: atque hac ratione dicendum est, actiones causarum naturalium, & brutorum, quæ initio ad opera libere a nobis applicata sunt, non esse peccata, quando iam non manent sub nostra potestate: sicut cum propinatum fuit venenum ad mortem, & postea naturaliter in stomacho mortem operatur. Ipsam vero applicationem ego non dubitarem appellare peccatum, & culpam moralem, quia hęc pendet ex libertate nostra, & ita si continuo penderet ex illa, esset continuatum quoddam peccatum, quamuis ipsa actio, quæ elicitur a causa naturali, vt combustio, quæ fit ab igne applicato; non sit peccatum, sed effectus peccati. Actio igitur causæ naturalis non habet in se malitiam moralem etiam secundarie, sed præuia nostra operatio, qua causa applicatur, prout refertur ad voluntatem hominis, & ab ea actu pendet: & ita nõ est peccatum bruti, aut causæ naturalis, sed hominis applicantis: & hactenus satis factum est argumentis primæ sententię in 1. cap. allatis.

Dissoluuntur argumenta secundę sententię capite secundo allata.

CAPVT X.



48 IAM vero solum supersunt diluenda argumenta secundæ sententiæ, quæ cap. 2. adduximus pro sententia Ferrar. & recentiorum Thomistarum, quibus probare contendebant, malitiam, & bonitatem solum esse primarie in actione exteriori, tanquam in obiecto, non autem formaliter tanquam in actione morali nisi secundarie, & deriuatam ab interiori.

Solutio primę rationis. Ad primum igitur argumentum dicimus, actionem quidem exteriorem esse non solum malam obiectiue, vt aiunt, sed etiam esse malam vt actionem moralem, quod ipsi dicunt formaliter: non quod existimemus malitiam intrinsece inhęrere actioni exteriori, sed quia ei conueniat malitia moralis eodem modo, quo conuenit actioni interiori: immo quia ea malitia, quæ est ex obiecto, & circunstantijs primarie conueniat actioni exteriori, vt supra expositum est. Quare, quod dicunt aduersarij, ideo velle furari est malum, quia furari est malum, concedimus libenter: hinc tamen male inferunt, hanc malitiam in actione exteriori solum esse obiectiuam: nam si solum esset obiectiua, & eadem actio exterior haberet ab interiori malitiam actionis humanæ deriuatam, quamuis dicere possemus, ideo velle furari est malum, quia furari est malum malitia illa obiectiua; tamen negare non possent aduersarij (cũ tamen reuera id negent, & negari debeat) ideo malum est furari, quia velle furari est malum; cum enim furari acciperet tanquam actio moralis malitiam deriuatam a voluntate, recte diceretur, ideo furari est malum, peccatum, & culpa, quia velle furari est malum, peccatum, & culpa: quod tamen non recte dicitur, vt etiam aduersarij ingenue fatentur.

Ad secundam rationem Respondeo, in actione exteriori virtutis non esse solum bonitatem primarie tanquam in actione morali, ita vt ex illa in actionem voluntatis bonitas deriuetur sed esse tantum bonitatem obiectiuam, hoc est, actionem exteriorem esse solum obiectum actionis humanę bonæ, cum tamen malitia moralis non solum obiectiua sit in actione exteriori primarie, sed etiam sit in ea tanquam in actione morali. Ratio vero discriminis inter bonitatem, & malitiam supra c. 7. assignata est. At obijciat aliquis: sicut actio exterior, quia primarie cadit sub præceptum, est primarie mala, quando est contra præceptum non solum obiectiue, sed etiam vt actio moralis, eadem ratione actio exterior deberet esse bona, non solum obiectiue, sed etiam vt actio moralis, quoties esset secundum pręceptum, quia primarie cadit sub præceptum. Respondeo diuersam esse rationem, quia cum actio exterior bona cadit sub præceptum, non pręcipitur quatenus bona neque secundum modum virtutis, sed solũ secundum substantiam actionis, ita vt solum sit peccatum omissionis, si non impleatur præceptum, sed satisfiat pręcepto, si fiat opus secundum substantiam etiam ex malo fine, vel quacunque ratione: cum vero pręcipitur actio virtutis, non tantum secundum substantiam, sed etiam secundum modum virtutis, non præcipitur primarie actio exterior, sed interior, in qua primarie residet bonitas virtutis. Porro quando pręcipiatur solum substantia, & an aliquando pręcipiatur etiam modus virtutis, ostẽdemus infra q. 100. ar. 9. At vero actio exterior mala ita cadit sub præceptum, vt non cadat secundum substantiam solam, sed secundum modum: neque enim præceptum prohibet actionem illã quomodocunque factam, sed ita factam, vt vere sit peccatum, & mala: cumque primarie prohibeatur exterior operatio, etiam erit in ea malitia primarie. Ad tertiam rationem fatemur, alias omnes facultates, & actiones earum sumere ab obiectis speciem diuersam, quam ipsa obiecta in se habeant, hoc est, talis, aut talis esse speciei propter respectum ad tale, aut tale obiectum, cum tamen obiectum non sit eiusdem speciei. Præterea cõcedimus, intellectum hoc eodem modo speciem sumere ab obiecto, actionem tamen voluntatis malam, quę habet pro obiecto actionem exteriorem malam, non sumere speciem ab ea hoc pacto, sed participando per deriuationem, & analogiam eãdem omnino speciem, quam habet actio exterior: sicut medicina, quatenus dicitur sana, ab effectu denominatur ratione eiusdem formæ. Ratio vero huius est, quia actio voluntatis, & actio exterior voluntaria sunt actiones humanę, quatenus actiones humanę habent eandem bonitatem: & malitiam, ita vt ab vna in aliam deriuetur: quod si ab vna in aliam actionem malitia per analogiam deriuanda est, multo melius est asserere, malitiam, quę est ex obiecto, & circunstantijs deriuari ab exteriori operatione in interiorem, quam contra, vt satis, superque c. 6. a nobis probatum est. Ergo non mirum, si actio interior sumat eandem speciem ab exteriori quam ipsa exterior

Margin notes and numbers (right column): 49 (beside "Ad secundam rationem"); *Obiectio.* (beside "At obijciat aliquis"); 50 (beside "ex malo fine"); *Solutio tertia.* (beside "Ad tertiam rationem").

terior actio habet, quia accipit deriuatam per analogiam; & tamen intellectus non accipiat a rebus intellectis speciem hoc modo, nec aliæ potentiæ, & operationes eandem speciem accipiant ab obiectis, quia nō
51 accipiunt eam per deriuationem, & analogiam, sed tātum dicuntur habere speciem ex respectu ad sua obiecta. Porro autem veritatem primarie esse in intellectu, secundarie vero in rebus quatenus causæ sunt veritatis, 1. p. disp. 77. c. 4. vberius ostendimus, eo quod veritas primarie sit conformatio intellectus cum re, nō autem rei cum intellectu. Ex quo constat, non esse eandem rationem malitiæ, & veritatis, vt sicut veritas primarie conuenit actioni intellectus, malitia primarie conueniat actioni voluntatis. Demum fatemur, quod aduersarij dicunt in tertia ratione, actionem reflexam non accipere bonitatem, aut malitiam eiusdem speciei ab ea, supra quam reflectitur, vt cum quis desiderat odio habere Deum, aut desiderat amare Deum, hoc desiderium non habet bonitatem, aut malitiam eiusdē speciei cum ea, quam habet actio, quam desiderat habere: nihilominus dicimus, actionem interiorem habere eandem malitiam cum exteriori, quam habet pro obiecto, rationem vero discriminis late assignauimus disp. 51. cap. 5.

Veritas primarie est in intellectu secundarie in rebus.

Soluitur quarta ratio.

Ad quartam rationem respondeo, eandem quidem actionem exteriorem omnino in seipsa immotam posse esse bonam, & malā successiue, variato solum interiori affectu: hinc tamen non recte colligi, actioni exteriori secundarie conuenire malitiam, quæ est ex obiecto, & circunstantijs suis, deriuatam ab actione interiori: quod enim actio exterior primum sit bona, & deinde mala, vel contra, accidit ex fine ipsius operantis, aut propter præceptum positiuum: alioquin si non varietur finis, nec præceptum nouum adueniat, actio exterior ex suo obiecto, & circunstantijs sub eadem malitia perseuerabit, si semel fuit mala, nec successiue poterit esse mala, & bona. Quare si prædictum argumen-
52 tum alicuius esset momenti, potius probaret, hanc malitiam ex obiecto, & circunstantijs primarie esse in actione exteriori: parum autem referri, eandem actionem exteriorem successiue posse esse bonam, & malā variato solum affectu circa finem, vel circa motiuum, quia ex hoc solum colligitur malitia ex fine, aut ex peculiari motiuo voluntatis non esse primarie in actione exteriori, quod nos etiam ingenue concessimus supra c. 6. Porro autem negari non potest, etiam actionem exteriorem omnino immotam circa obiectum, & circunstantias suas posse esse magis, & minus malam; immo etiam posse de non mala fieri malam, vel de mala non malam sola variatione intellectus, & voluntatis nempe crescente, aut imminuta ratione voluntarij, aut per intensionem vel remissionem affectus, aut per diminutionem cognitionis, aut cognitione omnino sublata. Hoc autem fit, quia ratio voluntarij, & liberi, quæ est fundamentum generis moris primarie est in voluntate, & pendet ex cognitione, & hoc fundamento crescente, aut imminuto, crescit, aut minuitur malitia exterioris actionis, & omnino sublato aufertur; superiori autem capite in solutione primæ rationis, ostendimus, ipsum genus moris primarie conuenire actioni exteriori malæ ex obiecto, & circunstantijs, & ab ea interiorem analogice deriuari: fundamentum autem huius generis moris, nempe voluntarium, & liberum primarie conuenire voluntati, & secundarie actioni exteriori, & hæc duo secum non pugnare. Demum crescente fundamento generis moris, nempe voluntario, & libero, crescere etiam ipsum genus moris, ac proinde malitiam moralem, non debet mirum videri: siquidem relationes suapte natura consequuntur sua fundamenta. Quare cum dicimus variari malitiam actionis exterioris, etiamsi ei primarie conueniat, variata actione interiori, cui secundarie hæc malitia ex obiecto, & circunstantijs conuenit; id non asserimus, quia varietur primo malitia interioris: nam, vt recte dicitur in illa quarta ratione, forma non potest variari in eo, cui primarie conuenit, ex eo quod varietur prius in eo, cui secundarie conuenit; sed id dicimus fieri, quia variatur ratio voluntarij, & liberi, quæ est fundamentum totius generis moris variata actione interiori, aut voluntatis, aut cognitionis: & hæc satis de tota hac controuersia, qua satis delucide explicata manet doctrina per obiecta S. Tho. in tribus prioribus articulis.

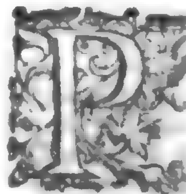
Vtrum actio interior, & exterior sint vnum peccatum, an plura.

DISPVT. LXXIIII.

Duæ Scholasticorum opiniones. Cap. 1.
Actionem interiorem, & exteriorem esse vnum peccatum, verior sententia est. Cap. 2.

Duæ Scholasticorum opiniones.

CAPVT I.



PRESENS cōtrouersia est de actione interiori, quæ habet pro obiecto aliquam actionem exteriorem, qualis est voluntas furandi, & occidendi, vtrum cum ipsa actione exteriori, quam habet pro obiecto, constituat vnum numero peccatū, an sint diuersa: in qua quidem quæstione, tametsi multo minoris momenti sit, quam præcedentes, varia fuerunt Scholasticorum placita, quæ in hoc cap. sigillatim persequemur, vt tandem quid nobis magis probetur, pronunciemus. 1

Prima igitur sententia fit Scoti quodl. 18. art. 3. qui, cum existimet tam actionem exteriorem, quam interiorem esse intrinsece, & formaliter malam, censet etiā ex vtraque non conflari vnum peccatum, sed esse duo peccata, & esse in eis duplicem (vt ipse loquitur) imputabilitatem, & rationem peccati. Hæc sententia ex eo solū videtur probari, quod supponit in vtraque actione malitiam esse intrinsecam: ex quo etiam sequi videtur esse duplex peccatum, sicut est duplex calor, & duplex calidum, alterum in causa calefacienti, alterum in re calefacta. Eandem sententiam probat Scot. alijs rationibus minoris momenti, quas optime dissoluit Cai. in ar. 3. dub. 4. & Capr. in 2. d. 42. q. 1. art. 3. & quod mirandum est, eandem sententiam cum Scoto sequuntur Ocam quodl. 1 q. 20. & Gab. in 2. d. 42. q. 1. in fine, Nā cum sentiant malitiam peccati primarie, & intrinsece esse in actione interiori, secundario autem in exteriori, ex quo plane sequi videbatur oppositum, nempe actionem interiorem, & exteriorem esse vnum, & idē peccatum; nihilominus affirmant esse duo peccata, eo quod sunt duæ actiones, & in eis non eodem modo, sed diuerso inueniatur malitia: tunc etiam, ne demus occasionem existimandi actionem exteriorem non esse peccatum. Facit etiam cum his Greg. in 2. d. vlt. q. 1. concl. 2. 5. & 6. hic tamen auctor non docet actionem exteriorem esse malam extrinsece, & secundarie tantum, neque de interiori docet quo pacto sit mala, asserit tamen actionem interiorem, & exteriorem duo esse peccata, & eum, qui opere ipso peccat, peccare magis extensiue, vt ipse loquitur. Secunda opinio sit Bonau. in 2. d. 42. ar. 1. q. 1. qui docet, actionem interiorem, & exteriorem circa eadem obiectum in eodem homine esse duo peccata materialiter, formaliter tamen esse vnum, quia vna tantum sit ratio disconuenientiæ, & malitiæ hoc

Prima sententia.

Caietan. Capreolus. Ocam. Gabriel.

2

Secunda sententia.

hoc autem ideo docuit, quia putauit malitiam solum conuenire intrinsece, & formaliter actioni interiori at vero exteriori solum extrinsece. Cæterum quare dicantur duo materialiter, non autem formaliter, non satis intelligitur, quia licet dicamus esse eandem malitiā in vtroque, tamen quotiescumque sunt plura subiecta, nomine adiectiuo alicuius formæ denominantur plura simpliciter, & non tantum materialiter, vt plura alba, aut plura sana: qua ratione etiam diuinæ personæ ab vna numero omnipotentia dicuntur tres omnipotētes adiectiue, vt diximus 1.p.d.155. c.8. cur igitur non
3 dicentur etiam plura peccata, si formaliter sunt plura subiecta, licet habeant eandem malitiam?

Actionem interiorem, & exteriorem esse vnum peccatum, verior sententia est.

CAPVT II.

Verior sententia docet actionē interiorē, & exteriorem esse vnum peccatum.

Multo verior, & magis communis sententia est, actionem interiorem, & exteriorē dicendā esse vnum peccatum simpliciter. Hæc fuit sentia Magist. in 2.d.42.c.1.S.Tho. in eadem dist.q.1.ar.1 Cap.q.1.a.1.concl. 1.Conr.in hic quæst. articulo 3. idem sensit Ricard. in illa disp.42.art.1 q.1.in corp.& ad 3 & Dur. q 1.nu.6. & recentiores Thomistæ in hunc articulum. Cæterum non eodem modo omnes illam confirmant, Ric. &
4 Dur.eam reddunt rationem, quia putant esse vnam tantum malitiam in vtraque actione, & in interiori solū esse primarie, & formaliter: in exteriori vero extrinsece, & secundarie. Quæ quidem ratio aliquibus recentioribus non probatur, quia fieri potest, vt actio voluntatis simul cum actione imperata alterius potentiæ dicatur esse vnum peccatum, & tamen non sola actio voluntatis, sed etiam actio alterius potentiæ, cum qua facere dicitur vnum peccatum sit intrinsece, & formaliter mala: ergo non ideo dici debet vnū peccatū actio interior, & exterior, quia malitia sit in vna formaliter; in altera vero extrinsece. Afferunt autem in exemplū peccatum iudicij temerarij, & erroris contra fidem: putant enim malitiam huius peccati formaliter, & intrinsece reperiri in actione intellectus, & actione voluntatis, & in vniuersum in actione appetitus sentientis, & voluntatis, in actione tamen potentiæ exequentis non item. Ideo autem docent malitiam intrinsece, & formaliter reperiri in actionibus intellectus, & appetitus, nō autem in actionibus aliarum potentiarum exequētiū, quia opinantur etiam rationem malitiæ ibi intrinsece, & formaliter reperiri, vbi reperitur etiā propria aliqua ratio voluntarij. Falluntur tamen aperte, primum, quia, vt ostendimus d.sp.præc.c.9.recte potest malitia secundarie reperiri in actione voluntatis, etiamsi ea primarie sit ratio voluntarij, & liberi: & contra, primarie reperiri potest in actione exteriori, cui secundarie conuenit ratio voluntarij, & liberi: quia ratio voluntarij & liberi non est genus moris ad malum, & bonum. Deinde, quia quamuis eodem modo cōueniret alicui actioni ratio malitiæ, sicut conueniret ratio voluntarij, non possemus asserere in actionibus intellectus, & appetitus formaliter, & intrinsece esse rationem malitiæ, & peccati, quia in eis nulla est innata, & formaliter ratio libertatis, sed tantum deriuata a voluntate, vt fusius dicemus disp. 104. c.1. quare eodem modo debemus de actionibus harum potentiarum, atque aliarum præter voluntatem phylosophari.

Impugnatur ratio dicta aliter.

Cæterum prædicta ratio Ricardi, & Durandi, qua ostendunt, actionem interiorem, & exteriorem duo esse peccata, licet aliquibus recētioribus Thomistis probetur, mihi omnino non placet. Nam quamuis eis concedamus, malitiā nō esse intrinsece, & primarie in vtraque actione, nēpe volūtatis, & alterius potētiæ, nihilominus videtur dicēdū, actionē interiorē, & exteriorē esse duo peccata, etiam si vna sit vtriusque malitia per analogiam ex vna in alterā deriuata. Quia nomina cōcreta adiectiua, aut significātia formā per modū adiectiui, etiā si subtātiua sint, pluraliter, aut singulariter dicūtur nō ex pluralitate, aut vnitate formæ, sed subiecti, quod denominatur: & ita nō solū dicimus tres diuinas personas esse tres omnipotentes adiectiue, & tres habētes deitatē, cū tamen sit vna forma earū, sed etiā dicimus, Petrum esse vnum artificem, quamuis habeat plures artes, quia est vnus subiecto, licet nō sit vnus forma, vt 1.p.disp.illa 155.cap. 8. vberius monstrauimus. Quare autem tres personæ non dicantur vnus opifex, cum tamen hoc nomen substantiuum significet formā per modum adiacentis, ibidem explicatum est. Cum igitur nomen *peccatum* significet formam per modum adiacentis, etiamsi substantiuum sit, videtur dicēdum, duo esse peccata actionem exteriorem, & interiorem. Neque obstat, quod sit vna malitia in vtraque actione, & in vna primarie, in altera vero secundarie deriuata: nam hoc modo est etiam vna, & eadem sanitas in animali, vrina, & medicina, & tamen nō dicūtur esse vnū sanum, sed plura; quia sunt plura subiecta, quę denominantur. Neque etiam obstat, quod nomen *peccatum*, vt quidam recentiores existimant, putantes ideo numerāda esse peccata ex forma: quia, vt dicebamus, est substantiuum, significans tamen formam per modum adiacentis. Adde, quod licet prædicta ratio aliquid valeret in hoc nomine *peccatum*, tamen in hoc nomine *malum* adiectiue sumptum non haberet locum, quia saltē dicere possemus, & deberemus, actionē interiorem, & exteriorem esse duo mala adiectiue, quod est falsum, non dico duas actiones malas, sed duo mala absolute.

Ratio igitur, ob quā existimamus actionē interiorē, & exteriorem appellari debere vnum peccatum, & nō plura, locum habet, siue dicamus in vtraque illarū esse suam malitiam primarie, & intrinsece, siue in interiori esse primarie, in exteriori autem secundarie: ea vero est, quia subiectum huius denominationis, quod vocatur peccatum, in genere moris reputatur vnum constitutum ex vtraque actione, quamuis in genere naturæ sint duo: quemadmodum in genere artis plures res reputantur vt vna, vt ligna, lapides, & c. censentur vna domus. Ratio vero, ob quam actio interior, & exterior, quæ est obiectū interioris censeātur vna actio in genere moris, ea est, quia vt actio exterior pertineat ad genus moris, debet ab interiori pēdere; & cū ea cōnecti, vt ab ea accipiat libertatem, quæ est fundamentum totius generis moris. Tū etiā actio interior volūtatis, quę habet pro obiecto exteriorē, ita ad exteriorē tendit, vt in ea dicatur cōsummari. Hanc rationē denominationis peccati tradidisse videtur S.Th. in 2.d. 42.q.1. a.1. & Capr.q.1 ar.1.conc.1.& Conra.in ar 3 huius quęst. imò vero idem S.Doct.in prædicto ar.3.docet actionē interiorē, & exteriorē esse vnā actionē in genere moris: loquitur aūt de actione interiori, quę versatur circa finem, & de exteriori, quæ assumitur, vt mediū ad talem finem, quæ plus distare videbātur, vt reputarentur vna actio, quā actio interior & exterior, quam interior habet pro obiecto. Quocirca iuxta hāc doctrinā, quāuis electio, & intentio finis duæ actiones in genere naturæ, dicendæ sunt vna actio in genere moris, eo quod vna ab alia pendet, nempe electio ab intentione ratione libertatis, sicut exterior actio pendet ab interiori.

Ratio vera doctrinæ traditæ. 6

Actio interior, et exterior cur vna in genere moris.

S. Thom. Capreol. Conradus.

Cæterum obseruandum est, hoc nomen *peccatum* aliquando sequi normam abstractorum, vt ita dicatur vnum, aut plura peccata: quia in eodem actu sunt vna, aut plures malitiæ: nam cum in confessione non sufficiat explicare numerum actionum, sed etiam singulas malitias peccatorum, quæ speciem mutant, ideo vna actio, quæ contineat duplicem malitiam diuersæ speciei, dicitur duplex peccatum, vt illud tanquam duplex confiteamur: hoc est, vt eodem modo vtramque malitiam debeamus explicare, quando est in vno actu, sicut si vnaquæque suam haberet actionem distinctam: nihil tamen obstat, 7

obſtat, quo minus in rigore dicatur vnum peccatum ratione vnius ſubiecti, etiamſi dicatur habere duplicem malitiam, & eſſe in duplici ſpecie: tunc autem ſequimur regulam aſſignatam pro nominibus ſubſtantiuis concretis ſignificantibus formam per modum adiacentis.

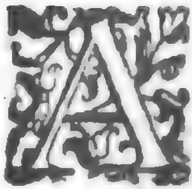
An quoties affectus voluntatis repetitur, plura debeant cenſeri peccata.

DISPVT. LXXV.

Opinio Cani vulgo ſatis plauſibilis.

CAPVT I.

Status quæſtionis

1 PVD eos, qui ſuperiori diſputatione dixerunt, ex actione interiori, & exteriori, quam interior habet pro obiecto, vnũ numero peccatum conflari, controuerſia quædã eſt, vtrum quoties circa idem plures interrumpitur, & repetitur voluntatis affectus, plura debeant cenſeri, & dici peccata an vnum tantum numero peccatum perſeueret. Eſt autem doctrina huius controuerſiæ admodum vtilis ad iudicandum, & recte explicandum numerum peccatorum in confeſſione ſacramentali, quem ex inſtitutione huius ſacramenti explicare debent pœnitentes, vt ſuo loco dicetur.

Prima opinio dicit id per cenſendũ eſſe vnũ peccatum, quotie homo in eodẽ affectu voluntatis perſeuerat.

In qua quidem controuerſia, ſatis vulgaris, & plauſibilis non paucorum ſententia eſt, ſemper eſſe cenſendum vnum peccatum in genere moris continuatum, & tanquam vnum ſolum in confeſſione explicandum, quoties homo in eodem affectu volũtatis, virtute perſeuerare dicitur. Tunc autem dicunt, virtute in aliqua voluntate aliquem perſeuerare, quando ſemel apud ſe conſtituit aliquem occidere, aut aliquid furari, & nunquam id expreſſe retractauit; ita vt licet ſæpius repetat idem propoſitum, non debeat iudicari nouum peccatum tanquam diuerſum in confeſſione explicandum. Ita expreſſe docuiſſe videtur Can. in relectione de pœnitentia p. 5. § *Et per hoc ad primum*: ait enim, dupliciter interrumpi poſſe aliquod propoſitum: primum cõtraria voluntate, & tunc ſi iterum propoſitum retractatũ repetatur, & renouetur, fieri nouum peccatum, & tanquam nouum in confeſſione explicandum eſſe. Deinde inquit, interrumpi poſſe propoſitum naturali obliuione, aut diſtractione duntaxat, & tunc non opus eſſe exprimere numerum affectuum, & voluntatum repetitarum: intelligit autem, etiamſi optime poſſent exprimi. Nam ſi ſolum exiſtimaret ideo non debere exprimi, quia non poſſent affectus numerari, idem omnino in priori caſu dicere debebat, ſi eadem eſſet cauſa, & ratio non exprimendi tot affectus, & peccata. Addit tamen Can. in eo caſu, quo cenſetur eſſe vnum peccatũ, explicandam eſſe durationem nõ quia putet eſſe nouũ peccatum voluntatem repetitam, ſed quia ſit circunſtãtia aggrauans, quæ iuxta ipſius opinionem neceſſario explicari debet in confeſſione.

Canus.

2 Exiſtimant vero Confeſſarij non pauci hanc ſententiam ſic explicatam fuiſſe Caietan. & Nau. falluntur tamen aperte, vt ſtatim patebit.

Caietan. Nauar.

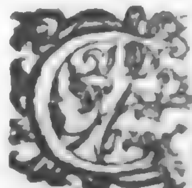
Cæterum cuiuſcunque ea ſit, mihi videtur omnino falſa, & nullo probabilitatis fundamento munita. Nam quoties ſunt diuerſę actiones humanæ nullo modo continuatæ, non poſſunt aliqua ratione in vnã coaleſcere: fieri autem poteſt, vt poſterior actio voluntatis repetita nullam habeat continuationem cũ prioribus: vt patet, cum quis hac hora odit fratrem ſuum, & hora ſequente ſimiliter, & ſic deinceps: vt enim continuari dicerentur hæ voluntates, aut in ſeipſis phyſice continuari deberent, aut moraliter in aliquo tertio, aut quia prior voluntas manere diceretur, quandiu non retractatur: nihil autem horum dici poteſt quando actio peccati interius conſummatur, vt in exẽplo odij allato. Primum phyſice non continuari has voluntates manifeſtum eſt, cum ſint omnino diuerſæ. Deinde neque moraliter in aliquo tertio vniri conſtat, quia non manet aliquis effectus communis, vt ſupponimus. Poſtremo neque illæ voluntates continuantur, quia actio prior dicatur manere, quouſque retractetur: quoniam cum ipſa actio non maneat, neque aliquis ipſius effectus, ſequitur non ita manere, vt imputetur ad actualẽ culpam, licet ratione illius, quatenus præterita eſt, & non retractata, dicatur homo manere in peccato per modum habitus: ergo plures voluntates huiuſmodi repetitæ non vnum, ſed plura debent cenſeri peccata. 3

Exploditur vt improbabilis.

Sententia Caietani, & Nauar. veriſſima confirmatur.

CAPVT II.

Secũda, & vera ſententia proponitur.

ÆTERVM opinio Cai. tomo 1. opuſculorum tractatu 31. qui eſt 17. reſponſionum, reſponſione 15. q. 2. & 2. 2. q. 66. art 3. circa ſolutionem 3. quam ſequitur Nau. in ſumma c. 6. nu. 16. & in cap. *Conſideres*, de pœnitentia d. 5. nu. 48. longe diuerſa, & omnino probanda eſt: nempe affectum voluntatis interruptum, & ſæpius repetitum cenſeri vnum numero peccatum, quoties non conſummatur interius ſed exterius, & in aliquo opere ab ipſo producto manere dicitur: veluti cum quis intentione occidendi inimicũ ſtatuit ire Toletum, & deinde ex hoc affectu multa pręparat, quæ neceſſaria ſunt ad iter, & tandem iter facit, quoties in aliquo ex his operibus ex tali affectu procedente perſeuerat, dicitur actu peccare eodem numero peccato (etiamſi prorſus voluntatem expreſſam occidendi non habeat) ac ſi in ea voluntate actu perſeueraret. 4 Et quamuis Can. in relectione de pœnitentia p. 5. § *Huic, & aliud*, dicat, quoties multa concurrunt opera ad eundem finem malum, ea omnia non eſſe explicanda ſigillatim in confeſſione, non tamen ideo cenſet ea omnia eſſe vnum peccatum numero, quando repetitur voluntas finis, quia continuentur aliquo modo, ſed ideo dixit non eſſe neceſſario explicanda in confeſſione, quia facile ea omnia intelliguntur intellecta præcipua actione, & fine, quod tamen falſum eſt. 5 Quia intellecta præcipua actione ad quam ceteræ ordinantur nõ ita facile intelligi poteſt, quot, & quanta media ad illũ finem aliquis elegerit, ſed ea ratione tunc non videntur explicanda opera, quæ ſeruiunt per modum medij ad conſequutionem finis, quia non habent aliam malitiam, quam finis, & cum ipſa intentione finis moraliter continuantur, vt ſtatim explicabitur.

Canus.

Qua ratione voluntas finis virtute perſeueret in effectu.

Vt igitur explicemus, qua ratione voluntas finis virtute perſeueret in effectu aliquo ratione cuius etiamſi iterum repetatur, & renouetur, non debeat cenſeri nouum peccatum, reuocanda in memoriam eſt doctrina, quam tradidimus ſupra diſp. 6. cap. 2. & diſp. 32. c. 2. ex ſententia Bonau. in 2. d. 41. ar. 1. q. 3. in corp. & in ſol. 1. Ric. ar. 1. q. 2. Scoti q. 1. & Gab. in 1. d. 1. q. 1. art. 1. not.

Bonauent.

not. 3. ea vero est huiusmodi. Ad hoc, vt opus aliquod dicatur fieri propter aliquem finem, & ab eo accipere bonitatem, seu malitiam, non satis est, si præcedat tēpore voluntas finis, & postea sequatur voluntas eius, quod est ad finem, sed finis debet esse circunstātia operis, alioquin omnino comitanter se habebit: vt autem sit circunstantia operis, debet opus ipsum a fine, sicut a causa pendere proxime, aut remote: nā si neutro modo a fine pendet, non potest finis cum ipso opere comparari, vt circunstantia ipsius: siquidem eatenus habet rationem circunstantiæ, quatenus est finis, & exercet munus finis: nullum autem aliud est munus finis, nisi cuius gratia aliquid fit, qua sola ratione, & habet rationem finis, & inter causas numeratur: quod enim aliqui dicunt, finem influere moraliter in opus, cuius reipsa non est physica causa, nec circa illud exercet ipsum munus finis, quod est cuius gratia, commentitium plane est, & qui hoc modo respondent, petunt (vt dici solet) principium: per hunc enim influxum moralem nihil aliud intelligunt nisi quod finis eo ipso quod præcedit, afficiat sua bonitate, aut malitia opera sequentia, & eā in illa deriuet: quo autem modo hoc fieri possit, cū circa illa non exerceat vllo modo ipsum munus, *cuius gratia*, hoc nos dicimus intelligi nequaquam posse. Porro
5 autem opus ex fine dicetur proxime procedere, quoties voluntas finis præsens actu mouet ad opus, remote autem, quoties voluntas finis mouet ad vnum opus tanquam ad medium, & illud medium mouet ad aliud medium, & sic cōnexione quadam vsque ad vltimum: hoc autem fieri solet etiam non permanente voluntate finis expresse, sed tantum confuse, vt supra explicuimus. Hoc igitur supposito nostra sentētia est, quotiescumque voluntas finis permanet in effectu hoc modo proxime in ipsum deriuata, vel saltem remote, etiamsi postea renouetur, semper iudicandum esse vnum numero peccatum, nisi in casibus in quibus dicitur interrumpi moraliter, quos inferius explicabimus. Huius vero ratio non est, quia uoluntas illa repetita versetur semper circa idem obiectum: nam peccata odii, & quę interius consummantur, non dicuntur continuari, & fieri vnum etiamsi uersentur circa idem obiectum, vt manifestum est: neque ideo dicitur repetita illa voluntas in casu posito esse vnum peccatum cum præcedente, quia posterior voluntas ex priori oriatur: patet enim vnā ex alia nō oriri: sed huius ratio est, quia prior illa voluntas manet in opere exteriori, quod ex tali voluntate assumptum est, & quandiu homo in opere illo perseuerat, dicitur peccare illo peccato, quo peccaret, si adesset expressa voluntas finis. Veluti cum quærit inimicum, vt occidat eum, & ad hoc in domum illius se confert, actio illa eundi in domum inimici est peccatum homicidij, quia profecta est a voluntate oc-
6 cidendi, & ex tali voluntate virtute dicitur perseuerare: cum igitur iterum renouatur voluntas expressa occidendi; perinde est, ac si actu semper perseuerasset, quia cum opere ipso iterum continuatur moraliter & fit idem peccatum cum eo: cumque opus exterius semper idem perseuerans sit idem numero peccatum in genere moris, renouata iterum voluntate expressa non poterit fieri nouum peccatum. Hoc autem verum eodem modo est, siue perseueret idem opus exterius, quod primo profectum fuit a voluntate finis, siue ex illo opere connexione, & ordine quodam alia opera fuerint deriuata: vt cum quis, vt occidat inimicum, vult se conferre Toletum, ad hoc autem quærit equum, vt autem paret equum, quærit frænū, & reliqua necessaria: nam omnia hæc opera relata ad eundē finē, & inter se ordine quodam connexa constituunt vnam actionem moralē in genere moris, vt omnes fatētur. Adde, quod cum hæ actiones quæruntur, non propter se, sed ratione vtilitatis, & vna refertur tanquam vtilis ad finem ad aliam etiam, non tanquam ad appetibilem gratia sui, sed gratia etiam finis, & tanquam vtilis, semper manet aliqua voluntas in finem, confuse saltem, licet non expresse, & distincte, vt notabamus d. 4. c. 2. nam si vna actio referretur ad aliam gratia illius, & non gratia finis, propter quem illa prior actio electa fuit, iam interrumperetur voluntas illa prior finis, vt seq. cap dicemus, ac proinde non censeretur esse idem peccatum. Verbi causa, cum quis, vt occidat inimicum, statuit, & elegit ire Toletum, hanc actionem eundi Toletū eligit tanquam vtilem ad homicidium, non autem gratia sui tanquam actionem delectabilem: quare quæcumque deinde eligit, vt eat Toletum, refert ad actionem eundi Toletum: non autem gratia ipsius tanquam 7
delectabilis, & appetibilis propter se, sed tanquam ad actionem aliam vtilem ad constitutum sibi finem occidendi inimicum, quem appetit propter ipsum: sic autem quoties quis refert vnā actionem vt vtilē ad aliā, etiam vt vtilem ad eundem finem, non potest non manere voluntas finis, licet non expresse saltem confuse: nam qui amat aliquam actionem vt vtilem necessario affectu suo prius fertur, saltem cōfuse in aliquid aliud, ad quod illa actio vtilis est. Cum igitur postea renouatur expresse voluntas finis, & continuatur in eodem opere, quod procedebat ex eadem voluntate confusa finis, non fit nouum peccatum, sed antiquum continuatur: quod enim voluntas intensior fiat, aut expressior, non variat numerum actionis in genere moris. Hęc autem ratio probat actionem moraliter continuari in opere, quod permanet, deriuato ex priori voluntate, siue dicamus malitiam intrinsece, & primarie esse in actione exteriori, siue dicamus esse solum extrinsece: nam in omnium opinione malitia finis secundarie deriuatur in opus exterius, quod assumitur vt medium ad finem & tamen idem peccatum, & actio moralis, quæ erat circa finem, manere dicitur in actione, quæ assumitur vt medium: & cum iterum voluntas finis renouatur, dicitur etiam cum peccato præexistenti moraliter continuari. Hanc ego rationem adduxi ad confirmandam sententiam Cai. & Nauar. anno 1580. cum in no- 8
stro Collegio Complutensi Theologiam docerem, quā postea Theologi quidam cum eo solum additamento probarunt, vt voluntas, quæ dicitur in opere exteriori manere non multo antea præcesserit: nam si diu præcessisset, censent moraliter non continuari in opere exteriori: quemadmodum in administratione Sacramentorum, cum verba paulo post applicationem materiæ dicuntur, censentur constituere cum ipsa materia sacramentum, cum vero post notabilem distantiam proferuntur, non censentur sufficere ad sacramenti constitutionem. Horum tamen sententia, & ratio probanda non est, & exemplum, quod afferunt, est lōge diuersum: nam cum materia sacramenti non sit effectus verborū, in quo verba ipsa dicantur manere, & continuari, sicut voluntas in opere exteriori ab ea procedente manere dicitur, neque contra verba sacramenti sint effectus rerum, & materiæ, sed verba coniungenda sint rebus, & materiæ ad hoc, vt integra resultet significatio sacramenti ex verbis ipsis, & rebus: ideo merito requiritur, vt simul tempore proferantur, cum res ipsæ applicantur, aut paulo ante, aut paulo post, sic enim mutuo se respiciunt res, & verba, & se inuicem determinant ad vnam integram sacramenti significationē. At vero voluntatē multo ante præcessisse, si maneat effectus eius, nihil obesse videtur, quo minus censeatur continuari moraliter peccatum; ita vt cum iterum eadem voluntas repetitur, non fit nouum peccatum, quoniam si manet effectus talis voluntatis, & in eo perseuerat malitia peccati, vt supponimus, neque vllus negare potest; etiāsi renouetur voluntas, non erit nouum peccatum, 9
sed idem perseuerabit. Atque hoc præsertim vim habet, quia, vt dicebamus, semper manet volūtas finis saltem confuse, ac proinde parum interest, quod multo, aut paulo antea præcesserit volūtas expressa finis. Deniq; si sola parua tēporis interruptio sufficeret, vt plures volūtates repetitæ cēserētur vnū peccatū, deberemus asserere, peccata, quę interius cōsummātur, vt peccata odij, & morosę delectationis, tūc cēseri vnū peccatum quando paruum temporis interuallum inter ea

Additamentum recentiorum.

Reijcitur.

intercedit, quod nullus concedet. Secundum vero nostram sententiam, qui dicimus continuationem fieri ratione effectus, qui manet, optime sequitur, peccata, quæ interius consummantur, non continuari, sed tot esse peccata, quot sunt affectus voluntatis diuersi physice secundum substantiam, quia nihil manet commune, in quo dicantur moraliter continuari.

Obiectio. Sed obijciet aliquis: peccata, quæ interius consummatur, possent saltem continuari ratione eiusdem affectus imperantis, veluti si quis apud se statueret habere tres actus morosæ delectationis, tunc continuari possent in eodem actu, quo vellet habere illos. Respodeo, secundum nostram sententiam traditam disp. 51 cap. 5. non possunt hæc peccata, quæ interius consummantur, continuari ratione actionis imperantis, quia actus imperans reflexus, & imperatus, vt ibidem ostedimus, non constituunt eundem actum in genere etiam moris, ac proinde hoc pacto non potest fieri continuatio: & iuxta opinionem eorum, qui dicunt, actum reflexū voluntatis imperantem, & actum imperatum esse vnū in genere moris, plane videbatur sequi, posse fieri hāc continuationem: nihilominus quamuis iuxta hāc opinionem diceremus, continuari actum reflexum imperantem, & actum imperatum, & fieri vnum peccatum,

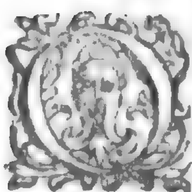
Solutio. Peccata quæ interius consummātur nō possunt continuari, ratione actionis imperātis.

16 dicere tamen non possemus, actum reflexum imperantem, quo quis vult habere plures delectationes morosas, & ipsas delectationes imperatas esse vnum peccatum continuatum in ea voluntate imperante. Nam quoties voluntas fertur in duo peccata distincta, vt quando eodem affectu desideramus duo homicidia, moraliter censetur duplex peccatum numero diuersum, vt late ostendemus in materia de confessione: est enim in eodem actu duplex respectus ad duo peccata distincta, ac proinde duplex malitia numero diuersa. Continuatio igitur moralis solum fit, aut quando perseuerat eadem operatio exterior, & repetitur voluntas, ex qua ortum habuit, aut quando ex eadem volūtate finis varia applicantur media, quæ non habent aliam malitiam, nisi malitiam finis, vt quando ad homicidiū præparatur ensis, equus, & alia necessaria; tunc enim hæc varia opera non solum habent eandem malitiam finis, & non aliam, sed etiam vnum tantum peccatum censentur cum voluntate ipsa finis: aut certe tunc continuatur peccatum, quando manet idem opus profectum ex voluntate finis, & cessat expressa voluntas talis finis, iterum tamen eadem repetitur, & renouatur.

Obseruādū pro actionibus, quæ preparant, ad actū cōsummatū peccati. Postremo obseruandum est, actiones exteriores, quæ præparant ad actum consummatum peccati, etiāsi ex se habeant malitiam, quia sunt inchoationes quędā peccati, vt tactus libidinosi ad copulam carnalem, tamen censentur idem numero peccatum cum ipsa copula, quando ad hunc finem referuntur, nisi interrumpātur actiones, & non continuentur, aut connectantur. Nam si aliquam habeant connexionem, & vna ex alia pendeat, fiet vnum peccatum continuatione morali, vt notauit Nauarrus loco citato: si vero actus sint consummati, qualis est copula, etiamsi proxime vnus actus aliū sequatur, non videtur continuatio moralis, vt censeatur vnum peccatum, vt manifestum est, quia vnum non refertur ad alium, sed in se ipso quisque consummatur.

Corollaria præcedentis sententię.

CAPVT III.

11 

OSTENDIMVS hactenus explicātes sententiam Caietani, & Nauarri: qua ratione eadem voluntas repetita continuari dicatur in eodē peccato, vt vnum numero peccatū censeatur: restat videndum, quibus modis interrumpatur hæc moralis continuatio, vt non censeatur idem numero peccatum, sed quoties voluntas renouatur, fit diuersum, quod quidē prædicti Doctores non notarunt.

Primus igitur modus interrumpendi continuationē moralem peccati est, quoties prior voluntas alia contraria expressa voluntate reuocatur, & de hoc nemo dubitat. Secūdus modus est per somnū, nā vt ostēdā infra d. 94. nec omissio præcepti, nec vlla actio dormiēti pōt esse peccatū in somnis, etiāsi in initio, cū quis dedit causam ad culpā, imputetur talis euentus: & vt supra dixi d. 73. c. 9 actio exterior non est peccatū, quamuis profecta sit ex voluntate libera, nisi quādiu manet sub potestate illius: cum igitur id, quod iā fit in somnis, aut omittitur, non possit esse peccatū actionis, sed tantum effectus peccati, sequitur in somnis non manere actionem peccati, in qua voluntas prior censeatur actu manere, & iterum repetita post somnum cum præcedente moraliter continuari. Ratio enim, ob quā diximus posse continuari has voluntates, est, quia perseuerat actio quædam communis, quæ est peccatum, & adueniens denuo voluntas non facit nouum peccatum cum illa: si ergo in somnis non manet actio, quæ sit peccatum, nihil manebit, in quo voluntates illæ repetitæ continuari possint. Quare mihi non probatur, quod ait Nauarrus in illo cap. *Consideres*, idem numero peccatum homicidij esse, quoties quis animo occidendi inimicum se confert in aliquam ciuitatem, etiamsi in itinere dormiat, & iterum repetita volūtate iter prosequatur: hoc enim falsum esse ex dictis manifeste colligitur.

Primus modus interrūpēdi continuationem moralē peccati. Secundus. 18

Nauarrus

Tertius. Tertio modo interrumpitur peccatum per inconsiderantiam naturalem, cum homo finem, ad quē tendit, nec expresse cōsiderat, nec cōfuse in ipso opere, quod facit: quemadmodum cum quis iter facit, vt occidat inimicum, & interim animus ita distrahitur, vt nec recordetur homicidij, nec loci quo tendit, nec ipsius itineris. Ratio vero est eadem, quia prior illa voluntas finis manere solum potest & continuari cum posteriori in opere humano, & morali, quod eandem continēs malitiam cum ipsa perseuerat, cum autem homo naturaliter distrahitur, & cum hac inconsiderantia perseuerat in opere, actio illa non est moralis capax bonitatis, seu malitiæ: ergo nec in ea prior illa voluntas manere, & continuari cum posteriori voluntate dicetur, vt constat ex dictis: ideo enim dicebamus somno interrumpi peccatum, quia nulla tunc actio manet moralis; eadem autem in hoc ratio est inconsiderantiæ, & somni: nec sufficit si dicatur cum inconsiderantia perseuerare opus, quod ex libera voluntate incepit, quia non satis est ad hoc, vt opus dicatur morale, incepisse ex libera voluntate, & deliberatione, sed requiritur ex eadem etiam continuari, & perseuerare, vt dicatur opus morale perseuerare, sicut etiam iam probatum est. 12 Cum vero dicimus peccatum interrumpi per inconsiderantiam, non solum debet intelligi per inconsiderantiam ipsius operis aut finis, sed etiam per inconsiderantiam malitiæ, quando talis est, vt licet homo aduertat se ire (verbi causa) Toletum, quo initio se conferre decreuit animo occidendi inimicum, sed in ipso itinere prorsus obliuiscitur malitiæ finis, non solum speciatim, sed etiam confuse, iam non dicitur continuari peccatum: nam, vt fusius dicemus infra disputatione 107. capite tertio, vt peccatum aliquod non imputetur satis est non aduertere ad malitiam ipsius vllo modo, etiam confuse.

Quartus. Quarto interrumpi potest peccatum, quod cœpit continuari in opere conducente ad finem peccati, vt in casu prædicto, quando miscētur alia opera ex alio fine, nec vllo modo ex fine priori: sicut cum quis se confert Toletum, vt occidat inimicum suum, & in medio itinere motus alio fine, nempe alterius negotij gratia, alio diuertit: tunc enim quandiu alio diuertit, non potest dici continuare peccatum prioris finis, nempe occidendi inimicum, eo quod actio illa, quę iam fit alterius negotij gratia, non deriuatur ex priori illo fine, nec retinet malitiam illius, ac proinde non est

communis

communis actio, in qua continuari possint voluntates repetitæ.

14 De peccato vero non restituendi id, quod ablatum est, facile constat, quid sit dicendum, nimirum quādo sit vnum numero peccatum, & quando interrumpatur, & fiant plura: supponimus autem in primis contra Caietanum 2.2.q.66.art.3. circa solutionem 3. eū, qui non restituit cum potest, etiamsi expresse non velit non restituere, actu peccare, & non tantum manere in peccato per modum habitus, vt ille putauit, quemadmodum ijs, qui peccauit quocunq; genere peccatorū dicitur manere per modum habitus in statu peccati, quamuis enim non restituere non sit actio, nihilominus est peccatum, quod dicitur actuale, non tantum omissionis, sed etiam commissionis, vt ostendam infra q.71.ar.6.in dubitat. Dicitur autem peccatum commissionis actuale, quia perinde est detinere rem alienam, & vsurpare illam, nam detentio nihil aliud est quam vsurpatio quædam continuata: immo vsurpatio ideo est mala, quia ordinatur ad detentionem, vt ibidem dicemus. Præterea ad peccatum actuale non requiritur, vt sit actio quædam physica, sed satis est aliquid per modum actionis significatum. Nam esse armatum, aut vestitum contra legem, peccatum actuale est, & tamen non est physica actio, & huiusmodi est status detentionis. Sic igitur vna detentio continuata censetur vnū numero peccatum, nisi quando interrumpitur, vt statim dicemus. Quocirca non est dicendum nouum peccatum vti re aliena, nisi ex vsu ipso deterior fiat aliquo modo; alioquin perinde est absque detrimento illa vti, & eam retinere.

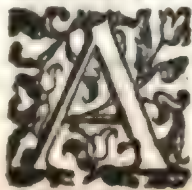
De peccato nō restituēdi oblatū, quid dicēdum sit. Caietanus.

15 Hoc igitur supposito, dicendum est, hoc peccatū interrūpi omnibus modis, quibus diximus supra interrumpi actum peccati, quod opere aliquo exteriori ordinato in aliquem finem ordinabatur, excepto quarto modo, qui non videtur in hoc peccato locum habere. Cæterum præter quatuor illos modos est quidam peculiaris, quo interrumpitur hoc peccatum non restituēdi, nempe impotentia restituendi: sic enim detentio rei alienæ iam desinit esse voluntaria, ac proinde peccatum esse non potest: quare si quis repetat voluntatē non restituendi permanente eadem detentione, nec interrupta aliquo ex prædictis modis, semper censetur vnum numero peccatum propter rationem dictam. Neque ad hoc, vt censeatur vnum numero peccatum, habenda est ratio moræ temporis, quanta nimirum fuerit, vtrum parua, an magna, hoc enim nullo modo considerandum esse ex dictis satis, superque colligitur, ex hoc tamen non licet inferre, eum qui eodem die festo sæpius proponit non audire missam, & reuera non audit, peccare vnico peccato continuato in vna exteriori omissione; quia reuera talis continuatio fieri non potest, eo quod omissio exterior non incipit nisi ab eo tantum tempore, cum iam deinceps non potest audiri missa. Quare tota antea tempore præcedente non est omissio, in qua voluntates illæ repetitæ possint continuari, nec post ea durat omissio exterior, & ita non videtur qua ratione fieri possit vnum numero peccatum. An vero, quando continuatur peccatum, sufficiat dicere, semel peccaui tali genere peccati, nec opus sit explicare tempus, nec voluntates repetitas, nec varias actiones ad eundem finem relatas, dicemus 3.p.in tractatu de confessione.



ARTICVLVS IV.

Vtrum actus exterior addat aliquid de bonitate, & malitia supra actum interiorem.



D quartum sic proceditur. *Videtur: quod exterior actus non addat in bonitate, vel malitia supra actū interiorem: dicit enim Chrysostom. super Matth. Voluntas est, qua aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo: opera autem testimonia sunt voluntatis, non ergo quærit* Deus *opera propter se, vt sciat quomodo iudicet, sed propter alios: vt omnes intelligant, quia iustus est Deus: sed malum, vel bonum magis est æstimandū secundum iudicium Dei, quam secundum iudicium hominum, ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem, vel malitiam super actum interiorem.*

Infra q.24 ar.3.co. Et 2.2. q.76. ar.4. ad 2. Et 2.d 40. artic.3. Et mal.q.2. ar.2. ad 8. Ex hom. 19 in Math. aliquātulū a principio tom.2.

Præterea. Vna, & eadem est bonitas interioris, & exterioris actus, vt dictum est: sed augmentum fit per additionem vnius ad alterū, ergo actus exterior non addit in bonitate, vel malitia super actum interiorem.

Articulo præceden.

Præterea. Tota bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem diuinam, quia tota deriuatur a bonitate diuina: sed bonitas actus exterioris quandoque tota deriuatur ex bonitate actus interioris: quandoque autem e conuerso, vt dictum est, non ergo vnum eorum addit in bonitate, vel malitia super alterum.

Sed contra, *Omne agens intendit consequi bonum, & vitare malum, si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitia, frustra qui habet bonam volūtatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit a malo opere, quod est inconueniens.*

Articulo præceden.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de bonitate exterioris actus, quā habet ex bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel peiorem in malis, quod quidē videtur posse contingere tripliciter. Vno modo secūdum numerum, puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine uel malo, & tunc quidem non facit, postmodum autem uult, & facit, duplicatur actus uoluntatis, & sic fit duplex bonum uel duplex malum. Alio modo quantum ad extensionem, puta cū aliquis uult facere aliquid bono fine uel malo, & propter aliquod impedimentum desistit, alius autē continuat motum uoluntatis quousque opus perficiat: manifestum est quod huiusmodi uoluntas est diuturnior in bono uel malo, & secundum hoc est peior uel melior. Tertio *secundum intensionem; sunt enim quidam actus exteriores, qui inquantum sunt delectabiles uel pœnosi,*

nati sunt intendere uoluntatem, vel remittere: constat autem, quod quando uoluntas intensius tendit in bonum, vel malum, tanto est melior, vel peior.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam, & debitas circunstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus, & finis, & hoc modo addit ad bonitatem, vel malitiam uoluntatis: quia omnis inclinatio, uel motus perficitur in hoc, quod consequitur finem, vel attingit terminum: vnde non est perfecta uoluntas, nisi sit talis, quæ opportunitate data operetur. Si uero possibilitas desit voluntate existente perfecta, vt operaretur si posset defectus perfectionis, quæ est ex actu exteriori, est simpliciter inuoluntarius. Inuoluntarium autem, sicut non meretur pœnam, vel præmium in operando bonum, aut malum: ita non tollit aliquid de præmio, vel de pœna, si homo inuoluntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum, uel malum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur quando voluntas hominis est consummata, & non cessatur ab actu, nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris, quam habet a bonitate finis: sed bonitas actus exterioris, quam habet ex materia, & circunstantia, est alia a bonitate uoluntatis, quæ est ex fine: non autem alia a bonitate uoluntatis, quam habet ex ipso actu uolito, sed consideratur ad ipsam, ut ratio, & causa eius, sicut supra dictum est, & per hoc etiam patet solutio ad tertium.

Explicatio Articuli.

16 *Prior conclusio.* VT respondeat Sanctus Thomas propositæ quæstioni, notat duplicem esse bonitatem, & malitiam, sicut in superioribus articulis notauit, alteram ex fine, alteram ex obiecto, & circunstantijs. De priori nempe de bonitate, & malitia ex fine est prior conclusio. *Actus exterior nihil addit bonitatis, & malitię supra interiorem.* Reddit vero rationem, quia potius exterior actio habet hanc bonitatem, & malitiam ab interiori. Addit Sanctus Thomas limitationem, nisi per accidẽs volũtas fiat melior in bonis, & peior in malis: id quod tribus modis contingit, vt ipse explicat in textu. De posteriori autem bonitate, & malitia, nempe ex obiecto, & circunstantijs posterior conclusio est, *Actio exterior* *Posterior conclusio.* *addit bonitatem, & malitiam interiori, quatenus perficit illam nisi quando propter impossibilitatem deest actio exterior tunc enim nihil tollitur bonitatis, aut malitię actioni interiori.* Cum docet Sanctus Thomas voluntatem perfici opere ipso exteriori, comparat voluntatem efficacem, quæ consummatur opere cum inefficaci, quæ etiã oblata opportunitate non operatur: & respectu huius inquit, perfectiorem esse eam voluntatẽ, quæ habet opus coniunctum, nisi quando per impossibilitatem impeditur: tunc enim æque perfecta esse potest sine opere, ac esset cum opere.

Notãdum circa priorem cõclusionem. Sed circa priorem conclusionem notandum est. S. Thomam loqui eodem modo de bonitate, & malitia, quam habet actio interior ex fine, quando finis actionis interioris non est actio aliqua exterior, sed tantum est res quædam, vt disp. 73. cap. 4. notauimus: & huiusmodi est intentio inanis gloriæ: comparat autẽ actionem interiorem circa finem cum actione exteriori, quę assumitur, vt medium, & comparatione huius recte docet, nihil prorsus bonitatis, aut malitię prouenire actioni interiori: ex eo, quod addatur exterior: quia exterior nullam aliam bonitatem, aut malitiam habet ex fine præter illam, quam accipit ab ipsa actione interiori circa finem, ac proinde actio exterior non potest augere bonitatem, aut malitiam actionis interioris ex fine. 17
Quod si loqueretur de fine, qui est actio humana eiusdem operantis, non esset eadem ratio de actione interiori comparata cum actione exteriori, quã habet pro fine, sed de ea tunc philosophandum esset, sicut in posteriori conclusione.

Circa posteriorem vero conclusionem notandum, est, in ea loqui S. Thomam tam de actione interiori, quæ versatur circa finem, quam de ea, quæ versatur circa media: comparatio autem fit cum actione exteriori, quæ assumitur vt medium, & de bonitate, & malitia ex obiecto, & circunstantijs, de qua cum dixisset articulis præcedentibus, primarie esse in actione exteriori, secundarie autem in interiori, maior poterat esse difficultas, an adderet supra interiorem aliquid bonitatis, aut malitiæ, atque idcirco addidit posteriorem conclusionem, circa quam futura nobis controuersia est. *Notãdum circa posteriorẽ conclusionem.*

An operatio exterior addat aliquid bonitatis, aut malitiæ ex obiecto, & circunstantijs actioni interiori.

DISPVT. LXXVI.

Opus exterius addere aliquid bonitatis, aut malitiæ actioni interiori sensit Scotus.

CAPVT I.



1 *Status quæstionis.* CVM quærimus, an opus exterius addat aliquid bonitatis, & malitiæ proposito, & voluntati interiori, controuersia solum intelligitur, quando voluntas efficax est, atque ea solum ratione non operatur id, quod proposuit, quia non conceditur opportunitas operandi. Si enim oblata oportunitate voluntas non operetur, id quod proposuit, extra controuersiam est, quod S. Thomas docet in posteriori conclusione, nempe tunc opus exterius addere bonitatem aut malitiam, quatenus perfectior est voluntas, quæ tunc operatur, quia efficax est, quam quę non operatur, quia inefficax est. Præterea controuersia procedit de bonitate ipsa, aut malitia morali: nam si sermo sit de fructu operis, & effectu, non de ipsa malitia, & bonitate morali, certum etiam est aliquando magis fructuosum esse opus ipsum exterius, quam sit sola voluntas, & propositum illius, etiamsi opere careat, ea solũ ratione, quia non offertur occasio, & opportunitas operandi, vt cũ quis voluntatem habet efficacem suscipiendi sacramẽtum, sed reipsa non suscipit, quia nõ offertur opportunitas, tunc quidem non erit eiusdem fructus, & effectus hæc volũtas sine opere, ac si opere ipso susciperetur sacramentũ: hoc enim reipsa susceptum gratiã conferret ex opere operato quam solum propositum voluntatis dare non potest.

Sententia Scoti est, actionem exteriorem addere aliquid bonitatis, aut malitię actioni interiori.

In hac igitur cōtrouersia sic explicata Scotus quodlibeto 18. art. 3. existimauit actionem exteriorem aliquid addere bonitatis aut malitiæ actioni interiori, ac proinde aliquid deesse bonitatis, aut malitiæ actioni interiori, donec opere ipso consummetur, etiā si opus deficiat, quia non conceditur occasio, & opportunitas operandi: quæ sane sententia probari potest primum autoritate, deinde ratione. Auctoritate quidem Aug. 13. de Trinitate c. 5. vbi sic ait, *Mala voluntate, vel sola quisque miser efficitur, sed miserior potestate, qua malæ voluntatis desiderium impletur.* Loquitur autem de miseria culpæ, vt colligitur ex contextu ipso, atque hac sola ratione videtur idem Aug. in operibus gratię nouam gratiam agnoscere ad exequendum rectū voluntatis propositum quam vocat subsequentem, vt tradit in Enchiridio c. 32. & constat ex alijs Augustini discipulis, quos retuli 1. p. disp. 88. cap. 10. & in hunc sensum intelligēdum esse Concilium Trid. ses. 6. c. 16 cum dicit, *quæ virtus* (scilicet gratiæ Christi) *bona eorum* (nempe iustorum) *opera semper antecedit, comitatur, & subsequitur*, cadem disp. & cap. ostendimus. Si enim opus exterius nullam adderet bonitatem proposito voluntatis, nulla esset necessaria gratia, vt propositum voluntate conceptum opere exequeremur: quæ enim gratia nobis fieri posset, vt haberemus id, quod nihil bonitatis nobis afferret?

August.

3

Deinde testimonio Bern.

Deinde Ber. scribens ad Hugonem de S. Victore in epistola 77. de voluntate martyrij, & de ipso opere martyrij sic loquitur. *Pro certo cum non aliunde martyriū nisi ex fidei merito illam obtinuerit prærogatiuam, vt singulariter vice baptismi secure suscipiatur non video cur non ipsa æque & sine martyrio apud eum tantundem possit, cui & sine martyrij probamento procul dubio innotescit. Prosit sane tantundem dixerim, quantum ad salutis spectat obtentum, nō autem ad meriti cumulum, quod indubitanter martyrium antecellit.* Quibus verbis plane dicit, æquale non esse meritum voluntatis perferendi tormenta martyrij, & ipsius operis martyrij, sed multo maioris meriti esse voluntatem cum opere, quam sine illo. Postremo probari potest, quia inter errores Petri Abailardi decimus tertius refertur hoc modo. *Nos vero dicimus, quod sola voluntas a Deo æternaliter remuneratur siue ad bonum siue ad malum, nec propter opera peior, vel melior efficitur homo, nisi forte dum operatur in aliquo, eius voluntas augetur:* hunc vero errorem inter alios ipse retractauit; contrarium autem asserit Scotus, ergo eius sententia non solum vera, sed etiam catholica est.

3 *Ratio prima.*

Præterea ratione probatur, primo quia actio exterior est formaliter, & intrinsece mala, ergo nouam malitiam addit actioni interiori. *Secunda.* Secundo, qui re ipsa subit martyrium magis meretur apud Deum, quam qui solam habet voluntatem, vt etiam Ber. docuit, ergo actio exterior aliquid addit bonitatis actioni interiori. *Tertia.* Tertio, quia multo magis meretur apud Deum, qui eleemosynam elargiretur infinitis pauperibus, quam qui solam haberet voluntatem efficacem elargiendi illis eleemosynam, hic enim non mereretur apud Deum infinitum prēmium, vt manifestum est, alioquin, & omnes tale propositum quotidie habere possemus, & infinitum præmium apud Deum promereri: ille vero mereretur infinitum. Nam si ille, qui elargitur vni, meretur tantum, ille qui elargitur duobus meretur maius, & sic in infinitum fiet augmentum: ergo ille, qui elargiretur infinitis, mereretur infinitum. *Quarta.* Quarto, nisi actio exterior adderet malitiam actioni interiori, non esset necessarium explicare illam in confessione: hoc autem videtur falsum: ergo dicendum est, actionem exteriorem addere malitiam interiori. *Quinta.* Quinto, si actio exterior nō adderet bonitatem, aut malitiam, sed voluntas pro facto reputaretur, sequeretur, posse aliquem tantum mereri supplicium, quantum dæmon, & tantum præmiū, quantum promeritus fuit B. Petrus, ex eo solum, quod mereri tantundem vellet, quod est absurdum.

Verior sententia.

CAPVT II.



MVLTO verior, & magis communis sentētia est, opus exterius nihil addere bonitatis, aut malitiæ actioni, & voluntati interiori efficaci, si cetera paria sint: hoc est nisi effectus voluntatis propter ipsum opus, cui coniungitur, intensior fiat. Hæc igitur sententia intelligenda est ita, vt maneat idem affectus tam secundum intensionem, quam secundū perseuerantiam, & durationem. In hac vero opinione fuerunt S. Tho. Caiet. Conr. & recentiores Thomistæ in hoc art. Capreolus in 2. d. 42. q. 1. ar. 1. conc 2. Gregor. q. 1. conc. 5. & 7. Gab. q. 1. ar. 1. conc. 2. Durand. eadem d. q. 1. nu. 8. & 9. immo etiam Bonau. art. 1. q. 1. & Ric. d. 40. ar. 1. q. 4. Neque obstat, quod Bona. ait, si peccatū attendatur ex parte contemptus, non magis aliquē peccare voluntate sola efficaci, quam voluntate simul, & opere. Si vero attendatur libido, & damnū, magis peccare eum, qui opere exequitur propositum, quam qui non exequitur: solum enim docere voluit, peccatum solius voluntatis non esse minus secundum intensionem quam sit cum opere, esse tamen maius secundum extēsionem, quia magis perseuerat, quando cum opere cōiungitur, id quod etiam S. Tho. in hoc articulo expresse notauit. Cum vero Greg. & Gabr. dixerunt, magis peccare secundum extensionem, qui addit opus, non significarunt, opus exterius addere nouam malitiam, hoc est, nouum gradum malitiæ; sed extensionem maiorem peccati in eo esse putarunt, vt eadem malitia ad plura subiecta se extendat, & deriuetur. In hac etiā sententia est Hugo de sancto Victore 3. tomo lib. 2. de Sacramentis 4. p. c. 6. vbi late eam confirmat.

4 *Verior sententia docet opus exterius nihil addere bonitatis aut malitiæ, actioni efficaci interiori.*

S. Thom. Caietanus. Conradus. Capreolus. Gregorius. Gabriel. Durand. Ricardus. Bonauent.

5

Probāt primum recentiores testimonio Pauli.

Recentiores vero nonnulli Thomistæ eam probant ex illo poster. epistolę ad Corinth cap. 8. *Vt quemadmodum promptus est animus voluntatis, ita sit, & perficiendo ex eo, quod habetis: si enim voluntas prompta est secundum id, quod habet, accepta est non secundum id, quod non habet.* Acsi diceret Paulus, non minus Deo accepta est animi vestri promptitudo, etiamsi pauca, & parua operemini, quam si multa, & magna faceretis, quando plura, & maiora non potestis. Vt enim ait Theodoretus in eum locum, non quantitatem, sed mentis qualitatem respicit Deus, hoc est non operum quantitatem. Cui expositioni fauet etiam Hieronymus, cum ait. *Omnes æqualiter dabunt, si vnusquisque tantum dederit, quantum potest, non secundum, quod non habet.* Et ex ipso contextu colligi videtur: Apostolus enim eo loco exhortabatur Corinthios, ad eleemosynam elargiendam, & ne existimarent, omnes cogendos esse, vt æqualiter eleemosynam elargirentur, addidit, *Vnusquisque de eo, quod habet non de eo, quod non habet*, ergo prompta voluntas sine opere, quando non adest facultas, tanti erit meriti apud Deū, quanti esset cum opere.

6 *Ex eo testimonio nihil colligi posse pro hac sententia.*

Mihi tamen videtur ex eo loco nihil pro hac sententia colligi posse: primum; quia ibi non ita comparat Paulus, nec Patres allegati, qui Paulum interpretantur, voluntatem eius, qui parum dat, quia parum habet, cum voluntate eius qui plus dat, quia ditior est, vt docere velit, voluntatem eius, qui minus dat, quia minus habet, esse æqualis meriti apud Deum cum voluntate eius, qui plus dat, eo quod ille, qui minus dedit, habuit promptam voluntatem dandi plura, si haberet: sed ea solum ratione comparant, & dicunt tantum meruisse eum, qui minus dedit, quia minus habebat, quantum ille, qui plus dedit, quia plus habebat, quia reuera vnus tantum dedit, quantum alter. Existimat autem Paulus, vtrunque æqualem eleemosynam dedisse, non æqualitate arithmetica, sed geometrica,

hoc est, non æqualitate inter rem, & rem, quæ dicitur vnius ad vnum, sed æqualitate proportionis inter eleemosynam, & substantiam propriam vniuscuiusque, ex qua facta est eleemosyna, nam si quis habeat, verbi causa, centum numos argenteos, & tribuat ex illis decem; alius vero habeat centum numos aureos, & tribuat ex illis decem, tantundem dedisse censendi sunt, non quidem æqualitate rei ad rem, quia plus est dare decem aureos, quam decem argenteos, sed æqualitate duarum proportionum, quia sicut se habent decem aurei ad centum aureos, ita se habent decem argentei ad centum argenteos. Atque ob id Paulus exhortabatur, vt vnusquisque daret ex eo, quod habebat, non ex eo, quod non habebat, hoc est, habita ratione, & proportione suæ substantiæ, & secundum vires illius. Qua etiam ratione laudatur vidua illa, quæ Marci 12. & Lucæ 21. misit duo minuta in Gazophylacium, atque diuitibus, qui aureos numos dederunt, præfertur: quia habita ratione substantiæ illius viduæ, & aliorum, illa plus dedit. Illa enim de ijs, quæ habebat in propriam sustentationem, dedit, diuites autem illi ex superfluo elargiti sunt.

Deinde eo testimonio nostram sententiam non recte confirmari probatur. Quia verbum illud *accepta* vt explicat Chrysostom. in eum locũ, nõ significat idem, quod, Deo placet, & ei grata est, sed significat idem quod, exigitur, vt sensus sit: cum voluntate prompta tribuendi, Deum a nobis exigere eleemosynam iuxta vires substantiæ nostræ, non vltra illas.

7 *Probatur verior sententia apertis testimonijs Augustini.*

Hoc igitur testimonio omisso, primo probari potest prædicta sententia testimonio Augustini 1. lib. de libero arbitrio c. 3. vbi sic loquitur. *Si cui etiam non contingat facultas concumbendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere. & si potestas detur facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur.* & in epist. 49. ad Deogratias, in expositione 4. explicans illud Matth. 7. *In qua mensura mensi fueritis, &c.* ita scribit, *In qua voluntate benefeceritis, in ipsa liberabimini, vel in qua voluntate male feceritis in ipsa puniemini.* Et paulo inferius, *In voluntate quippe propria metitur bonus homo bona facta: & in ea metietur ei beatitudo. Item in voluntate propria metitur malus homo mala opera, & in ea metietur ei miseria.* Et paucis interiectis, *Ac per hoc ibi etiam fit vel beatus, vel miser hoc est, in ipso suæ voluntatis affectu quæ omnium factorum meritorumque mensura est, ex qualitatibus quippe voluntatum non ex temporũ spatijs siue recte facta, siue peccata metiuntur.* Quæ quidem Augustini testimonia adeo manifesta sunt pro nostra sententia, vt eo amplius expendere non sit necesse.

8 *Deinde auctoritate Greg.*

Secundo probari potest ex Gregorio homil. 5. in Euangelia, vbi ait. *Nemo dicat, imitari volo huius mundi cõtemptores, sed quod relinquam non habeo, exteriora enim nostra Deo quantumlibet parua sufficiunt; cor namque, non substantiam pensat.* Tertio probari solet ex Bern. Epistola 77. vbi inquit. *Quid planius quam quod voluntas pro facto reputetur, vbi factum excludit necessitas?* Verum cum Ber. paulo ante dixisset fidei meritum sine martyrio non minus valere, quam cum martyrio, ad hoc, vt iustificet apud Deum, non autem ad æqualem meriti cumulum, vt c. præc. allegauimus, idem omnino videtur sentire verbis proxime citatis, quæ habet paulo inferius, cum inquit, voluntatem pro facto reputari. In præsenti vero controuersia nostra sententia est, voluntati efficaci, & promptæ, si desit opportunitas operis, nihil deesse bonitatis, aut malitiæ, ac proinde neque meriti, præmij, aut pœnæ.

Ratione efficaci tandẽ probatur.

Ratione igitur probatur prædicta opinio quia eadẽ est bonitas, & malitia actionis interioris, & exterioris ab vna actione in alteram deriuata vt disput. 71. cap. 5. ostensum est: ergo ceteris paribus tanta erit bonitas aut malitia actionis interioris sine exteriori, quanta cũ exteriori. Hac eadem ratione probatur, bonitatem, aut malitiam ex fine non crescere ex eo, quod plura apponantur media, quæ nullam aliam habent bonitatem, aut malitiam quam finis. Quod vero malitia ex obiecto, & circunstantijs primarie sit in actione exteriori, & inde interiorem deriuetur, parum refert, vt dicamus, maiorem esse malitiam actionis interioris coniunctæ cum opere, quam solius interioris sine opere. Cum enim interior ab eadem malitia denominetur mala, a qua denominatur exterior, licet interior secundarie denominetur, a qualis debet dici vtriusque malitia, siquidẽ eadem est. Deinde probatur, quia nullus inuitus amittere potest meritum essentiale, amitteret autem si deficiente opere exteriori propter impedimentum deficeret aliqua bonitas voluntati: meritum enim essentiale vitæ æternæ non tantum attenditur ex caritate, vt probabitur d. 217. c. 4. sed etiam ex bonitate morali operis iuncta caritati. 9 Porro autem voluntatem non esse tam bonam quando oblata opportunitate non operatur, quam esset si operaretur, non prouenit ex eo, quia et addatur opus exterius, & ex eo crescat bonitas ipsius, sed quia quando oblata opportunitate non operatur, non est perfecta voluntas, & robusta, vt loquitur Aug. lib. de gratia, & libero arbitrio c. 17. nam perfecta semper operatur oblata opportunitate.

Cõfirmatur.

Notãdum.

Hactenus nostra sententia in eo sensu confirmata est, vt voluntas manens in eodem gradu intensionis, & perseuerantiæ non sit peior neque melior cum opere, quam sine illo, quoties opus solum deest propter impedimentum, ob id tamen non negamus voluntatem fieri posse intensiorem, & posse magis perseuerare quoties oblata opportunitate operatur, & inde fieri peiorem, aut meliorem; sed nostra sententia intelligenda est, si voluntas eodem modo perseueret cum opere, ac sine illo.

Diluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT III.

10 *Ad primũ testimoniũ respõdetur*

Argumenta vero prioris opinionis in 1. c. allata facili negotio dissolui possunt. Et primum quidem testimonia Patrum nihil momenti contra nostram sententiam habent: ad testimonium Aug ex 13. de Trin. respondet Gab. q. cit. art. 1. not. 2. ipsum loqui non de miseria peccati apud Deum, sed de miseria apud homines cum inquit, hominem magis esse miserum potestate quam voluntate. Nam apud homines magis miser censetur, qui non tantum vult, sed etiam opere exequitur propositum suæ voluntatis. Fallitur tamen Gab. nã Aug. plane loquitur de miseria peccati apud Deum: loquitur enim de necessarijs ad beatitudinem, & cum dixisset, illum esse beatum, qui habet quidquid vult, quia hoc non sufficiebat, addit, *Et nihil male vult.* Ex quo colligit non sufficere ad beatitudinẽ habere quidquid volumus, nisi etiam nihil mali velimus: nam qui male vult, & opere consequitur id, quod male desiderat, habet quidquid vult, & tamen miserior est, quam si illud nõ haberet, quia male vult: loquitur ergo Aug. de miseria opposita beatitudini, quæ est culpa. Omissa vero alia solutione recentiorum parum quidem accõmodata, respondeo, ideo existimasse Aug. magis miserum esse miseria peccati eum, qui propositum suum opere exequitur, quam qui in sola mente, & voluntate illud retinet, quia semper, aut fere semper accidit, vt voluntas ipsa operi coniuncta intensior fiat. In quo casu non negamus augeri malitiam, & bonitatem, non quia addatur opus exterius interiori, sed quia occasione operis præsentis crescit affectus, & magis perseuerat. Et hac ratione idẽ Aug. & alij Patres constituũt nouã gratiam necessariã, vt opere exequamur id, quod, desideramus, sicut notaui 1. p. d. 88. c. 10. Eodem modo intelligi debet secundum testimonium Bernardi allegatum in 1. cap. pro priori sententia.

11 *Ad tertiũ Respondetur.*

Ad tertium testimonium, quod desumptum erat ex propositione 13. Abailardi, respondeo, nusquam talem

talem propositionem tanquam Abailardi reperiri, & quidem Bernar. qui per summa capita refert errores Abailardi in epistola 188. & 192. hanc propositionem non recenset. Solum apud ipsum legimus in epistola 188. Abailardum habuisse errores de peccato ignorantiæ, & de opere peccati, & de voluntate peccandi: qui vero fuerint tales errores non explicat. Gregorius vero Ariminensis loco citato in 2. c. testatur se plurimos libros legisse, in quibus referebantur errores Abailardi, & in eis nunquam talem propositionem inter errores Abailardi inuenisse, sed decimum tertium errorem illius in hunc modum referri. *Quod propter opera nec peior, nec melior efficiatur homo.* Hæc vero propositio merito damnatur, ex illa enim colligitur, siue homo sit adulter, siue fur, non ob id esse peiorem. Porro autem Abailardum non fuisse loquutum tantum de actu exteriori addito interiori, deducitur ex errore 19. quem etiam refert Greg. inquit enim. *Neque opus, neque voluntas, nec concupiscentia, nec delectatio; quę mouet eam, peccatum est, nec debemus illam extinguere,* ex quo videbatur plane negare omne peccatum.

Soluitur prima rō.

Iam vero rationibus prioris sententiæ occurrere necesse est. Ad primam dicimus, etiam si actio exterior sit primarie mala malitia, quæ est ex obiecto, & circunstantijs, vt d. illa 73. c. 5 ostensum est, nihilominus nihil addere malitiæ actioni interiori, si ei coniungatur. Quoniam ex eo, quod actio sit primarie, aut secundarie mala, non debet iudicari minus, aut magis mala, siquidem eadem omnino malitia, quæ est in actione exteriori, atque in eadem intensione, primarie in eodem gradu, secundarie deriuatur in actionem interiorem, ac proinde tam mala iudicatur actio interior sine exteriori, quam simul cum illa.

Obiectio.

12 At obijcies, hoc modo: Propter quòd vnumquodq; tale, & illud magis: si ergo actio interior est mala propter exteriorem, exterior erit magis mala. Respondeo tamen, exteriorem actionem, quòd attinet ad malitiam ex obiecto, & circunstantijs, esse primarie malam, & propter illam esse malam interiorem, ac proinde exteriorem dici posse magis malam, ita vt illud magis non denotet intensionis, aut magnitudinis augmétum, sed primariam rationem denominationis: augmentum autem meriti, pœnæ, aut præmij, & bonitatis, aut malitię in genere moris non consideratur ex eo, quod primarie, aut secundarie malitia alicui conueniat, sed ex eo quod intensior sit, aut plures habeat circunstantias conducentes ad malitiam, aut bonitatem, & hoc intra eãdem speciem. De illa uero propositione, *Propter quod vnumquodque tale, & illud magis,* satis dixi supra q. 1. ar. 1. dubitatione priori.

Soluitur secunda rō

Ad secundam rationem dico, eum, qui subit reipsa martyrium, si cætera sint paria, non plus mereri præmij essentialis apud Deum, quam eum, qui illud reipsa consequi non potest: dico autem, si cætera sint paria, hoc est, si uoluntas sit æque intensa, & perseuerans: nam, vt supra dicebamus, accidere solet non raro, vt opere ipso voluntas vires resumat, & intensior, aut diuturnior fiat. Cæterum, quod attinet ad præmium accedentarium laureolæ, bene concedimus aliquid consequi martyrem, qui re ipsa martyrium, passus est quod non consequatur ille, qui re ipsa passus nõ est.

Soluitur tertia ratio opinione aliorum primum.

13 Ad tertiam rationem dicunt aliqui, voluntatem etiam efficacem dandi eleemosynam infinitis pauperibus non esse infinite bonam essentialiter, etiamsi distincte feratur in singulos pauperes, ut ferri poterat Christi uoluntas, neq; unam voluntatis actionem dandi eleemosynam infinitis pauperibus æquiualere in bonitate infinitis actionibus eleemosynæ circa infinitos pauperes: existimant enim plurimum conducere ad augmentum bonitatis, & meriti actuum multitudinem.

Ego tamen non dubito, posse unam actionem eleemosynæ circa quatuor pauperes æquiualere, quatuor actionibus, quando eadem est eleemosyna, & difficultas actionis, & cætera paria: quod enim multiplicentur actiones, non uideo qua ratione ad augmentum bonitatis, aut malitiæ conducere possit, vt supra d. 54. c. 3. ostensum est. Quare videtur uis argum. propositi contra nostram sententiam adhuc permanere, quia si una voluntas dádi infinitis eleemosynam æquiualere posset infinitis actionibus, & infinitæ actiones essent meriti infiniti, vna etiam actio dandi eleemosynam infinitis esset meriti infiniti. Adde quod licet plures voluntates cæteris paribus meliores essent, quam una circa obiectum eiusdem quantitatis, nihilominus recte infertur argumento prędicto augmentum in infinitum, quia crescente obiecto eleemosynæ intra eandem speciem, crescit meritum ergo crescente in infinitum obiecto, crescit etiam meritum in infinitum. Cum enim colligimus incrementum intra eandem speciem recte infertur ex quouis minimo augmento, quod fiat in infinitum, meritum infinitum.

Secundo.

Alij respondet, voluntatem dandi infinitis eleemosynam non haberet bonitatem infinitam, quam tamen haberet, si reuera eleemosyna infinitis daretur, eo qđ voluntas illa feratur in infinitos confuse, & non sigillatim; si autem singulis daretur, esset infinitæ bonitatis, quia in singulos distincte ferretur: & ideo non mirum si esset maior bonitas, & meritum, si re ipsa eleemosyna daretur, quam est in ea voluntate, quæ fertur confuse in infinitos. Hæc tamen solutio & doctrina mihi non probatur, quia siquis uellet decem egentib. dare eleemosynam decem aureorum, etiam si eius uoluntas non ferretur distincte in singulos, non minus 14
mereretur, nec minus bona esset talis uoluntas dandi eleemosynam, quam si in singulos distincte ferretur, si tamen cętera paria essent: nec video qua ratione hoc negari possit: nam distincte ferri in singulos non est peculiaris circunstantia, quæ bonitatem, aut malitiam augeat.

Adde quod alia uia, admissa etiam prædicta solutione, probatur infinitas meriti, quia licet eleemosyna facta in singulos distincte sit maioris meriti, quam si fiat ipsis confuse, nihilominus maioris meriti est dare eleemosynam maiorem etiam confuse, & quo maior eleemosyna maius meritum; ergo cum augmentum fiat intra eandem speciem infinita eleemosyna erit infiniti meriti.

Vera solutio ex sententia auctoris.

Quare respondeo, voluntatem illam dandi eleemosynam infinitis, in nobis non esse efficacem, nec esse posse, quia quisque videt esse sibi impossibilem talem eleemosynam, quare non mirum si maius esset meritũ si re ipsa daretur eleemosyna infinitis, quam sit modo in affectu dandi eleemosynam infinitis; quia iam diximus, multum augeri meritum, qñ uoluntas procedit ad opus, quæ antea erat inefficax. Porro voluntaté illã inefficacem dandi infinitis eleemosynam, non esse infinite bonam, manifestum est, nam quod illa versetur per simplicem complacentiam circa infinitum obiectum multitudine, non satis est, vt eius bonitas moralis, dicatur esse infinita: namq;, & dilectio Dei versatur circa infinitum obiectum, nempe circa Deum, & 15
tamen eius bonitas moralis non est infinita, etiamsi affectu nostro velimus Deo infinitam gloriam, maiestatem, & ipsam diuinitatem.

Obiectio.

Sed obiicies, in ipsis affectibus inefficacibus simplicis complacentię sit augmentum in merito, si gradatim ascendamus, vt siquis simplici affectu velit dare eleemosynam vt duo, erit meritum, verbi causa, vt duo, si velit vt quatuor, erit, vt quatuor, & sic in infinitum: ergo si velit dare eleemosynam infinitum erit infinitum meritum in tali affectu simplici: quare idem incrementum meriti colligitur in voluntatibus inefficacibus, & efficacibus.

Solutio.

Respondeo, voluntates inefficaces, & simplices circa eleemosynam, quę possibilis est, posse augeri iuxta eãdem proportionem, qua augetur quantitas eleemosyne, quia hæ voluntates effici possunt efficaces ex se, etiamsi deficiat opportunitas, quia obiecta ex se sunt possibilia, tamen inde non sequitur voluntatem simplicis affectus circa eleemosynam infinitam crescere in infinitum, quia cum talis eleemosyna ex obiecto sit nobis

nobis impossibilis, non habet proportionem cum reliquis finitis iuxta proportionem quantitatis; quam habet ipsum obiectum, quæ est proportio infinita, sed affectus ille simplex versatur circa illud obiectum impossibile, tanquam si versetur circa obiectum alterius ordinis, nempe circa Deum, ex quo non sequitur bonitas, & meritum infinitum, sed meritum, & bonitas maior, quam si versaretur circa obiectum eleemosynæ minoris: si autem possibilis esset eleemosyna infinita, recte sequeretur augmentum infinitum, vt supra argumentum contendebat.

Soluitur quarta rõ ex aliorum placito. Ad quartum respondent aliqui, ideo actiones exteriores esse exprimendas in cõfessione, & non esse satis exprimere affectum solum, quia hæc est Ecclesiæ cõsuetudo, & communis interpretatio. Et quamuis aliquando in singulari casu cessent rationes, ob quas lex hæc, & consuetudo Ecclesiæ introducta est, tamen non ideo debet cessare eius dispositio, & obligatio. Rationes uero huius legis, & consuetudinis sunt aliqua com-

16 moda. Primum, quod nullo alio modo potest melius explicari malitia peccati, quam si explicetur actio etiã exterior: non enim potest cognosci intensio affectus, nisi per actionem exteriorem: & quamuis non teneamur lege aliqua ad explicandas circunstantias aggrauantes, nec intentionem, satis est (inquiunt) si prædictum commodum inde sequatur; nempe si hac ratione melius peccatum explicetur, vt consuetudo, & lex introducta sit obseruanda.

Secundum commodum est, quia homines rustici, & illiterati melius se explicant explicando actiones exteriores. Tertium commodum est, quod satisfactio multo melius imponi potest a confessario: quartum denique quia confessarius ex actione exteriori cognoscit, an sit damnum aliquod restituendum, vel an censuram aliquam incurrerit pœnitens. Quæ omnia congrue satis consuetudinem introducere potuerunt: & quamuis cessent in aliquo peculiari casu, non ideo cessare debet obligatio talis legis, & consuetudinis.

Nõ placet. Verum, quis non videat, prædictam solutionem non solum friuolam esse, sed etiam multa falsa continere: primum quidem uidetur plane supponere, lege tantũ, & consuetudine Ecclesiastica, non diuina introductũ esse, vt quis confiteatur opera exteriora, & nõ sufficiat si explicet internum solum affectum: & ita Ecclesiastica lege, aut consuetudine esse necessariam materiam

17 confessionis actionem exteriorem: hoc autem absurdũ est: quia lex Ecclesiastica non potest statuere materiam necessariam confessioni, nec hactenus vllus dixit, talem legem in Ecclesia vnquam fuisse. Deinde causæ quas adducit huius legis non videntur sufficere, ut dicamus talem legem, seu consuetudinem fuisse introductam: Prima quidem non sufficit, tum quia intensio affectus non est necessario explicanda, nec in praxi confessarij curant de ea quidquam interrogare. Tum etiam quia ex opere exteriori non discernitur intensio affectus, cum idem opus possit ex maiori, & minori intensione proficisci.

Nec secunda causa vllius momenti est, quia licet ea sufficeret ad introducendam legem pro rusticis, & ignorantibus, tamen non sufficiebat, vt introduceretur pro doctis, qui optime sciunt totam malitiam esse etiam in affectu interiori. De tertia etiam causa eodem modo dicendum est, nam si recte explicari potest tota malitia actionis non explicato opere exteriori, sed solo affectu, non videtur necessarium explicare opus, vt condigna satisfactio pœnitenti imponatur. Quarta quoque causa non sufficit; quoniam obligatio restituendi tantum est in quoddam genere peccatorum: ergo ut explicetur opus exterius in omni genere peccati ea non potuit esse causa.

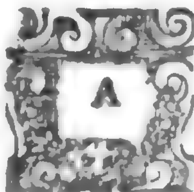
Adde quòd in eo genere, in quo est obligatio restituendi, aut censura, potest ante confessionem fieri restitutio, aut tolli censura, neque id pendet ex confessione: quare propter rationes adeo contingentes, & minus uniuersales, non debebat introduci talis lex ecclesiastica, etiamsi ea posset introduci. Alij respondent, ideo esse explicandum opus externum in confessione, quia licet habeat extrinsece, & secundarie malitiam deriuatam ab interiori, tamen facit unum peccatum cum illo. Hæc tamen ratio non videtur suffici- *Altera solutio.*

18 cere, nam ex ea sequeretur, debere explicari omnem actionem exteriorem, quæ apponitur ad consequutionẽ alicuius effectus, & finis: quia omnis illa facit vnum peccatum cum actione interiori: hoc autem non uidetur necessarium, nam si aliquis uelit occidere inimicũ, & quærat eum, ut occidat ipsum, non uidetur necessarium dicere accepi ensem, & indui arma, & quæsiui inimicum, ut ipsum interficerem, sed satis videtur, si dicat, habui intentionem occidendi inimicum. Omissis igitur his rationibus, & ea ratione de obligatione explicandi circunstantias aggrauantes, hæc enim locum habere nõ potest in præsenti, tum quia probabilius est neminem obligari ad explicandum circunstantias aggrauantes, tum etiam quia opus exterius non auget malitiam interioris, vt dictum est; respondeo, ea ratione debere explicari opus exterius in confessione, quia non solum cõstituit idem peccatum cum interiori, sed etiã habet primarie malitiam, & ex illo in interiorem deriuatur, ut disp. 73. c. 5. probatum est. Quare licet non efficiat maiorem malitiam interioris, neque illam augeat, explicari debet quia in eo peccatum cordis consummatur, & ab eo, ut a fonte malitiam accipit. *Reijcitur.* *Vera solut.*

Solutio 5. rationis. Ad quintum respondeo: quando dicimus uoluntatem pro facto reputari: ut factum seu opus non addat aliquam malitiam uoluntati, intelligendum esse, quando voluntas uersatur circa opus exterius ordine directo, quia tunc uoluntas accipit eandem malitiam ex obiecto, & circunstantiis ab opere exteriori, uel habet eandem bonitatem cum illo: at uero in actionibus reflexis, vt cum quis uult habere meritum aliquod, vel affectum caritatis, non ita contingit, quia ut diximus supra disp. 51. cap. 5. actus reflexus uoluntatis nec tribuit bonitatem, aut malitiam, nec eam accipit ab actu, supra quem reflectitur, & hinc fit, vt cum quis vult mereri tantum quantum S. Petrus promeritus fuit, non statim tantundem mereatur, & idem dicendum est in malis.

ARTICVLVS V.

Vtrum euentus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad exteriorem actum.



AD quintum sic proceditur. Videtur, quod euentus sequens addat ad bonitatem, vel malitiam actus. Effectus enim virtute præexistit in causa, sed euentus consequuntur actus, sicut effectus causas, ergo virtute præexistunt in actibus, sed vnumquodque secundum suam virtutem iudicatur bonum, vel malum: nam virtus est, quæ bonum facit habentem, ut dicitur in 2. Ethico. ergo euentus addunt ad bonitatem, vel malitiam actus. *Inf. q. 73. artic. 8. & mal q. 2. a. 3. ad 15. & q 3. ar. 10. ad 5.* *li. 2. c. 6. in prim. to. 5.*

Præterea. Bona quę faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex prædicatione doctoris, sed huiusmodi bona redundant ad meritum prædicatoris, vt patet per id quod dicitur Philippensium 4. Fratres mei charissimi, & desideratissimi, gaudium meum, & corona mea, ergo euen-

go euentus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Præterea. Pœna non additur nisi crescente culpa: vnde dicitur Deute. 15. Pro mensura peccati erit, & plagarum modus, sed ex euentu sequente additur ad pœnam: dicitur enim Exod. 21. quod si bos fuerit cornupeta ab heri, & nudiustertius, & contestati sunt dominum eius, nec recluserit eũ, occideritque virum aut mulierem: & bos lapidibus obruetur, & dominum illius occidant, non autem occideretur si bos non occidisset hominem, etiam non reclusus, ergo, euentus sequens addit bonitatẽ vel malitiam actus.

Præterea. Si aliquis ingerat causam mortis percutiendo, vel sententiam dando, & mors non sequatur, non contrahitur irregularitas: contraheretur autem si mors sequeretur, ergo euentus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Sed contra. Euentus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus, puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei, qui eleemosynam facit: & similiter si aliquis patienter ferat iniuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille, qui fecit. Ergo euentus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Respondeo dicendum, quod euentus senquens aut est præcogitatus, aut non. Si est præcogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem, vel malitiam: cum enim aliquis cogitans, quod ex opere suo multa mala possunt sequi nec propter hoc dimittit: ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata. Si autem euentus sequens non sit præcogitatus, tunc distinguendum est: quia si per se sequitur ex tali actu, & vt in pluribus, secundum hoc euentus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus: manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi, & peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi: si vero per accidens, & vt in paucioribus, tunc euentus sequens non addit ad bonitatem, vel ad malitiam actus: non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

Ad primum ergo dicendum, quod uirtus causæ existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

Ad secundum dicendum, quod bona quæ auditores faciunt, consequuntur ex prædicatione doctoris, sicut effectus per se, unde redundant ad præmium prædicatoris: & præcipue quando sunt pœnitentia.

Ad tertium d[...]um, quod euentus ille pro quo illi pœna infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causa, & iterum ponitur, vt præcogitatus: & ideo imputatur ad pœnam.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet si irregularitas sequeretur culpam non autem sequitur culpam, sed factum propter aliquem defectum sacramenti.

DOctrinam huius articuli cũ quibusdam conclusionibus colligemus infra q. 73. artic. 8. est enim idem cum illo, & ibi late eam examinabimus.

ARTICVLVS VI.

Vtrum idem actus exterior possit esse bonus, & malus.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod unus actus possit esse bonus, & malus. Motus enim est unus qui est continuus, ut dicitur in 5. Physicor. sed unus motus continuus potest esse bonus, & malus, puta si aliquis continue ad ecclesiam uadens, primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo seruire, ergo unus actus potest esse bonus, & malus. Inf q. 72. ar 6. c et 2 2 q 99. ar. 2. ad 2. & ar. 3. ad 2. & 2. d. 40. a. 4 & ma. q 2. a. 4. et veri q. 1. a. 4. c & q. 2. ar. 3. cor.

Præterea. Secundum Philosophum in 3. Phy. Actio, & passio sunt vnus actus, sed potest esse passio bona, sicut Christi, & actio mala, sicut Iudæorum, ergo vnus actus potest esse bonus, & malus. lib 5. Phy. tex. 39. & 40. to 2. lib 3 phys. tex. 20. 21. & 4. to. 2.

Prԑterea. Cum seruus sit quasi instrumentum domini, actio serui est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis: sed potest contingere, quod actio serui procedat ex bona voluntate domini, & sic sit bona: & ex voluntate mala serui, & sic mala, ergo idem actus potest esse bonus, & malus.

Sed contra. Contraria non possunt esse in eodẽ: sed bonum, & malum sunt contraria: ergo vnus actus non potest esse bonus, & malus.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse vnum secundum quod est in uno genere, & esse multiplex secundum quod refertur ad aliud genus: sic ut superficies continua est una secundum quod consideratur in genere quantitatis, tamen est multiplex secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba, & partim nigra: & secundum hoc nihil prohibet aliquem actum esse vnum secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est unus secundum quod refertur ad genus moris: sicut & e conuerso, vt dictum est: Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus naturæ, potest tamen contingere quod sint plures secundum genus moris: si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium: si ergo accipiatur vnus actus, prout est in genere moris, impossibile est, quod sit bonus, & malus bonitate, & malitia morali: si tamen sit vnus vnitate naturæ, & non vnitate moris, potest esse bonus, & malus. art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod ille motus continuus qui procedit ex diuersa intentione, licet sit vnus vnitate naturæ, non est tamen vnus unitate moris.

Ad secundum dicendum, quod actio, & passio pertinent

pertinent ad genus moris inquantum habent rationem voluntarij, & ideo secundum quod diuersa voluntate dicuntur voluntaria, secundum hoc sunt duo moraliter, & potest ex vna parte inesse bonum, & ex alia malum.

Ad tertium dicendum, quod actus serui inquantum procedit ex voluntate serui, non est actus domini, sed solum inquantum procedit ex mandato domini: vnde sic non facit ipsum malum mala voluntas serui.

CONclusio est affirmans, de qua satis superque dictum a nobis est supra d.56.

QVAESTIO XXI.

De consequentibus actus humanos in bonitate, vel malitia, in quatuor Articulos diuisa.

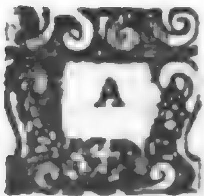
Mal. q. 2. ar. 2. ad 3. DEinde considerandum est de his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis, vel malitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

ABsoluta iam tractatione de actionibus humanis, & de bonitate, & malitia earum in vniuersum, in hac sola quæstione differit de quadã passione propria, quæ consequitur bonitatem, & malitiam humanarum actionum, nempe de merito in vniuersum.

ARTICVLVS I.

Vtrum actus humanus inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.



D primum sic proceditur. Videtur, quod actus humanus inquantum est bonus, vel malus, non habeat rationem rectitudinis, vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, vt dicitur in 2. Physico. li. 2. Phys. tex. 82. t. 2 *monstra autem non sunt actus, sed sunt quædam res generatæ præter ordinem naturæ, ea autem quę sunt secundum artem, & rationem, imitantur ea, quę sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur, ergo actus ex hoc, quod est inordinatus, & malus, non habet rationem peccati.*

lib. 2. Phy. tex. 82. t. 2 *Præterea. Peccatum, vt dicitur in 2. Physicorum accidit in natura, & arte, cum non peruenitur ad finem intentum a natura vel arte: sed bonitas vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, & eius prosecutione, ergo uidetur quod malitia actus non inducat rationem peccati.*

Præterea. Si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod vbicunque esset malum ibi esset peccatum, hoc autem est falsum, nam pęna licet habeat rationem mali non tamen habet rationem peccati, non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed contra. Bonitas actus humani, vt supra ostensum est, principaliter dependet a lege æterna, q. 19. ar. 4. *& per consequens malitia eius in hoc consistit, quod discordat a lege æterna, sed hoc facit rationem peccati. Dicit enim Aug. 22. contra Faustũ,* lib. 22. con tra Fau. c. 27. in pr. to. 6. *quod peccatum est dictum, uel factum vel concupitum contra legem æternam, ergo actus humanus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.*

Respondeo dicendum, quod malum in plus est quam peccatum, sicut, & bonum in plus est, quam rectum: quælibet enim priuatio boni in quocunque constituit rationem mali, sed peccatum proprie consistit in actu, qui agitur propter finem aliquem, cũ non habet debitum ordinem ad finem illum, debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur, quæ quidem regula in his, quæ secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturæ quę inclinat in talem finem, quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem tunc seruatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine actiui principij ad finem: quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati. In his vero, quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex æterna. Quandocunque ergo actus hominis procedit in finem secundũ ordinem rationis, & legis æternæ, tunc actus est rectus, quando autem ab hac rectitudine obligatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis, quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis, & q. 19. *legis æternę, & omnis actus bonus concordat rationi, & legi ęternæ, vnde sequitur quod actus humanus ex hoc, quod est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.*

Ad primum ergo dicendum, quod monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato in actu naturæ existente.

Ad secundum dicendum, quod duplex est finis scilicet vltimus, & propinquus. In peccato autem naturæ deficit quidem actus a fine vltimo, qui est perfectio generati, non autem deficit a quocunque fine proximo, operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato uoluntatis, semper est defectus ab vltimo fine intento, quia nullus actus uoluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quæ est vltimus finis, licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem uoluntas intendit, & consequitur, vnde & iam cum ipsa intentio huius finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione huiusmodi finis potest inueniri ratio rectitudinis, & peccati.

Ad tertium dicendum, quod vnumquodque ordinatur ad finem per actum suum: & ideo ratio peccati, quæ consistit in deuiatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu, sed pœna respicit personam peccantem: ut in primo dictum est. cap. 7. 48.

Con-

CONclusio est; *Actio humana ex hoc, quod est bona, vel mala, habet rationem rectitudinis, vel peccati.*

ARTICVLVS II.

Vtrum actus humanus inquantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

3.d.24.ar. 1.q.2.cor. & 4.d.16. q.3.a.2.q. 2.ad 1. & q.16.ar.2. ad 3. & mal. q. 2. ar.2.ad 3. tex.82. 83 84. Cap.5.to.5

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod actus humanus ex hoc, quod est bonus vel malus non habet rationem laudabilis, vel culpabilis, peccatum enim contingit in his, quæ aguntur a natura, vt dicitur in 2. Phys. sed tamen ea, quæ sunt naturalia, non sunt laudabilia, nec culpabilia: ut dicitur in 3. Ethic. ergo actus humanus ex hoc quod est malus, vel peccatum, non habet rationem culpæ: & per consequens, nec ex hoc quòd est bonus habet rationem laudabilis.

Tex.82.to mo 2.

Præterea. Sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita & in actibus artis quia vt dicitur in 2. Phys. peccat Grammaticus non recte scribẽs, & medicus non recte dans potionem, sed non culpatur artifex ex hoc, quod aliquid malum facit quia ad industriam artificis pertinet, quod possit, & bonum opus facere, & malum cum voluerit, ergo uidetur quod etiam actus moralis ex hoc quod est malus non habeat rationem culpabilis.

a.4.p.4.a med.

Præterea. Diony. dicit in 4. c. de din. no. quod *malum est infirmum, & impotens, sed infirmitas, vel impotentia, vel tollit vel diminuit rationem culpæ, non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus.*

Sed contra est, quod Philosophus dicit, quod laudabilia sunt virtutum opera: vituperabilia autem vel culpabilia opera contraria: sed actus boni sunt actus virtutis, quia virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, vt dicitur in 2. Ethicorum: unde actus oppositi sunt actus mali, ergo actus humanus ex hoc, quod est bonus, vel malus, habet rationem laudabilis, vel culpabilis:

Lib 2. Eth. c. 3. in pr. tom.5.

Respondeo dicendum, quod sicut malum est in plus, quam peccatum, ita peccatum est in plus, quam culpa, ex hoc enim dicitur actus culpabilis, vel laudabilis, quod imputatur agenti: nihil enim est aliud laudari, vel culpari quam imputari alicui malitiam, uel bonitatem sui actus, tunc enim actus imputatur agenti quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus: hoc aũt est in omnibus actib. voluntarijs: quia per uoluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supra dictis patet: vnde relinquitur, quod bonum, uel malum in solis actibus uoluntarijs constituit rationem laudis uel culpæ: in quibus idem est malum, peccatum, & culpa.

q.1.art.1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cum natura sit determinata ad unum, & ideo licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad secundum dicendum, quod ratio aliter se habet in artificialibus, & aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum: in moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ uitæ: finis autem particularis ordinatur ad finem communem.

Cum enim peccatum sit per deuiationem ab ordine ad finem, ut dictum est, in actu artis contingit dupliciter esse peccatum. Vno modo per deuiationem a fine particulari intento ab artifice, & hoc peccatum erit proprium arti: puta si artifex intendens facere bonum opus, faciat malum, uel intendens malum, faciat bonum. art.1.

Alio modo per deuiationem a fine communi humanæ uitæ, & hoc modo dicetur peccare, etiamsi intendat facere malum opus, & faciat per hoc, ut alius decipiatur, sed hoc peccatum non est proprium artificis inquantum artifex, sed inquantum homo est, vnde ex primo peccato culpatur artifex inquantum artifex, sed ex secundo culpatur homo inquantum homo.

Sed in moralibus ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ uitæ, semper peccatum, & malum attenditur per deuiationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ uitæ, & ideo culpatur ex tali peccato homo, & inquantum est homo, & inquantum moralis est, unde Philosophus dicit in 6. Ethic. quod in arte uolens peccans est eligibilior, circa prudentiam autem minus, sicut & in uirtutibus moralibus: quarum prudentia est directiua. lib.6. Eth. c.5. cir. fi. tom.5.

Ad tertium dicendum, quod illa infirmitas, quę est in malis uoluntarijs, subiacet potestati hominis: & ideo nec tollit nec diminuit rationem culpæ.

COnclusio est: *Bonum, & malum in solis actionibus humanis constituit rationem laudis, uel culpę.*

De doctrina, & sensu utriusque articuli.

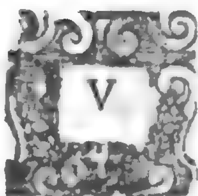
DISPVT. LXXVII.

Quo-

Quorundam Thomistarum sententia, et expositio.

CAPVT I.

1 *Ră dubitădi.*



Idebitur alicui fortassis primo aspectu id, quod quęrit S. Thom. in his duob. articulis, superuacaneũ omnino esse: si.n. S. Doct. capiat bonũ, & malum pro bono, & malo morali, non autem pro bono, & malo in vniuersum: satis notũ est, actionẽ eatenus esse peccatum, quatenus est mala moraliter, & rursum quatenus est peccatum, esse culpabilẽ, & quatenus est bona, esse rectam, & laudabilem: hæc enim videtur solo nomine differre, sicut ensis, & gladius. Quare quemadmodum quis inaniter quæreret an ensis inquantum ensis, sit gladius, eodem modo superuacaneũ videtur quęrere an actio humana inquantum est bona, vel mala, habeat rationem rectitudinis, vel peccati, & an inquantum est bona, vel mala habeat rationem laudabilis, vel culpabilis. Contra vero si malum, & peccatum capitur vniuersim, & (vt docet S. Th.) latius patet, quam culpa; quo pacto infert ex eo, ꝙ sit malum in actione esse peccatum, & ex eo, quod sit peccatum in actione humana, esse culpam? sic enim videtur colligere inferius ex superius affirmatiue; qui modus arguendi bonus non est.

Sententia recentiorũ distinguis inter rõnem mali, & peccati.

Recentiores nonnulli Thomistæ rationem mali, & peccati distinguunt hoc modo, vt malũ sit, opus dissentaneum suæ regulę, peccatum vero sit opus contra legẽ: ex quo inferunt primum, si homo non haberet legem impositam, neque superiorem qui vetaret mendaciũ, & ipse mentiretur, fore vt mendacium eius esset opus moraliter malum, sed non esset peccatum: *Quia vbi non est prævaricatio*, ad Rom. 4. & vbi superior non est, inobedientia, ac proinde peccatum esse non potest. Deinde colligunt, si ignoret quis inuincibiliter legem, aut Deum, efficere posse opus moraliter malum contra rectam rationem, sed non peccatum, quia non facit cõtra legem. Hæc tamen sententia mihi nulla ratione probatur, tum quia supponit quoddam manifeste falsum: tũ etiam quia Doctores illius mentem S. Th. nullo modo assequuti sunt. Primũ quidem falsum omnino est, posse excogitari actionem aliquam malam moraliter, quæ hoc ipso non sit peccatum, & culpa: nam ratio formalis peccati, & culpæ moralis constituitur per rationẽ mali moralis, vt dicemus dis. 95 & 96. vbi etiam c. 4. ostẽdemus, quid velit Paulus in eo loco ad Ro. 4. *Vbi non est lex, nec prævaricatio*: ergo hoc ipso, quod aliqua actio moralis intelligitur mala, non potest non intelligi, vt peccatum morale, & culpa. Adde etiam quod S. Th. in his articulis manifeste docet rationem mali in actione humana constituere rationem peccati, & culpæ, vt statim videbimus, & quamuis si lex non esset, inobedientia proprie non esset, nihilominus etiamsi nulla lex lata esset, peccatum moris, & culpa esset, nam vt ostendemus d. illa 96 non omne peccatum moris ideo peccatũ est, quia prohibitum, & vetitum sit aliqua lege, sed ante omne præceptum prohibens, & vetans est aliquod peccatum ea sola ratione quia est operatio dissentanea naturæ rationali, vt rationalis est. Qua de causa ad Rom. 2. de Gentibus, quæ nullam habuerunt notitiam legis promulgatæ dicitur, *Ipsi sibi sunt lex, ostendunt enim opus legis scriptum in cordibus suis, &c.* ac si dicat Paulus, solo iudicio rationis discernentes, quid sit malum, & quid bonum, etiamsi nesciant legem ab aliquo latam, peccãt, quia opus ipsum legis in seipsis sine lege habent, opus autem legis est cognoscere, quid sit malum, & non faciendum. Deinde longe diuersam esse mentem S. Tho. ex ijs, quæ statim dicemus, perspicuum fiet.

2 *Reijcitur.*

Rom. 2.

Vera opinio, & interpretatio doctrinæ S. Thomæ.

CAPVT II.



Ens igitur Doctoris Sãcti, & sensus, aperte colligitur ex ijs, quæ tradit in his articulis, & q. 2. de malo ar. 2. in corpore, vbi docet, hæc tria, malum, peccatum, culpam, se habere vt superius, & inferius eo ordine, quo a nobis disposita sunt: malum enim significat defectum aliquem nõ tantum in moralibus, sed etiam in naturalibus, nec tantum in operatione, sed etiam in quacunq; re: nam quęuis res dicitur mala, quę vel disconueniens est, vel cui aliquid deest ad suam integritatem, vt explicuimus 1. p. d. 23. c. 6. & eodem modo dicendum est de bono vniuersim cõsiderato, quod tam dicitur de naturali, quam de morali, & conuenit tam rebus, quam actionib. & consistit, aut in integritate, aut in ratione conuenientis vt in eadem disp. explicatum est. At uero peccatum, & rectum, aut rectitudo solum dicuntur de bono, & malo, quod reperitur in actionibus siue humanis, siue etiam naturalibus. Quare vitiosum oculum dicimus malum, non tamen peccatum. mundum vero oculum dicimus bonum, sed non dicimus rectum, eius tamen operatio, si defectum habeat, dicitur peccatum oculi, quatenus deficit a fine; si vero non habeat defectum, dicitur recta, quatenus finẽ directa via attingit. Neque obstat, quod interdum res ipsa mala, vt monstrum, dicatur peccatum naturę, quia hoc solum, ut ait S. Th. ar. 1. ad 1. fit ex eo, quod effectus denominatur nomine actionis, & ita mõstrum dicitur peccatum, quia actio naturæ, qua fuit productum, vere dicebatur peccatum naturæ. Denique culpa, & ratio laudabilis, seu virtus, & vitium dicuntur tantum in operationibus humanis, & liberis, ita ut actio humana non solum dicatur mala, quia defectum habet, sed etiã dicatur peccatum, quia cum sit actio, defectũ, & malitiã habet, & dicatur culpa, quia cum sit actio libera, malitiam, & defectum habet. Contra uero actio humana dicatur bona, quia conueniens est, recta autem quia cum sit operatio, habet hanc conuenientiam, virtus autem, seu laudabilis, quia bonitatem habet, cum sit ipsa libera, & actio humana. Et quidem rationem culpæ solum reperiri in actionibus humanis non in naturalibus, notauit Scotus quodlib. 18. art. 2. Neque obstat, quod aliquando indiscriminatim pro eodem vsurpamus peccatum, & culpam, nam sæpius usurpamus nomen generis pro specie.

3 *Quo se habeant malum, peccatum, et culpa.*

Quid dicatur malũ.

Quid peccatum.

Quid culpa.

4

Ex hac doctrina recte explicari potest sensus S. Tho. in duobus articulis, & quo pacto nihil superuacaneũ in eis quęrat. Docet igitur in ar. 1. actionem humanam ex hoc, quod est bona, vel mala, esse rectam, vel esse peccatum: hoc autẽ recte probat, quia bonitas in actione non tantum est bonitas vniuerse, sed etiam est talis bonitas, nempe rectitudo, & actio bona est actio recta: contra uero malitia in operatione non tantum est malitia, nec tantum constituit malum, sed etiam constituit peccatum, vt constat ex doctrina tradita. Recte igitur inquit Sanctus Doctor actionem humanam, hoc ipso, quod est actio mala, esse peccatũ, & hoc ipso, quod est actio bona, esse rectam. Notat autem Caietanus in hoc articulo primo non capi bonum, & malum vniuerse, sed tantum pro bono, & malo morali, & sic verum esse putat, actionem humanam, eo esse peccatum, quo est mala moraliter, & eo esse rectam, quo est bona moraliter. Verum Caietanus non videtur mentem S. Tho. assequutus. Nam si in hoc articulo primo vsurparet bonum, & malum moraliter, frustra quæreret, an actio hoc ipso, quod est bona, nempe moraliter, esset recta, & hoc ipso, quod esset mala, nempe moraliter, esset peccatum. Tum etiam, quia, vt constat ex ijs, quæ præmisimus, rectum latius patet, quam virtus, & bonũ morale,

explicatur sensus S. Tho.

Caiet.

rale, peccatum etiam latius patet, quam culpa, & malũ morale; siquidem, teste eodem S. Tho. peccatum, & rectum dicuntur de actione etiam naturali: capit igitur S. Tho. hic bonum, & malum vniuerse. Et cum ait, actionem humanam, hoc ipso, quod est actio bona esse rectam, & hoc ipso, quod est actio mala esse peccatum, optime docet, nec ex superiori ratione colligit inferiorem, sed ex definitione tradita per genus, & differentiam, aut quasi differentiam colligit definitum, nam bonitas non in quocunque subiecto, sed in actione facit rectum: malitia similiter in actione facit peccatum siue moris, siue naturæ, vt supra diximus. Veluti siquis diceret, nasus hoc ipso quod est simus, & curuitas hoc ipso, quod est in naso, est simitas: nam cum sint aliæ curuitates, sola illa quę est in naso est simitas. Sic etiam cum multæ alię sint malitiæ sola illa est peccatum, quæ est in actione siue morali, siue naturali, & cum multæ sint bonitates, illa sola est rectitudo, quæ est in actione siue morali, siue naturali secundum communem rationem actionis. Deinde obserua, cum S. Tho. quærat in titulo, *Vtrum actus humanus inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, & peccati*, non respondisse in corpore articuli per particulam *inquantum* sed per particulam *ex eo*, nam particula *inquantum*, aut est nota specificationis, nempe cum designat partem aliquam secundum quam aliquid alicui conuenit, ut cum dicimus Æthiops inquantum habet dentes, est albus, hoc est, albedo ei conuenit non secundum se totum, sed secundum aliquam sui partem: vel est nota perseitatis, qua denotamus per se conuenire alicui subiecto aliquod prædicatum, vt cum dicimus, homo inquantũ homo est animal, aut est rationalis, hoc est, homini per se conuenit ratio animalis, & rationalis, tamen particula *Inquantum* non denotat identitatem rationis formalis subiecti, & prædicati, quam tamen denotat particula *eo*, vel *ex eo*. Quare licet dicamus, homo inquantum homo est animal, non tamen dicimus, eo est homo, quo est animal. Titulo ergo huius articuli non respondet per particulam *Inquantum*, hoc modo; actus humanus inquantum bonus, aut malus habet rationem recti, aut peccati; hoc enim modo solum denotaret rationem recti, aut peccati per se conuenire actioni bonæ, & malæ, quod non satis uidebatur, sed respondet multo melius actionem humanam ex hoc, quod est bona, vel mala, esse rectam, aut peccatum, veluti si diceret, Petrus quo est animal rationale eo est homo: quod multo melius dicitur, quã si diceretur, Petrus inquantum animal rationale est homo, quamuis, & hoc non inepte dici possit. De his autem particulis, & vsu earũ ex mente Aristo. dixi supra disp. 73. cap. 9. & 1. p. q. 39. artic. 6. & dicam 3. p. q. 16. art. 10.

Obseruandum.

6

Sententia recentiorũ.

Verum recentiores quidam Thomistæ dixerunt particulam *inquantum*, in hoc articulo primo non capi reduplicatiue, sed specificatiue. Dicunt autẽ sumi reduplicatiue hanc particulam, quando denotat propriam rationem formalem subiecti esse prædicatum: & quia prædicatum superius, vt animal non est propria ratio inferioris, nempe hominis, ideo affirmant non posse dici reduplicatiue, *Homo inquantum homo est animal*: & eodem modo in hoc articulo non posse sumi reduplicatiue particulam illam *Inquantum*, quia malum, & bonum respectu actionis comparantur, ut ratio superior, & ita non possunt de illa reduplicatiue prædicari. Sed dicunt, particulam *Inquantum*, in articulo primo poni specificatiue in hoc sensu, Actus humanus, qui est bonus, vel malus, est rectus, vel peccatum. Falluntur tamen aperte, quia cum particula *Inquantum* sumitur reduplicatiue, solum est nota perseitatis; dicitur autem vulgo reduplicatiue, quia replicat subiectum, & illud repetit in propositione: ut cum dicimus, *Homo, inquantum homo est animal*; sensus autem tunc solum est, prædicatum conuenire per se subiecto: cumque prædicatũ superius essentiale per se conueniat inferiori, ut animal homini, sumpta particula reduplicatiue, uera est propositio. Cum autem est nota specificationis, non

Inquantũ reduplicatiue sumptũ est nota perseitatis.

7

debet facere sensum illum, quem prædicti Theologi contendunt: sic enim recte diceretur, homo inquantũ animal est albus, esset enim sensus, homo qui est animal est albus: quis autem concedat prædictam propositionem? Sed particula *Inquantum* tunc est nota specificationis, aut determinationis, cum ponitur ad signandam partem aliquam, uel rationem subiecti, per quam prædicatum conueniat subiecto, tunc autem non potest esse simul nota determinationis significans prædicatum conuenire subiecto secundum illam partem, & nota per se significans prædicatum conuenire per se tali subiecto secundum illam partem, etiamsi alias per se illa conueniat, ut 3. p. loco citato vberius ostendam. In hoc autem articulo non sumitur particula *Inquantum* reduplicatiue, quia non replicat totum subiectum; neque enim quæritur *An actus humanus inquantum actus humanus, sed inquantum bonus sit rectus*. Ergo nota illa in titulo articuli potius est nota determinationis. Deinde sensum illum specificationis, quem prædicti Theologi adhibent, friuolum esse quis non videat? Postremo, vt iam admonui, cum S. Thomas respondet quæstioni propositæ, non vtitur particula *inquantum*, sed particula *Ex eo* vel *ex hoc*, quæ denotat, prædicatum multo magis quam per se subiecto conuenire, vt diximus, & hæc de sensu primæ particulę.

8 Ex prædicta vero doctrina recte etiã sequitur, quid velit S. Doctor in 2. articulo dicit igitur, bonum, & malum in actione humana, & libera constituere rationem laudabilis, & culpæ. Cumque in titulo vtatur particula *inquantum*, sicut in precedenti, & quærat, *Vtrum actus humanus inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem laudabilis, vel culpabilis*, in corpore respondens huic quæstioni propositæ, non vtitur tali particula, sed respondet, bonum, & malum in actione humana, & libera constituere rationem laudabilis, & culpabilis, & posset respondere sicut in præcedenti, ex eo quod actio humana sit bona, aut mala, esse laudabilem, aut culpabilem; quia malitia in actione humana non tantum constituit peccatum, sed etiam culpam, & bonitas in actione humana non tantum constituit rectum, sed etiam laudabile. Nomine vero laudabilis non intelligas dignum laude, hæc enim est ratio meriti, de qua in primis duobus articulis non disputat San. Thomas, sed in 3. & 4. sed intellige studiosum, & iuxta hanc doctrinam explicari debet id, quod ait Scotus quodlibeto 18 articulo secundo. vt verum sit: inquit enim, imputabilitatem esse a libertate uoluntatis, sicut a propria causa, malitiam autem per ordinem ad rationem; quo etiam fere modo loquitur S. Thomas in conclusione articuli 3. huius quæstionis.

Nomine laudabilis quid intelligatur a S. Tho.

Scotus.

Sic autem intelligendum est, ut actio quatenus est a voluntate libera, non habeat formalem rationem culpę, sic enim inde haberet etiam formalem rationem mali, & peccati, malitia enim in actione humana constituit culpam; sed ita, ut ex uoluntate habeat rationem liberi, qua constituitur capax culpę, & virtutis; ex ordine uero ad rationem habeat malitiam, quæ in operatione constituit peccatum, in operatione uero humana constituit culpam: hęc est mens S. Thomæ ex ipsiusmet doctrina sincere explicata, quam ex parte attigit Conradus.

Conradus.



Oppositio

Oppositio quædam contra prædicta.

CAPVT III.

6 Obiectio. Conradi. Contra prædicta tamē obijcit Conradus hoc modo: cum titulus quæstionis huius sit de ijs, quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis, & malitiç, oportebat ostendere, quomodo ratio peccati, & rectitudinis, culpabilis, & studiosi consequatur rationem malitiæ: at S. Tho. id non ostendit, quin potius docet, idem omnino hæc esse in actione humana: quod si aliqua esset consequutio vnius ex alio inter prædicta, potius uideretur sequi, actionem esse bonam ex eo, quod sit recta: rectum enim est, quod est adæquatum regulæ: bonitas autem consistit in hac adæquatione cum regula. Re-

Sol. Conra. spondet Conradus non esse incommodum eandem rē seipsam sequi diuersa ratione, non consequutione effectus a causa, sed illationis, seu consequentiæ; dicit ergo reipsa bonitatem idem esse cum rectitudine, malitiam uero cum peccato; diuersam tamen habere rationem. Quare, si loquamur de cōsequutione illationis, rectitudo oritur ex bonitate, & peccatum ex malitia tanquā ex subiecto. hæc tamen non est realis consequutio: malum enim est quasi fundamentum peccati nostro modo concipiendi, bonitas autem est fundamentum rectitudinis. Addit deinde idem Conradus, inter hæc etiam esse consequutionem effectus a causa, & hoc modo bonitatem oriri ex rectitudine, & malitiam ex peccato.

Nō placet. Cæterum hoc responsum mihi non probatur. Primo quia Conradus sibi manifeste aduersatur: supponit enim idem esse realiter bonitatem, & rectitudinē, malitiam, & peccatum, ergo vnum ex alio oriri non potest consequutione effectus a causa, sed inter ea tantum poterit esse consequutio illationis. Secundo, quia bonitas non oritur a rectitudine sicut a causa, sed potius est ipsa rectitudo, quatenus est in actione. Tertio ex titulo quæstionis potius deberet colligere Conradus rectitudinem oriri ex bonitate, & peccatum ex malitia: titulus enim est, *De ijs, quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis, & malitiæ*. Quarto denique ex ijs, quæ hactenus a nobis dicta sunt in explicationem mentis S. Tho. manifeste impugnari potest prædictum responsum Conradi.

10 Vera solu. Quare respondeo obiectioni propositæ, ea, quæ S. Tho. tractat in tota quæst. optime conuenire cum titulo ipsius, omnia enim consequuntur rationem bonitatis & malitiæ in actionibus humanis, quamuis non eodem genere consecutionis, quædam enim solum consequutione illationis consequuntur, nempe quę tractat in duobus primis art. quędam vero consequutione etiam veluti reali effectus a causa eo modo, quo passio oritur ex essentia rei, nempe ea, de quibus tractat in art. 3. & 4. nam ratio meriti veluti passio consequitur bonitatem, & malitiam actionis humanę, quatenus in actione humana non tantum habet rationem peccati, & recti, sed etiam culpæ, & studiositatis: rationem autem culpæ, aut studiositatis consequitur ratio meriti, vt propria passio, quamuis non consequatur rationem peccati, & recti in vniuersum, quia in sola actione humana reperitur ratio meriti: ratio autem meriti consistit in dignitate præmij, aut laudis, & hoc vocatur a Scholasticis simpliciter meritum, aut in dignitate vituperij, aut supplicij; & hoc dici solet ab eisdem demeritum. Quæ quidem dignitas non est formaliter ipsa malitia, sed aliquid quasi consequens malitiam, & de hac

Notandū. differendum est in duobus art. sequentibus. Postremo circa verba illa S. Tho. quę sunt in calce secundi articuli, *In quibus*, s. actibus humanis, *idem est malum, peccatum, & culpa*, notandum est hęc tria ibi numerata esse idem secundum rem in actione humana, differre tamē secundum rationem superioris, & inferioris, sicut ratio uiuentis, ratio animalis, & ratio hominis in Petro, cum tamen hæc tria differre possint reipsa in diuersis, vt ratio uiuentis in plantis, & ratio animalis in brutis, & ratio hominis in Petro. Sic etiam ratio mali in re, quę non est actio, reipsa differt a ratione peccati, quæ est malum in actione, & ratio peccati in actione naturali a ratione culpæ, quę est malum in actione humana, & idem dicendum est de ratione boni, recti, & studiosi.

ARTICVLVS III.

Vtrum actus humanus inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem meriti, vel demeriti.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod actus humanus non habeat rationem meriti, & demeriti propter suam bonitatem, vel malitiam, meritum enim, & demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solum habet in his, quæ ad alterū sunt. Sed non omnes actus humani boni, vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum: ergo non omnis actus humanus, bonus, vel malus, habet rationem meriti, vel demeriti. 2. d. 40. q. 5. & 4. d. 19. q. 1. ar. 1. q. 1. ad prim. & ma. q. 2. a. 2. ad 3.

Præterea, Nullus meretur pœnam, vel præmiū ex hoc quod disponit, vt vult, de eo cuius est dominus: sicut si homo destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum, ergo ex hoc, quod bene vel male disponit de suo actu, non meretur pœnam vel præmium.

Præterea, Ex hoc, quod aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur, vt ei bene fiat ab alio: & eadem ratio est de malis, sed ipse actus bonus est quoddam malum ipsius, non ergo ex hoc quod homo facit malum actum vel bonum, meretur, vel demeretur.

Sed contra est, quod dicitur Isa. 3. Dicite iusto, quoniam bene, quoniam fructum adinuentionum suarum comedet: væ impio in malum, retributio enim manuum eius fiet ei.

Respondeo dicendum, quod meritū, & demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundum iustitiam: retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo, quod agit in profectum, vel nocumentum alterius. Est autem considerandum, quod vnusquisque in aliqua societate viuens est aliquomodo pars, & membrum totius societatis: quicunque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui lędit manum, per consequens lędit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Vno modo secundum quod debetur ei retributio a singulari persona, quā iuuat vel offendit: alio modo secundum quod debetur ei retributio a toto collegio.

Quando

Quando uerò aliquis ordinat actum suum directe in bonum, uel malum totius collegij, debetur ei retributio primo quidem, & principaliter a toto collegio, secundario uero ab omnib. collegij partibus: cum uero aliquis agit, quod in bonum proprium, uel malum uergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc uergit in commune, secundum quod ipse est pars collegij: licet non debeatur ei retributio in quantum est bonum, uel malum singularis personæ, quæ est eadem agenti, nisi forte a seipso secundum quandam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum. Sic igitur patet, quod actus bonus, uel malus habet rationem laudabilis, uel culpabilis, secundum quod est in potestate uoluntatis, rationem uerò rectitudinis, & peccati secundum ordinem ad finem, rationem uerò meriti, & demeriti secundum retributionem iustitiæ ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque actus hominis boni, uel mali, etsi non ordinantur ad bonum, uel malum alterius singularis personæ, tamen ordinantur ad bonum, uel ad malum alterius, quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum, quod homo qui habet dominium sui actus, ipse etiam in quantum est alterius, scilicet communitatis, cuius est pars, meretur aliquid, uel demeretur, inquantum actus suos bene, uel male disponit: sicut etiam si alia sua, de quibus communitati seruire debet, uel bene, uel male dispensat.

In corp. ar.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum bonum, uel malum, quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est.

Notationes circa Articulum.

Conclusio.

CONclusio est. *Actio bona, uel mala habet rationem laudabilis, vel culpabilis secundum quod est in potestate voluntatis: rationem autem rectitudinis, & peccati secundum ordinem ad finem; rationem verò meriti, & demeriti, secundum retributionem iustitiæ.*

11 Prima notatio.

Circa hanc verò conclusionem primo notandũ est, eodem modo intelligendum esse, ꝙ ait S. Th. actionem humanam habere rationem laudabilis, vel culpæ, secundum quod est in potestate voluntatis, rationem vero rectitudinis, aut peccati per ordinem ad finem, sicut superiori disp. c. 2. explicuimus similem quandam doctrinã Scoti, vt sensus sit, rationem peccati in vniuersum conuenire actioni non considerata libertate ex eo solum, ꝙ deficit a fine; rationem verò laudabilis, hoc est, studiosę, vel rationem culpæ non habere ex solo ordine ad finem, sed addita etiam libertate: nam ordo conuenientis cum fine in actione libera est studiositas, vel laudabilitas, ordo autem recedẽtis a fine in actione libera cõstituit culpam. Nomine aũt laudabilis, aut laudabilitatis non intelligit (vt supra notaui) S. Tho. rationem meriti, sed ratione studiosi operis, laudabile enim vt quid prius, & distinctũ ponitur a S. Tho. a rõne meriti, de qua tertio loco agit, ratio aũt meriti consistit in ordine ad retributionem, quam nec rectitudo, nec studiositas nec peccatum, nec culpa formaliter respiciunt.

Secundo notandum est, cum S. Tho. quærat in titulo per particulam *inquantum*, vtrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem meriti, vel demeriti, non respondere per eandem particulam *inquantum* affirmatiue, nec respondere eo modo, quo in superiori art. nempè actionem humanam eo esse meritoriam, vel demeritoriam, quo est bona, vel mala: sed dixisse actionem humanam habere rõnem meriti, aut demeriti secundum retributionem iustitię. Verum hoc modo respondendi planè indicauit rõnem meriti, aut de meriti in actione humana oriri ex ratione studiositatis, aut culpę, sicut passio oriri solet ex essentia: nam ex eo ꝙ actio sit studiosa, nascitur, vt mereatur laudem, ex eo verò ꝙ sit culpa, vt mereatur supplicium. Quare non poterat respondere S. Tho. sicut in superioribus art. per particulam *eo* hoc modo, *actio humana eo est meritoria, quo est bona,* quia non minus hoc falsum esset, quã si diceret qui homo eo est risibilis, quo est rationalis: rectè tñ respondere poterat, actus humanus inquantum bonus, & malus est meritorius laudis, aut supplicij: tunc autem particula *inquantum* esset nota specificationis, & denotaret rationem meriti conuenire actui prout bono, vel malo, sicut siquis diceret, homo inquãtum rationalis, est risibilis, non enim hic modus loquẽdi significat esse eandem rationem vtriusque, sed tantũ denotat, illud prędicatum conuenire subiecto, quia hẽt talem rationẽ, qui sensus verissimus est. At verò S. Th. respondet, sicut vidimus in conclusione, per particulã *secundum* hoc modo, *actio humana habet rationem meriti secundum retributionem iustitiæ*, & particula *secundum* videtur significare idẽ, ꝙ particula *eo*, vt sit sensus, actio humana eo est meritoria, quo respicit retributionẽ ex iustitia, hoc autem modo verus est sensus per particulam *eo*: cęterum vt respondeat quæstioni propositæ in titulo, vtrum actus humanus inquantum bonus, vel malus sit meritorius, vel demeritorius, non satis est hoc modo respondere: atq; ita S. Tho. alio ẽt modo respondet, quamuis non expresse, nempè actum humanum secundum quod est in potestate voluntatis, esse laudabilem, & studiosum, & culpabilem, & consequenter habere per ordinem ad retributionem esse meritorium: tunc autem particula *secundum quod* est nota specificationis, vt ex dictis manifeste constat.

12 Tertio notandum ad rõnem meriti necessariã esse retributionẽ iustitiæ ex mente S. Thom.

Tertiò notandum est, ex sententia S. Tho. in hoc artic. 3. necessariam esse ad rationem meriti retributionẽ iustitiæ. Quam sententiam sequutus est etiam infra q. 114. art. 1. cum sentiat Dei erga nos non esse vllum debitum iustitiæ, nec esse posse, vt etiam ipse tradidit 1. p. q. 21. art. 1. & nos latè ibidem explicuimus disp. 85. & 86. docet nostri erga Deum non esse meritum simpliciter: verum in ea quęst. 114. ostendemus, de ratione meriti non esse debitum iustitiæ, sed sufficere debitum gratitudinis, & condignitatis, & hanc esse Patrum sententia; ac proinde nostri erga Deum esse meritum simpliciter.

ARTICVLVS IV.

Vtrm actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

Et Heb. 6. lect. 3. artic. 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod actus hominis bonus uel malus, non habeat trationem meriti, uel demeriti per cõparationem ad Deum: quia ut dictum est, meritum & demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus uel danni ad alterum illati: sed bonus actus hominis uel malus non cedit in aliquem profectum uel damnum ipsius Dei: dicitur enim Iob. 35. Si peccaueris, quid ei nocebis? porro si iuste egeris, quid donabuis ei? ergo actus hominis bonus uel malus non habet rationem meriti, uel demeriti apud Deum.

Præterea, Instrumentum nihil meretur, vel demeretur apud eum, qui vtitur instrumento: quia tota actio instrumenti est vtentis ipso, sed homo in agendo est instrumentum diuinæ virtutis principaliter ipsum mouentis: vnde dicitur Isa. 10. Nunquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea, aut exaltabitur serra contra eum, a quo trahitur? vbi manifeste hominem agentem comparat instrumento: ergo homo bene agendo, vel male nõ meretur, vel demeretur apud Deum.

Præterea, actus humanus habet rationem meriti, vel demeriti inquantum ordinatur ad alterũ: sed non omnia actus humanus ordinatur ad Deũ, ergo non omnes actus boni, vel mali habent rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

Sed contra est quod dicitur Eccl. vlt. Cuncta, quæ sunt, adducet Deus in iudicium siue bonum, siue malum: sed iudicium importat retributionem, respectu cuius meritum, uel demeritum dicitur ergo omnis actus hominis bonus, vel malus habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

art. 3. Respondeo dicendum, quòd sicut dictũ est, actus alicuius hominis habet rationem meriti, uel demeriti secundum quod ordinatur ad alterum, vel ratione eius, vel ratione communis: vtroq; autẽ modo actus nostri boni, vel mali habent rationem meriti, uel demeriti apud Deum, ratione quidem ipsius, inquantum est vltimus hominis finis: est autem dubium, ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est. Vnde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non seruat honorem Dei, qui vltimo fini debetur. Ex parte uerò totius communitatis uniuersi quia in qualibet communicatione ille, qui regit communitatẽ, præcipuè habet curam boni communis: vnde ad eum pertinet retribuere pro his, quæ bene, uel male fiunt in communitate. Est autẽ Deus gubernator, & rector totius uniuersi, sicut in primo habitum est, & specialiter rationalium creaturarum: unde manifestum est, quod actus humani habent rationem meriti, uel demeriti per comparationem ad ipsum, alioquin sequeretur, quòd Deus non haberet curam de actibus humanis.

q.19.ar 10

q.103.artic.6.

Ad primum ergo dicendum, quod per actũ hominis Deo secundum se nihil potest accrescere, uel deperire: sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, uel ei exhibet, cum seruat, uel non seruat ordinem, quem Deus instituit.

q.10.ar.4 Ad secundum dicendum, quòd homo sic mouetur a Deo ut instrumentum, quòd tamen non excludit quin moueat seipsum per liberum arbitrium ut ex supra dictis patet, & ideo per suum actum meretur, uel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum, quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, & secundum omnia sua, & ideo non oportet, quod quilibet actus eius sit meritorius, uel de meritorius per ordinem ad communitatem politicam, sed totum quod homo est, & quod potest, & habet, ordinandũ est ad Deum: & ideo omnis actus hominis bonus, uel malus habet rationem meriti, uel de meriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

Notationes circa Articulum.

Conclusio CONclusio est, *Actio humana habet rationem meriti, vel demeriti per comparationem ad Deum.*

Notanda. Circa hunc articulum, & explicationem litteræ nihil aliud notandum est præter ea, quæ circa præcedentem diximus, eadẽ enim ratio videtur vtriusque. Quomodo aũt actio humana non solum mereatur a republica, sed etiam a Deo, rectè probat S. Doct. quale verò sit meritum nostri apud Deum, & quæ ad ipsum requirantur, explicabitur ex professo infra q. 114. per totum. Nunc satis sit adnotare meritum nostrum apud Deum laudis, aut supplicij nõ ideo esse, quia sit in aliquam ipsius Dei vtilitatem, aut detrimentum, sicut est in vtilitatem reipublicæ, aut detrimentum; sed quia, aut obsequimur voluntati ipsius, aut ei non obedimus, ex hoc enim digni reddimur, aut laude, aut supplicio apud ipsum Deum, de quo latius loco allegato dicendum est.

Obiectio. Cęterum, contra ea, quæ hactenus in hac quæstione dicta sunt, obijciet aliquis, ex dictis sequi, rationẽ culpę, & imputabilitatis potius conuenire actioni voluntatis, quam actioni exteriori, tametsi ratio mali, & peccati ex obiecto, & circunstantijs primarie conueniat actioni exteriori. Nam ratio culpæ constituitur veluti per vltimam differentiam, qua contrahitur ratio mali, & peccati ad rationem culpæ per libertatem in operatione: hęc aũt primarie cõuenit actioni interiori, ergo & ipsa ratio culpæ, quæ per illam constituitur. Respõdeo, rationem libertatis primarie cõuenire actioni interiori voluntatis, vt plane concessimus disp. 73 c. 9. ob id tamen non sequi id, quod argumentum contendit, quia ratio liberi, aut libertatis in operatione non est differentia per se directe, qua contrahitur ratio mali, & peccati ad rationem culpæ; sed libertas solum est fundamentum quoddam, quo actio hominis redditur idoneum subiectum, vt malitia in illa habeat rationẽ culpæ, & ita non est differentia in recto, sed ponitur, vt differentia in obliquo, & vt logici dicunt, tanquam additamentum, veluti differentia simitatis dicitur nasus non in recto, & directe, sed tanquam additamentũ in obliquo: ordo autem ad tale subiectum est proprie, & directè differẽtia, vt autem actio humana sit idoneũ subiectum culpæ per ordinem ad quod sumatur proprie differẽtia culpæ, satis est habere libertatem secundarie, vt in illo c. 9. iam a nobis notatum est.

Solutio.

De passionibus, & affectibus animæ:

Passio animæ quid sit. DE passionibus animæ disputat S. Tho. copiose a quæstione 22. vsque ad quæstionem 48. tum in genere, tum etiam speciatim. Est aũt passio animę idẽ, quod operatio appetentis facultatis, nimirum affectus & quamuis affectus appetitus sensitiui passio dicatur, eo quod coniunctam habeat aliquam corporis immutationem, & passionem, ut dicemus 3. p. q. 15. art. 4. vbi aliqua etiam de affectibus, qui dicuntur passiones, trademus, tamen cum singulis affectibus appetitus sensitiui respõdeant affectus spirituales in appetitu intellectiuo, qui seruata proportione eodem modo ferãtur in obiectum suum, aut per modum prosequutionis, & cõplacentiæ, aut per modum displicẽtiæ, & fugę; hic tractatus de passionibus eatenus pręcipuè ad Theologũ, & Philosophum moralem spectat, quatenus ostendit naturam, & proprietatem singulorum affectuum, quã quidem cognoscere plurimũ refert. Verum quia varijs in locis, numerum, & naturã singulorum affectuum ex

professo

De passionibus curs sermonem non instituimus.

professo demonstraui; ideo nunc nihil de passionibus agere decreui. De numero, & natura singulorum disserui 1.p.disp.84.de natura delectationis, tristitiæ, & amoris, & quo differant egi etiam in hac 1.2. disp. 14. tum etiam de amore amicitiæ, & cócupiscétię, & qua ratione distinguantur, demũ de odio abominationis, & inimicitiæ satis, superq; a nobis dictũ est in hac eadẽ 1.2.disp.31.c.3.reliqua aũt, quæ ad effectus cuiusq; passionis, & affectionis pertinent, rectè traduntur a S. Tho.in prædictis quęstionibus: ea verò quæ sępius nobis in disputationem venire possunt, & quæ ad multa alia intelligenda conducunt locis citatis a nobis explicata sunt. Quo aũt differant intentio, electio, & cęteri actus voluntatis ab ijs affectionibus, ostendimus disp. 40.c.2.iam igitur de habitibus differamus.

De Habitibus:

HActenus tractauit S. Tho. de actionibus, & affectionibus humanis, variasque naturas, & proprietates eorum explicauit, iam verò de principijs intrinsecis ipsorum in vniuersum disputare incipit, nẽpè de habitibus, & virtutibus. Ea autem omnia, quę ipse a q.49.vsque ad 54. pertractat, quibusdam disputationibus ordine suo complectemur, eo quod ea, quę ipse in textu docet, facile intelligi possint, ita vt commentario non indigeant.

De essentia, & subiecto habitus.

DISPVT. LXXVIII.

Vera definitio habitus.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*



NE incerta huc, atque illuc nostra vagetur disputatio, operæprecium fore existimaui, definitionem habitus statim initio præmittere; Doctores enim, qui de hac re disputant, non satis explicant, quid sit habitus, qui ponitur a Logicis, & Philosophis quędam species qualitatis. Omissis aũt alijs modis, quibus dicitur habitus, hic solum a nobis differendum est de habitu, quatenus est species quædam qualitatis, imò & nõ de omni genere habitus, qđ est species qualitatis, sede eo tantum quo facultates aiæ disponuntur. Quod verò attinet ad significatum huius, hominis græce *exis*, latine *habitus*, relictis multis alijs quæ Theologi, & Philosophi sine vtilitate aliqua ad fastidiũ inculcant, duobus modis vsurpatur, vt docet Arist.5.Meta.c.20. Priori quidem modo dicitur tanquam quidam habentis, & habiti actus, & vt quędã actio, aut motus, nã sicut cum hoc efficit, illud aũt fit, est media effectio, ita etiã inter eũ, qui hẽt, & rem, quã habet, est veluti medius actus, qui græce dicitur *exis*, latine *habitus*, ac si liceret dicere *habitio*, habitus verò hoc modo, est actus medius, siue re ipsa intercedat, siue sola denominatione tanquam actus medius significetur: de hoc .n. non curamus. Porrò multa sunt, quæ dicimur habere, inter quę, & nos est actus ille medius habendi: ea tñ hic recensere nihil omnino refert. Multa ex illis enumerat Arist.in prædicamẽtis capite de modis habere, & 5.Metaph.c.23.& plura alia quisque recensere posset, id tamen inutile omnino iudicaui. Neq; verò oportet præter hunc actum mediũ inter habentem, & rem habitam excogitare alium actũ veluti medium, inter rem habitam, & habẽtem quo res habita dicatur veluti informare habentem, & habens dicatur veluti informatus re habita, aut certe si hic medius actus excogitari hoc modo potest, saltem nomine habitus non debet significari, neque talis significationis meminit Arist.loco allegato, aut vsquam alibi. Posteriori modo *exis*, seu *habitus* dicitur dispositio, secundum quam bene, vel male disponitur dispositum, aut secundum se, aut ad aliud: quæ sanè definitio, si rectè explicetur, vniuersim comprehendit omnem habitum, qui est species qualitatis, siue sit principium operationis, siue non, siue sit vsu acquisitus, siue a solo Deo suaptè natura infusus. Cum enim aliqui definiunt, habitũ esse qualitatem, quæ confert potentiæ operanti facilitatem, & promptitudinem, non explicant naturam primæ speciei qualitatis vniuerse: sunt enim habitus infusi, qui non præstant facilitatem, & promptitudinem ad operandum, vt infra dicemus: sunt etiam alij, qui disponunt dispositum secundum se, vt sanitas; neque enim extensione sola vocis sanitas vocatur habitus, eo quod, vt aliqui falso existimant, quemadmodum habitus, qui tribuunt potentiæ promptitudinem ad operandum bene, aut malè disponunt ad operationem, ita etiam sanitas bene disponit ad esse rei, sicut ægritudo male disponit: sed vterque modus habitus æque pertinet ad primam speciem qualitatis, ideoque in definitione habitus dixit Arist. *Aut secundum se, aut ad aliud*, vt denotaret habitum disponentem ad esse, & habitũ disponentem ad operandum. Atque in prima specie qualitatis in prædicamentis cap.de quali, & qualitate æque constituit Arist.vtrosq; habitus, & dispositiones. Eodem modo vniuersalis non est definitio habitus, quam tradit Gab.in 3. d.23 q.1.artic.1. notatione 4.in hũc modum. *Habitus acquisitus est qualitas absoluta difficulter mobilis, ex actu, vel actibus potentiæ vitalis genita, ad similium actuum productionem inclinatiua.* Neque verò Gabr.contendit ibi definire omnem modum, & genus habitus, sed solum habitum acquisitum operatiuũ. Denique multo minus placet definitio habitus, quam alij colligunt ex Arist.7. Phys.c.3. tex.17. in hunc modum, *Habitus est dispositio perfecti ad optimum*, tum quia hæc non traditur ab Arist. vt definitio habitus, sed de robore, & pulchritudine, quæ duo in exemplum adduxerat eorum, quę sunt ad aliquid, & ad quę non est motus, dixit esse dispositiones eius, quod præstantissimũ est, ad id, quod est optimum: vocat autem præstantissimũ, quod conseruat, & rectè disponit ipsam naturam, ac proinde, ipsam naturam appellat id, quod est optimũ. Demũ definitio quam tradit Arist.2. Ethic.c.5. in hũc modum. *Habitus sunt, quibus bene, vel male nos ad affectus ipsos habemus*, non complectitur omnes habitus, sed tantum habitus animæ, de quibus solum proposuit in eo capite se acturum, vt inuestigaret naturam virtutum, quæ sunt in anima. Verum cum in eo c. ipse distinguat potentiam, quæ est secunda species qualitatis, ab habitu, ex prædicta definitione facile explicabimus naturam habitus, & quo differat a potentia, quæ est qualitas secundæ speciei.

Habitum duobus modis vsurpari.
Prior acceptio habitus.
2 *An sit medius actus inter eum, qui habet, & rẽ quã habet.*
3 *Diffinitio habitus tradita ab aliquib. reijcitur.*
Diffinitio quã de habitib. adducit Gab. non placet.
4 *Alia diffinitiones nõ probãtur.*
Arist.

Perfecta igitur habitus definitio est, quã ex Arist. 5. Metaph.c. illo 20. superius adduximus, quocirca eam exacte exponere oportet. Primum aũt, quia dispositio ponitur in ea tanq̃ genus, quę græce dicitur *diáthesis*, explicemus, quid sit dispositio. Est autem dispositio, prout ob Arist. definitur in eodẽ 5. Metaph.c.19. ordo partes habentis, aut secundum locum, aut secundũ potentiam, aut secundũ speciem. Cũ igitur habitus sit dispositio, nã in eius definitione pro genere ponitur dispositio; videtur sequi, habitũ & habere partes aliquas, & ordinem earum esse habitũ, quod sanè difficile visũ est Philosophis nostris ad explicandum. Nam quę sint partes

Perfecta habitus definitio. Arist.
5 *Dispositio quid. Arist.*

partes singulorum habituum, præsertim eorum, qui insunt potentijs ad operandum, nõ satis exploratum est. Verum, quia in explicatione huius difficultatis multa dicenda sunt, sequente capite prædicta definitio habitus exponenda est, ibique explicandum, quo pacto differant prima, & secunda species qualitatis.

Habitum esse simplicem qualitatem.

CAPVT II.



T naturam, & diffinitionem habitus quam hactenus ex Arist. tradidimus, exacte intelligamus, operæpretium erit prius ostendere habitum esse simplicem vnam qualitatẽ; nam Schola Nominalium occasione capta ex definitione, quam præmisimus, expresse docuit habitum esse non vnam qualitatẽ secundum rationem, sed ordine tantum vnam; tametsi cum agunt de vnitate scientiæ, dicunt, hanc qualitatem, quæ ordine tantum vna est, esse dicendam vnam scientiã vt vidimus 1. p. d. 7. c. 2. ita docuerunt Marsil. in prologo sententiarum q. 2. art. 4. Ocam q. 3. principali quęstiuncula annexa quę est 8. in ordine, si conferatur cum solutionibus argumentorum, Greg. q. 3. pręsertim ar. 3. qui pro hac sententia refert Aureolum. Hęc verò sñia confirmari potest primũ ex prædicta definitione Arist. nam cum habitus sit dispositio, secundum quam bene, vel male disponitur dispositum, aut secundum se, aut aliud, vt constat ex Arist. 5. Metaph. c. 20. & dispositio sit ordo habentis partes, vt tradit idem Arist. eodẽ lib. c. 19. efficitur habitum etiam habere partes, & esse ordinem habentis partes, ac proinde non esse simplicẽ vnã qualitatem, sed ordinem plurium qualitatum in aliqua mensura, & temperamento consistentium: neq; enim satis esse videtur concedere habitui partes in vnũ continuatas, aut secundum intensionem, aut secundũ extensionem, alioquin quęuis qualitas hoc modo habens partes, diceretur habitus, eo φ in ea esset ordo habẽtis partes. Deinde eadem opinio probatur, quia vna scientia, & facultas versatur circa varias conclusiones, ita vt aliquis habeat scientiam circa priores, non aũt circa posteriores: si autem sciẽtia esset simplex qualitas, hoc ipso, φ quis haberet scientiam circa priorem conclusionem, haberet etiam circa posteriores, φ tamen non cõtingit, ergo habitus non est vna simplex qualitas; sed ordine vna, quatenus ex pluribus qualitatib. circa plures cõclusiones resultat ordo quidam habentis partes, vt ita vera sit definitio Arist. in vniuersum. Postremo idem colligi videtur ex varijs locis S. Tho. pro opposita senten. allegatis a Caiet. in hac 1. 2. q. 54. art. 4. vbi docere videtur, habitũ intellectus esse plures species ordinatas. Primus locus est apud Doctorem sanctum in hac 1. 2. q. 52. art. 2. vbi docet, habitum augeri per additamentum: Ex quo talis ratio deduci potest; Habitus, augetur per additamentum, atqui nihil ei potest addi, nisi noua species, ergo habitus est ordo plurium specierum. Secundus locus est q. 65. art. 1. ad 1. vbi docet geometram modico studio acquirere scientiam conclusionis, quam antea non nouerat: ergo sentire videtur nouam scientiam, & distinctam qualitatem a præexistente acquiri a geometra modico illo studio. Tertius locus est. q. 67. art. 2. vbi inquit species intellibiles in scientia se habere, vt formale, phantasmata aũt, vt materiale, ex quo asserere videtur ipsam scientiam formaliter consistere in speciebus intelligibilibus. Quartus locus est 3. p. q. 12. art. 2. vbi dicit scientiam augeri per nouam generationem specierum intelligibiliũ, & hoc augmentum vocat secundum essentiam habitus. Quintus locus est q. 24 de ver. art. 4. ad 8. vbi docet habitum fieri ex ordinatione aliqua specierũ intelligibiliũ. Idẽ sentire videtur q. 10. de veritate ar. 2. & 3. d. 14. ar. 3. q. 4. in qua etiam sententia fuit Soncin. 5. Metaph. q. 9.

Prima sententia nominaliũ.

Probatur primũ testimonio Arist.

6 *Deinde probatur ratione.*

Postremo confirmat varijs testimonijs S. Thomæ.

7 *Secunda, & vera sententia.*

Ego verò existimo habitum, prout ab Arist. definitur c. illo 20. lib. 5. Metaph. & esse ordinem plurium qualitatum, aut rerum, & esse simplicem etiam qualitatem: non dico vtroq; modo esse speciem qualitatis, sed habitum vtroque modo vsurpari: primum quidem habitum vocari ordinem habentis partes, ac proinde constare ex pluribus ordinatis, patet ex definitione Arist. in illo c. 20. lib. 5. Metaph. vbi dicit, habitum esse dispositionem secundum quam bene, vel male disponitur dispositum; dispositio aũt definita fuerat c. 19. ab eodem hoc modo. *Est ordo partes habentis*: reddit autem rationem his verbis, *Positionem enim quandam esse oportet, sicut ipsum etiam dispositionis nomen significat*: quibus aperte denotat, esse ordinem plurium habentium positionem inter se. Si enim non sunt plura, non põt dici positio; vanum autem est existimare Arist. in eo c. 19. aliam dispositionem definiuisse præter eam, quam pro genere habitus in cap. seq. assumpturus erat; pręsertim, cum cap. sequente, aut vsquam alibi non definiat alio modo dispositionem, Quocirca postquam Arist. c. illo 20. prædictam definitionem habitus tradidit, nullum aliud exemplum adduxit, nisi sanitatis, his verbis: *vt sanitas quidam habitus est, dispositio enim talis est*: ac si diceret, sanitas est habitus a nobis definitus, eo φ sit dispositio, secundum quam bene disponitur dispositũ: quis autem dicat sanitatem esse qualitatem simplicem, cum re vera sint quatuor qualitates, & humores corporis animalis ad temperamentum quoddam reducti? Nam ex illis vnam simplicem qualitatem conflari non posse, aut pręter illas quatuor qualitates, nullam aliam esse sanitatem Philosophis, & medicis satis perspicuũ est. Patet igitur habitum vno modo vsurpari ab Arist. pro plurium qualitatum ordine inter se. Quid verò significet lib. illo 5. Metaph. c. 19. cum dixit, dispositionẽ esse ordinem habentis partes, aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem, varie solet explicari. Omissis autem commentatorum Arist. expositionibus, & Caiet. loco inferius allegando, quę me iudice non videntur quadrare menti Arist. ego tria illa genera dispositionum sic intelligerem, vt primum genus sit ordo eorum, quæ secundum locum situm habent: talis est ordo exercitus, & ordo ẽt partium animalis in loco existentis, nempè iacentis, stantis, recumbẽtis, &c. Alterum genus dispositionis sit secundum potentiam, hoc est, ordo eorum, quæ in aliqua potentia, & vi operante posita sunt, vt ipsa potentia operetur, qua ratione ea dicitur habere talem dispositionem, quia habet aliqua taliter posita. Hac ratione plures species in eadem potentia cognoscente dispositionem habere dicũtur, quia ordinem habent, similiter, & plures habilitates ad operandum: φ enim aliqui cum Caiet. in hac 1. 2. q. 54. art. 4. cõtendunt, in habitu, qui est simplex qualitas, qualis est habitus quilibet philosophiæ, aut alterius disciplinæ, assignare partes, quia habet extensionẽ ad diuersas conclusiones, est præter mentem Arist. tum quia habitus, hoc priori modo, nõ est qualitas simplex, sed ordo habentis partes, tum etiam, quia est alia acceptio habitus pro simplici qualitate, quæ nõ sit dispositio habentis partes, & hęc qualitas debet esse quilibet habitus disciplinę, & scientiæ, qui ponitur in intellectu. Porrò aũt per potentiam intelligi eo loco ab Arist. vim operatricem, cum dicit dispositionem esse ordinẽ habentis partes secundum potentiam, patet, nam Gręcum nomen quo vtitur Arist. est δύναμις, φ quamuis aliquando accipiatur pro potentia passiua, in qua aliquid dicitur esse ad formam aliquam, ut 3. Physic. c. 1. tñ frequens ipsius significatio est, qua denotat vim aliquam effectricem, & ita Perionius conuertit, *Dispositio est ordo eius quod habet partes, vel in loco, vel in vi, vel in forma*. Sic igitur illa est dispositio secundũ potentiã, quæ est ordo habentis partes in aliqua potentia, qualem diximus esse positionem plurium qualitatum, nẽpè specierum, & disciplinarum in intellectu. Tertium genus dispositionis est secundum formam. Græce pro forma est εἶδος, quę uox significat speciem, formã, faciem,

8

9

Perionij versio.

ciem, & staturam, significat etiam rem ipsam, est igitur dispositio tertio modo ordo plurium, quæ conueniunt ad constituendam faciem seu figuram, seu rem ipsam, in quo genere existimo esse sanitatẽ, quæ est ordo plurium qualitatum in debito temperamento, quo res ipsa constat, neque video in quo alio constitui possit. Porrò autem in eo genere dispositionis constituendã esse sanitatem, ideo mihi persuadeo, quia cum sanitas dicatur ab Arist. habitus, vt constat ex illo c. 20. & omnis habitus, sit dispositio, vt ibidem dicitur, sanitas ẽt debet esse dispositio, nullum autem aliud genus dispositionis est, sub quo commodius possit constitui, vt patet: ergo sub illo poni debet. Cum igitur omnis habitus sit dispositio, necesse est, vt etiam dicamus, esse tria genera habitus quatenus habitus est ordo habentis partes, quo disponitur dispositum, & hactenus de priori acceptione habitus. Deinde habitus dicitur quæuis pars illius ordinis, qui habet partes hoc est, quælibet res illius ordinis, nam in illo c. 20. lib. 5. Metaph. postquam definiuit habitum illo modo, *Est dispositio, secundum quam bene, aut male disponitur dispositum*, subdit hęc verba, *Item habitus dicitur, si particula talis dispositionis sit, quare partium quoque virtus quędam habitus est*. Cũ enim dixisset habitum esse dispositionem, nempè ordinem habentis partes, & exemplum adduxisse sanitatis, eo q̃ sanitas sit ordo plurium qualitatum in debito temperamento consistentium; nec videretur a ratione habitus simplices ipsas qualitates excludere, quarum ordinũ dixit esse habitum ad didit statim prędicta verba, quibus apertè denotaret, vnamquamq; ẽt partem huius dispositionis esse habitum; inquit aũt virtutem partium habitum esse, hoc est vim cuiuique partis per se etiam habitum appellari, & ita ex sñia Arist. non tantum sanitas est habitus, sed etiam calor, & frigus, & aliæ qualitates per se quibus constat bona corporis habitudo, & temperamentum, q̃ dicitur sanitas: vim autem cuiusq; partis vocat virtutem, Græce *ἀρετὴν*, non vt habet antiqua translatio *bonitatem*, sed *potentiam*. Nã quamuis Græca illa vox *ἀρετὴ* significet virtutem moris, quę bonitatis nomine significatur, tamen interdum idem est, q̃ *δύναμις*, hoc est potentia, seu vis. Hac de causa idem Arist. in prędicamentis cap. de quali, & qualitate, pro prima specie qualitatis affert exemplum caloris, frigoris, & morbi, red dit rationem his verbis, *Nam his ipsis homo aliquo modo disponitur, & facile quoque mutatur ex calido frigidum subiens, & ex valetudine morbum:* sentit igitur, non tantum valetudinem ipsam, sed etiam frigus, & calorem dici dispositionem hominis, siquidem illis dicitur homo disponi.

11 Ex hac doctrina sequitur primum, ordinem pluriũ specierum sensibilium, aut intelligibilium in eadem facultate, aut sentiente, aut intelligente esse habitũ priori modo: quia est dispositio, secundum quam disponitur dispositum secundum potentiam, hoc est, qua potentia cognoscens disponitur ad operandum. Præterea sequitur, quamlibet speciem per se esse habitum posteriori modo, & ita esse simplicẽ qualitatem, quia est pars habitus priori modo accepti. Porrò autẽ S. Th aliquibus in locis ipsas species habitus appellat, ac proinde singulas species, singulos habitus esse putat: ita eas vocat in hac 1. 2. q. 50. art. 6. vbi concedit in Angelis esse habitus, explicans autẽ, quinam sint huiusmodi habitus, inquit esse species intelligibiles: eodem modo loqui videtur locis allegatis initio huius capitis: Gabr. etiam in 3. d. 23. art. 3. dub. 1. propositione 2. species intelligibiles, & sensibiles sensuum internorum vocat habitus. Ex hoc tamen non asserimus, habitus scientiarũ, quos in intellectu constituimus, nihil aliud esse pręter ipsas species, aut ipsas species esse inter se peculiari aliquo modo ordinatas: sed dicimus præter species pertinentes ad quamlibet facultatem, & scientiam, esse ẽt quãdam simplicem qualitatem, quam habitum scientię nũcupamus, & qua habiles reddimur ad sciendũ ea, quæ in tali scientia sunt. Has verò habilitates ad sciendum & ad moderandos animi affectus præcipue nunc philosophi habitus vocant, quæ nimirũ generantur in nobis consuetudine, & assidua exercitatione, & de his in seq. disp. disserendum nobis est: nam disputare de habitibus in vniuersum, siue priori, siue posteriori modo, prout ab Arist. definitur habitus 5. Met. c. 20. instituti nostri ratio non patitur: agimus enim nunc de habitibus ad dignoscendam naturam virtutum, cumque virtutes assidua exercitatione, & cõsuetudine gignantur, de eo tantum genere habitus, q̃ ẽt exercitatione comparamus, disputare debemus. Postremo ex omnibus, quæ diximus colligamus habitum esse vnam qualitatem, non solum quatenus est habilitas potentię exercitatione assidua comparata, sed etiam quatenus sub prima specie qualitatis collocatur. Nam in prima specie non solũ ponuntur huiusmodi habilitates, sed etiã alij habitus simplices, quos diximus, inter quos, & species intelligibiles, & sensibiles constituimus: tum quia definitio Arist. illis conuenit, vt probauimus, tum ẽt, quia nisi sub hac specie qualitatis collocentur, non videtur sub qua alia collocari possint, vt manifeste patet. Arist. autẽ rectè nouit species has intelligibiles, & sensibiles esse qualitates, & sub genere qualitatis collocãdas, habitus verò priori modo, quatenus dicitur esse dispositio, & ordo habentis partes non debet in prædicamento qualitatis, aut vllo alio collocari: quare sanitas non est in prima specie qualitatis, sed singulæ qualitates, quibus ipsa constat, nempè calor, & frigus, humiditas, & siccitas. Porrò autem habitũ, prout ponitur in specie qualitatis, esse simplicem qualitatem, & nõ ordinẽ plurium, facile probari potest, quia in prædicamento non debet constitui aggregatum aliquod ex pluribus rebus eiusdem prædicamenti: ergo neq; in prima specie qualitatis aggregatũ ex pluribus speciebus qualitatis: vel ergo solus ordo plurium qualitatum, quales sunt, quæ constituunt sanitatem, ponendus esset in prædicamento, aut omnes qualitates simul: omnes autem simul nequaquam possunt poni tanquam constituentes vnam speciem: nam ex pluribus non fit vna: neq; solus ordo earũ, eo quod ordo nõ pertinet ad prędicamentum qualitatis, sed potius relationis, nisi fortassis latiora quadam significatione, & solo nomine: & habitus, prout ponitur in prima specie qualitatis, dẽt esse vna simplex qualitas. Verum, quod ad nostrũ attinet institutum, & de quo inter Doctores cõtrouersia fuit, idem dicendũ est de habitu, qui est habilitas potentiarum ad operandum assidua exercitatione comparata, nempè eam esse simplicẽ qualitatem. Quam sñia contra Doctores initio cap. allegatos docuerunt Caiet. & recentiores Tho. 1. p. q. 1. art. 3. & 1. 2. q. 54. art. 4. & Capreol. q. 3. prologi sent. art. 1. conc 1. Alber. in sum. tract. 1. q. 3. memb. 2 & in 1. d. 1. ar. 3. Henric. in sum. ar. 6. q. 3. Ægid. 2. p prologi q. 2. Ricar. q. 3. qui dũ asserũt, Theologiam nostrã esse vnam scientiã, supponere plane videntur esse vnã qualitatem, & habitum. Ex quib. Capreol. cõcedit quidem species intelligibiles esse habitus, & ad vnam scientiã plures requiri, tñ pręter species constituit ipse habilitatem quandam, quæ sit vna qualitas, & dicatur habilitas ad vtendũ speciebus. Quibus adde S. Th. in hac 1. 2 q. 54. art. 4. vbi docet, ex pluribus habitibus non constare vnum habitũ, & ita in solut. 3. de scẽtia docuit, nõ esse plures habitus circa plures conclusiones, sed vnũ tantum perfectiorẽ. Et quãuis Caiet. in eo art. 4. existimet, species intelligibiles alicuius scientiæ ad habitũ scientiæ pertinere, tñ non censet, ex illis conflari vnum habitũ, aut speciem qualitatis, sed docet, esse super illas vnam habilitatẽ, quæ sit simplex qualitas, cui subseruiant species intelligibiles in intellectu: hoc autem varijs modis satis prolixe explicat idem Caiet. in quibus non oportet immorari. 14

Obiter tamen probandum est in intellectu esse habilitatem aliquam distinctam a speciebus impressis: primum quia exercitatione in dies fit homo promptior ad vtendum illis speciebus, quas antea habebat, deinde quia in intellectu dicuntur esse virtutes intellectuales, vt ars, & prudentia, quam non habent omnes, qui

Habitus dicitur quæuis pars illius ordinis, qui habet partes.

Ordo pluriũ speciẽrũ intelligibiliũ in eadẽ facultate est habitus.

12 *Habitus vt ponitur i prima specie qualitatis est simplex qualitas.*

13 *Habitus, qui est habilitas ad operandũ vna est simplex qualitas.*

Probatur in intellectu esse ponendã habilitatẽ q̃dã pręter species impressas.

nem conuenire in communi quadam ratione dispositionis, nam habitus per dispositionẽ definitur ab Arist. 5. Metaph. c. illo 20. Ea verò ratio communis est ordo habentis partes, &c. prout a nobis supra explicata fuit, ita vt quæuis pars huius ordinis dispositio dicatur: habitus igitur omnis, vt ait Arist. in prædicamentis c. de quali, & qualitate est dispositio, non tamen contra omnis dispositio est habitus. Ex quo patet, aliquam qualitatem sub genere dispositionis retinere nomen dispositionis, quę ab habitu differat de qua controuersia esse solet, vtrum specie differat ab habitu, an verò sola accidentaria differentia: nam licet certum apud omnes sit differre penes facile, & difficile mobile a subiecto, inter eos tamen non satis conuenit, vtrum hæc sit differentia solum accidentaria, an essentialis S. Thom. in hac 1. 2. q. 49. art. 2. ad 3. existimat magis cõsentaneum menti Arist. esse, vt habitus, & dispositio differant essentiali differentia, ita vt facile, aut difficile mobile non sumatur ex modo inhærendi subiecto magis, aut minus intenso, sed ex causa: atque hac ratione, ea dispositio dicatur habitus, quæ ex parte causæ difficile moueri potest a subiecto, dispositio autem, quæ ex parte causæ facile ab eo separari potest, retineat nomen dispositionis, & specie differat ab habitu. Id autem potissimum confirmant recentiores, qui hanc sententiam amplectuntur, quia Aristot. pro habitibus eas qualitates solum assignauit, quæ ex parte causæ difficulter a subiecto separantur, nempè virtutes, & scientias: pro dispositionibus autem eas tantum, quæ ex parte causæ facile a subiecto dimoueri possunt, vt frigus, & calorem, & morbum. Mihi verò semper visum est, discrimen assignatum ab Arist. solum esse accidentarium, neque oportere diuersas specie qualitates assignare, alteram habitus, alteram dispositionis, quam sententiam secutus est Duran. in 1. d. 17. q. 8. num. 6. & Doctores Scholastici, qui dicunt, habitum acquiri paulatim pluribus actibus aliquid illius producentibus, hos habes allegatos disp. seq. c. 8. Id quod Arist. menti magis consentaneum esse non dubito, tum quia ipse etiã vtitur exemplis, quæ hoc ita esse manifeste declarant, tum etiam, quia perspicuis verbis id nobis expressit. Exempla habitus, quæ ipse posuit in prædicamentis c. de Quali, & qualitate sunt virtutum; at quis dicat virtutes difficulter amitti ex parte causæ, hoc est, non tam facile habere causam, vt amittantur, quam vt acquirantur, imò non multo faciliorem? Neque quidquam refert, quod aliqui asserant, hoc solum accidere vitio naturæ nostrę corruptę, cum tamen alioquin suaptè natura virtutes difficilius amittantur, quoniam cũ habitus virtutũ in nullo alio subiecto sint nisi in homine, nam in Angelis nullum habitum adquisitum esse ostendimus 1. p. disp. 219. c. 2. sequitur habitus natura sua facile dimoueri a subiecto.

In quo differant.

20 *Secũda sententia, & verior negat.*

Verba autem Arist. c. illo de Quali, & qualitate quibus hoc docuit, sunt satis perspicua: nam postquã adduxit in exemplum dispositionum, quæ facile a subiecto separantur, calorem, frigus, & morbum, subiungit hoc modo, ***Nisi & harum ipsarum aliqua ob diuturnitatem versa iam in naturam sit, dimouerique nequeat, aut summa cum difficultate mutari possit, quam quidem hac ratione quispiam habitum iam nuncupauerit, patet autem eos homines habitus dicere velle, quæ sunt diuturniora, neq; dimoueri facile possunt: eos enim, qui scientias admodum tenent, sed eas amittere facile possunt, habitum habere non dicunt, ea licet scientia aliquo modo deterius, meliusve dispositos videant.*** Quid obsecro clarius dici potuit, cum difficultatem amittendi habitum etiam in diuturnum tempus reuocet Arist. & ita eos neget habere habitus, qui quamuis scientiam habeant, eam facile amittere possunt? constat autem scientiam etiam in minimo gradu, si ex parte causæ consideretur, difficulter amitti posse. Eodem modo nunquam dicimus eos habere virtutem, qui eam non habent in statu perfecto, sed dicuntur aliquo modo ad virtutem dispositi.

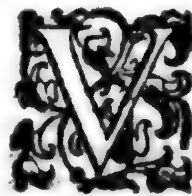
Verba Aristotelis notanda.

Cęterum quidquid in hac re verum sit, & sententiæ Arist. magis conueniens, in præsenti agendum nobis est, de eo genere qualitatis, & habitus, quod exercitatione, & consuetudine comparatur, & statum perfectum habet ex parte subiecti, nempè tribuens ei promptitudinem, & facilitatem ad operandum. Ex dictis verò colligitur qualitates, quas habitus infusos appellamus, verè esse in specie habitus, seu dispositionis, non autem naturalis potentiæ, eo quod per illas qualitates disponitur homo, aut secundum se, aut ad aliud, aut secundum potentiam, aut secundum formam, an verò character sit in hac specie habitus, dicemus 3. p. q. 63. art. 2. Illud tamen aduertendum est non esse distinguendam naturam habitus a natura potentiæ ex eo, quod potentia sit ad operandum simpliciter, & ad substantiã operationis, habitus autem ad bene operandum, & ad modum tantum operationis, sed ex eo, quod supra diximus. 21

In præsenti agitur de habitu, qui habet statũ perfectum, ex parte subiecti.

In quo subiecto sint habitus.

CAPVT IV.



VT exactè naturam habitus explicemus, necesse est ostendere, in quo subiecto esse possit, vtrum in brutis, an in creatura rationali tantum: in corpore, an in anima: in essentia animæ, an in potentia: & quidem si sermo sit de habitu in vniuersum, habitus esse potest tam in brutis, quam in creatura rationali, tam in corpore, quam in anima, tam in essentia, quam in potentia. Est enim habitus vno modo, quo disponitur dispositum secundum se, vt in c. 2. expositũ est, veluti sanitas, quæ disponit animal secundum se, vt bene se habeat: & hoc modo habitus esse potest in brutis, & in creatura rationali. Nã sanitas est in vtroque, & hoc eodẽ modo habitus est in essentia animæ, si vera est sent. S. Tho. quæ asserit gratiam esse qualitatem distinctam a caritate, eamq; in essentia animę residere: hęc enim qualitas est, quã bene disponitur essentia animæ secundũ se, hoc est, non ad operationẽ: ea quę diximus de habitu hoc priori modo tradit S. Thom. hac 1. 2. q. 50. art. 2. Altero modo dicitur habitus dispositio, qua disponitur dispositum ad aliud, nempè ad operationem, & hoc modo in brutis hominibus, & Angelis est habitus aliquo modo. Nam species sensibiles, & intelligibiles habitus sunt, vt supra c. 2. ostensum est: sensibiles aũt sunt in brutis, & hominibus: intelligibiles aũt in Angelis, & hominibus. Cum verò dico sensibiles species, quæ sunt habitus, esse in brutis, & hominibus, nempè in parte sentiẽte, intelligo sensum internum, nam de sensu externo alia est ratio, eo quod species, quæ in eo recipiuntur, sunt per modum transeuntis, ac proinde non habent rõnem habitus, sed potius dispositionis: phantasmata autem, quę tã in sensu interno brutorum, quam in sensu interno hominũ fiunt, habent rationẽ habitus, eo quod perseuerant, & difficulter ab eo dimoueri possunt. Porrò aũt in angelico intellectu esse habitus docet expresse S. Tho. in eadem q. 50. art. 6. accipit tamen ibi habitum pro dispositione ad operationem, etiamsi consuetudine nõ acquiratur, & habitum inquit esse speciem intelligibilem, vt nos etiam supra docuimus, de habitu tamen, qui consuetudine acquiritur, non sentit in Angelis esse.

In quo subiecto possit esse habitus in vniuersum.

22

Si verò sermo sit de habitu disponente ad aliud, nempè ad operationem, qui consuetudine, & assidua exercitatione acquiritur, & est habilitas quædam ad operandum, maior difficultas est, cuinã subiecto inesse possit. Scotus in 3. d. 33. q. 1. §. *Ad primum concedi potest,* in solut 3. Ocam in 3. q. 10. & 11. & quolib. 2. q. 16. & quodlib. 3. q. 17. & Gab. in 3. d. 23. q. 1. art. 3. dub. 1. censent, primo huiusmodi habitum inesse quidem non posse in potentijs naturalibus ad vnum determinatis, vt in lapide ad descendendum deorsum, & in visu ad viden- 23

Dubiũ de subiecto habitus, vt est facilitas assidua exercitatione cõparata.

ad videndum, hanc partem, vt notam supponunt, & nos eam inferius confirmabimus. Secundo docent, potentijs non determinatis ad vnum, quæ vario modo operari possunt, quales existimant esse potentiam motricem secundum locum, tam in nobis, quam in brutis animantibus, & facultatem sentientem interiorem, etiam brutorum animantium inesse habitus: probant autem hanc secundam partem primum, quia experimento constat, potentiam motricem secundum locum exercitatione, & consuetudine promptiorem effici ad operandum, vt patet in saltantibus, & cytharœdis, qui quotidie facilius saltant, & cytharam pulsant, & in brutis animantibus, quæ assidua exercitatione facilius quotidie imaginatione mouentur, & operantur, sicut etiam & nos. Deinde ratione confirmari potest, quia
24 sicut intellectus, & voluntas indigent habitibus exercitatione adquisitis, vt facilius in vnam partem, quam in aliam operentur, eo quod ad neutram partem ex se ipsis determinentur. Eadem ratione videtur ponendus habitus in potentijs subditis intellectui, & voluntati, vt facilius in vnam partem, quam in aliam a voluntate, & intellectu moueantur; idque præsertim vim habet, cum ex sententia communi habitus ponantur in appetitu, quibus facilius a voluntate in hanc, vel in illam partem moueatur. Hæc ratio solum probat in potentia sentiẽte interioris hominis ponendos esse habitus: prior autem ratio sumpta ab experimento in brutis etiam idem conuincit. Id, quod dixit Gabriel de sensibus internis, nempè eis inesse habitus, docet etiã de potentia intellectus, quam ipse vocat adhæsiuam, quia experimento constat, exercitatione reddi hominem ita facilem ad assentiendum propositionibus, de quibus antea dubitabat, vel quas antea ignorabat, vt absque vlla recordatione rationis, per quam assensum illarum adquisiuerat prius, eis statim assensum præbeat, idque docet Gabriel ex sententia Ocami quodlibeto 3.q.17.

Tertiũ dictum.

Tertio existimat Gabriel in eo dubio conclus.3. cum Ocamo quodlibeto 2.q.16 sufficiente ratione demonstrari non posse, inesse habitus appetitui sensitiuo hominis, nedum brutorum animantium: quod enim experiamur in nobis maiorem facilitatem, & promptitudinem in appetitu animali, dicunt accidere posse ex vario temperamento qualitatum, quod exercitatione assidua immutari potest: nam affectus appetitus commouent in nobis temperamentum qualitatum, & immutant. Subdit tamen idem Gabriel in 4. propositione, probabile satis esse, & testimonijs Arist. consentaneum inesse habitus appetitui sensitiuo, id quod verum esse videbimus infra disp. 87. cap. 2.

Quartũ.

25 Quartò denique docet idem Gabriel, in voluntate constituendos esse habitus, tametsi ex sententia Ocami quodlibeto 3 q.17. difficulter illud suaderi possit: id autem probat Gabriel ex eo, quod experimur in nobis ex assidua consuetudine, & exercitatione promptitudinem, & facilitatem in operando. Subiungit tamen, multo magis necessarios esse habitus in facultatibus cognoscentibus, quam in voluntate: nam in voluntate solum ponuntur ad facile, & prompte operandum, in facultatibus autem cognoscentibus necessarij omnino sunt, vt fiat opus: docuerat enim habitus in facultatibus cognoscentibus esse species relictas, seu phantasmata, quibus in absentia obiecti cognoscere possumus, & sine quibus, nisi præcessisset prima cogniuo, non possemus. Ob id tamen non negat etiam habitus in potentijs cognoscentibus, qui sunt habilitates quædam ad facile, & prompte operandum, & hæ non alio modo requiruntur in potentijs cognoscentibus, quam in voluntate ex sententia ipsius. Non pauci Thomistæ ex recentioribus negant habitus in sensibus internis, & in facultate motrice secundum locum, in reliquo verò cum prædicta sententia conueniunt: id quod existimant esse secundum mentem Doctoris Sancti.

Ego verò aliam puto esse sententiam S. Thomæ, eamque verissimam, quæ a præcedente opinione Nominalium in aliquo differt. Primo igitur in intellectu, & voluntate esse habitus, non solum generali illa ratione, qua etiam species dicuntur habitus, sed sumpto habitu pro habilitate, qua reddimur prompti ad operandum, verissimum existimo: idque expresse docuit S. Doctor 1.2. q.50 artic.4. & 5. loquor autem de intellectu, & voluntate humana, non autem de angelica: nam in Angelo nullum esse huiusmodi habitum tam in intellectu, quam in voluntate ostendi 1.p. disput.219.c.2. & S Thomas art.6. prædictæ quæstionis solum concedit Angelis species intelligibiles, & hac sola ratione in eis concedit habitus: nam in voluntate eorum non concedit habitus adquisitos, vt patet ex toto illo articulo. Hanc verò partem ita experientia nos docet, vt prorsus ignorem, qua ratione Gabriel, & Ocam dixerint non satis probari posse in voluntate habitus constituendos esse: quis enim obsecro in se ipso non experitur ex assidua consuetudine, & exercitatione tam in intellectu, quam in voluntate nouã indies promptitudinem, & habilitatem ad eadem opera, ad quæ antea difficultatem omnino sentiebat? id experiuntur homines in addiscendis scientijs, & disciplinis, in sectandis bonis operibus, & in alijs id genus.

Vera sẽtẽ primo dicit in intellectu, & voluntate ponendos esse habitus.

26

Secundo dicit in potentia sensitiua hominũ esse habitus.

Secundo in potentia sensitiua hominum existimo esse has habilitates, & dispositiones ad facile, & prompte operandum, exercitatione, & vsu comparatas, sicut docuerũt Scotus, & Nominales: id quod expresse etiã tradidit S. Tho. q. illa 50. art.3. in corp. & ad 3. Considerauit enim eas dupliciter, primum quatenus secundum se naturaliter determinantur ad id, quod casu occurrerit: alio verò modo quatenus ex imperio rationis applicari possunt ad hoc, aut illud cogitandũ: & quãuis hæ potentię non adquirant habilitates exercitatione propria, ad quam ex se ipsis mouentur, & excitantur, vt statim dicemus: tamen eas adquirere possunt ea exercitatione ad quam ex imperio rationis mouentur. 27
Ratio verò discriminis est, quia circa ea, ad quæ ex seipsis mouentur sine imperio voluntatis, eo quod varia sint neque continuato ordine repetantur, nõ potest versari aliqua consuetudo, & assidua exercitatio ordinata, ac proinde neque habilitas aliqua, quæ præstet facilitatem in operando, potest adquiri: at verò quæ mouentur ex imperio voluntatis possunt cõtinua exercitatione ad idem sæpius moueri: cumq; ex hac exercitatione assiduè, & ordinate repetita promptiores reddamur ad considerandum ea, quæ cum difficultate antea considerabamus, negare nõ possumus, aliquã qualitatem in nobis gigni præter species, qua in dies expeditiores sumus ad operandum. Hoc sanè experimur in ratiocinationibus mathematicis, in quibus multum valet imaginationis, & sensus interni operatio, & ad quas difficiliores ante disciplinam, & exercitationem eramus, atq; in omnibus alijs disciplinis. Nam quãuis ratiocinatio sit proprium opus intellectus, tamen cum intellectus ratiocinari nõ possit, nisi etiam imaginatio ei ad discursum subueniat, ex qua connexione fit, vt in ipsam etiam imaginationem, & phantasiam discursus aliquis deriuetur; negari non debet eodem gradu, quo intellectus in dies fit magis habilis ad opera sua, imaginationem, & phantasiam etiam fieri. Adde, quod cum in appetitu sensitiuo concedat Sanctus Thomas habitus eo, quod voluntas ipsum moderetur, non poterit eadem ratione in imaginatione habitus non concedere.

Tertiò docet potẽtiæ motiuæ nõ esse concedendum habitum.

Tertiò potentiæ motrici secundum locum non debet concedi habitus, & in hoc a Scoti, & Nominalium sententia dissentio, ita expresse docuit Sanctus Thomas, in illa quæst.50. artic.3. ad 3. in fine, ait enim in membris corporis non esse habitus, sed in viribus imperantibus. Ratio verò est, quia quamuis membra corporis aptiora in dies reddãtur ad motum, vt in exemplis adductis constat, tamen cum hæc maior aptitudo reduci possit in aliam immutationem membrorũ, nõ est cur asseramus eã fieri per huiusmodi habitus. 28

bitus. Porro autem hanc immutationem fieri per aliud genus immutationis constat, quia assiduo motu, & exercitatione attenuari possunt humores aliqui, aut qualitates, quæ esse poterant impedimento, ne membra apte, & prompte voluntati obedirent: ergo hac sola attenuatione fine habilitate alia impressa intelligere possumus, membra exteriora fieri in dies aptiora, vt rationi, & volũtati promptius obediant. Neq; enim licet asserere, membra exteriora ita reddi habilia ad motum, & operationes, vt ipsa sine intellectu, & imaginatione, in quibus habilitatis artes resident, moueantur, & operentur: nam quantumuis subito moueantur, non sine imaginatione, & cognitione duce mouētur, tametsi propter summam velocitatem ipsa imaginatio vix percipiatur: quis enim dicat, manum a se ipsa, absq; vlla cognitione duce cytharam pulsare? In hac parte, & in præcedente, quod attinet ad appetitum sensitiuum, conuenit cum S. Thom. Almai. in 3. d. 23. q. 1.

Quarto dicit imaginationi brutorum nullũ esse habitũ concedendum.

29 Quarto, imaginationi brutorum animantiũ nullus est habitus concedendus, de quo nunc sermo est: né pe quæ sit habilitas quædam ad promptius, & melius operandum. Nam si habitum vsurpemus secundum totam suam latitudinem, quatenus ab Arist. definitur, etiam pro simplici qualitate in imaginatione brutorum constitui debet: species enim sensibiles interioris sensus sunt habitus, & hæ sunt in sensu interiori brutorum, & fortasse præter hos habitus Gabriel non concedit aliũ in imaginatione brutorũ. Porro in imaginatione brutorum non esse habitum sumptum pro habilitate, non solum quatenus a seipsis bruta mouentur, sed etiam quatenus ab homine, quasi ad disciplinam instruũtur, patet, quia tota illa promptitudo, quæ est instar cuiusdam habilitatis, ad aliam causam reduci potest, nempe ad efficaciam speciei efficacius impressæ ab obiecto sæpius repetito, ex quo prouenit, vt illa potius, quã alia excitet imaginationem per recordationem aliquam: sicut cõtingit in brutis animantibus, quando expauescere solent aliquod genus rerum, & eo viso, aut fugere solent, aut se sistunt, vt vlterius non progrediantur. Eadem ratione Psittacis contingit, & alijs auibus, quæ aliquas voces edere solent edoctæ ab hominibus, nam species earũ rerum adeo vehemẽter insident imaginationi eorũ propter assiduam doctrinã, vt citius ab illis ipsarum imaginatio excitetur, quã ab alijs. Quod enim ab hoc potius obiecto, quã ab alio excitentur, nõ prouenit ex habitu, quæ est habilitas, sed ex peculiari modo impressionis specierum. Quare neq; in nostra imaginatione censerem habitus esse constituendos ad hoc, vt excitent magis assidue memoriam alicuius rei, sed solum ad discurrendum, & per discursum in memoriam melius reuocandum, quæ antea nouimus, postquam ex alia causa ad hoc potius cogitandum, quam illud excitati sumus:

Quõo concedantur habitus memoratiui in nostra imaginatione.

30 Atq; hac ratione intelligerem, quod S. Thom. ait in illa q. 50. ar. 3. ad 3. esse in nostra imaginatione habitus, vt ipse vocat, memoratiuos, & cogitatiuos: neq; enim video, aut experientia comprobari potest, ex habitu prouenire, vt potius ad hoc, quam ad illud cogitandũ primo excitemur: sed huius alia occulta causa est: siquidem videmus aliquando ad earum rerum cogitationẽ, ad quas cogitandas habitum nondum habemus, citius nos excitari, quam ad aliarum rerum cogitationem, quarum iamdiu inueteratum habitum habemus. Vt si quis post inueteratum habitum Theologiæ, aut Philosophiæ incipiat Mathematicis operam dare, antequam mathematicarum habitum consequatur, citius excitatur ad cogitandum de mathematicis, quam de theologicis, & philosophicis rebus: semper enim imaginatio versari videtur in mathematicis, de alijs vero raro considerat, & hoc experimento didicimus, vt ille, qui sciẽtiam aliquam aggreditur, frequentius de illa cogitet, quam de alijs rebus, quæ iam perfecte nouit. Contra vero, si velit discurrere promptius, & facilius circa ea discurrat, quæ iamdiu nouit, & quorum habet habitũ, quam circa alia, quorum nondum habitum sibi comparauit. Alia igitur est causa prompte, & facile operandi, alia vero ob quam promptius, & frequentius excitemur ad cogitandum de vna re, quam de alia: vt hinc etiam intelligamus, neq; in brutis, neq; in nobis ex habitu prouenire excitationem illam, quæ fit ad actũ memorandi, aut cogitandi iterũ de re prius cogitata. Quod vero S. Tho. in illa q. 50. art 3. ad 2. concedit in brutis animantibus habitus quosdam quatenus ab hominibus per quandam consuetudinem disponuntur: per habitus, non intelligit habilitates, de quibus nunc loquimur, sed dispositionem aliquam specierũ, ex qua prouenit, vt ad hoc cogitandum potius, quam ad illud excitentur. Subdit enim statim, hanc qualitatem deficere a ratione habitus, quod attinet ad vsum voluntatis, quia bruta non habent dominium vtendi illa pro libertate; quod existimat S. Tho. pertinere ad rationem habitus, nempe sumpti pro habilitate.

Vltimo dicit in potẽtijs naturalibus, non subditis imperio rationis, non esse ponendo, habitus.

Vltimo deniq; dicendum est, in potentijs naturalibus non subditis imperio rationis, & libertati voluntatis in suis operationibus nullam inesse habilitatẽ exercitio comparatam, quæ habitus dicatur. Huiusmodi potentiæ in nobis sunt nutritiua, & generatiua, & sensus externi, & similis est grauitas in lapide, vt tendat deorsum. Hanc sententiam tradit S. Tho. in hac 1. 2. q. 50. art. 1. & eam sumpsit ex Arist. lib. 2. Ethicor. c. 1. parum a principio, vbi sic loquitur. *Nihil enim eorum, quæ sunt natura, aliter assuescit, vt lapis, cui natura competit ferri deorsum*: per ea autem, quæ sunt natura, intelligit Arist. sensus externos; ut patet ex ijs, quæ statim subdit in hunc modum. *Præterea eorum, quæ in nobis fiunt natura, potentias prius accipimus deinde reddimus operationes, quod quidem in ipsis sensibus intueri licet*: loquitur certe de externis, cum afferat exemplum visus, & auditus: experimento autem compertum est, naturales potentias, & sensus externos consuetudine, & assidua exercitatione non fieri promptiores ad operandum, ac proinde nullum adquirere habitum, qui sit habilitas: immo vero si de habitu secundum totam suam latitudinem sermo sit, non est dubium in sensibus externis nullum esse habitum, nam licet in eis sint species sensibiles, quibus disponitur potentia ad aliud, nempe ad operationem; tamen quia non permanent, sed cito transeunt, non habent rationem habitus: sed dispositionis. Ratio vero, ob quam in potentijs naturalibus, & sensibus externis non est habitus ex consuetudine, est, quam tetigit S. Tho. in hac 1. 2. q. 50. ar. 1. quia potentiæ determinatæ ad vnum non disponuntur per aliquem habitum ad operationem, huiusmodi autem sunt potentiæ naturales, & sensus externi: ergo hæ potentię non disponuntur per habitus.

31 *Probatur testimonijs primo. Secũdo, experimento. Tertia ratione.*

Solutio aliquorum.

Aliqui recentiores existimant, hanc rationem minus sufficientem esse, eo quod potentia cognoscens ex se est non determinata, & ad plura cognoscenda indifferens, & tamen sufficienter videtur determinari ad huius, vel illius rei cognitionem per hanc, vel illam speciem: id quod maxime confirmatur ex eo, quod sensus externi sint potẽtię indifferentes ad varia obiecta cognoscenda, & tamen determinantur sufficienter per species absq; habitu exercitatione adquisito ad hoc obiectum, & illud cognoscendum: quocirca potissimam rationem in hac re putant esse sumptam ab experimento. Verum, si ratio S. Tho. recte expendatur, optima est, & cum ipso experimento maxime cõgruet: nam per potentiam non determinatam ad vnum, sed indifferentem ad plura, non solum intelligit S. Doct. potentiam, quę circa plura operari, sed etiam potentiam, quę potest vario modo circa sua obiecta operationem habere subditam voluntati, hoc est, quę potest maiori, & minori impetu moueri, cohiberi ab operatione, & ad eam applicari: hę namque potentiæ tales sunt, vt exercitatione, & consuetudine promptiores fiant ad operandum, & obediendum voluntati.

De causa habituum.

DISPVT. LXXVIIII.

Aliquos habitus in nobis esse per infusionem.

CAVPT I.

1 *Tres causæ habitus.*



TRES causæ solum excogitari possunt habitus, nempe Deus per infusionem, ipsa natura nostra, & exercitatio, seu consuetudo, ex quibus duæ tantum veræ causæ sunt, vt in hac disp. patebit. In hoc ergo c. ostẽdemus, quosdam habitus communicari per infusionem a solo Deo, nullum autem inesse nobis a natura. Primum autem inesse nobis infusos a Deo quosdam habitus, constans est Scholasticorum sententia auctoritate Concilij Viennensis in Clementina vnica de summa Trinitate, & fide Catholica, tanquam probabilior confirmata, cum tamen in cap. *Maiores* de baptismo, & eius effectu, Innocentius 3. mentionem faciens controuersiæ, quæ erat inter Theologos de infusione habituum in Baptismo, nihil definire voluerit. Recentiores autem aliqui Theologi cum Andrea de Vega lib. 7 super Concilium cap. 14. autumant de fide definitum esse, inesse nobis per infusionem a solo Deo habitus fidei, spei, & caritatis, idque auctoritate Concilij Tridentini conantur defendere: nam in Clemetina prædicta, & in capite *Maiores* id fuisse definitum tanquam dogma fidei, nemo affirmare potest, siquidem expresse ibi dicitur, eam esse tanquã probabiliorẽ opinionem amplectendam. Quocirca Vega non contendit ex his capitibus prædictam definitionẽ colligere, sed ex Scriptura, & Concil. Trident. & Almainus qui tractatu 2. moralium cap. 2. etiam sensit, dogma fidei esse, huiusmodi habitus infundi a solo Deo, non probat prædictam definitionem ex illis capitibus, sed inquit ex Scriptura colligi prima ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc*, &c. Præterea dogma fidei esse dari nobis habitum fidei a Deo infusum, censet Gab. in 3. d. 23. q. 2. artic. 2. concl. 3. & Scot. q. vnica §. *Ad quæstionem*. Mihi vero primum videtur non esse hactenus ab Ecclesia definitum, neq; ad fidem Catholicam pertinere, esse in nobis habitus, quos vocant operatiuos infusos a solo Deo, sed tanquam probabiliorem opinionem id fuisse ab Ecclesia in prædictis locis approbatum: ita senserũt Dominicus Sotus lib. 2. de natura, & gratia c. 17. 18. & 19. & in 4. d. 1. q. 3. art. 1. & Canus in relect. de sacramentis 4. p. post. 5. conclus. & 7. lib. de locis cap. 2. Dixi autem, habitus, quos vocant operatiuos, nam si sermo sit de habitu iustitiæ inhærentis, siue sit operatiuus, siue non, sed solum disponens naturam nostram secundum se, vt bene se habeat, alia est ratio, vt dicemus infra d. 203. c. 9. ibi enim ostendemus, de fide esse, aliquãdo nos iustificari per habitum inhærentem, tametsi de fide non sit, hunc habitum, aut qualitatem permanentem esse principium operationis. At vero præter hunc habitum esse aliquos alios, neq; video ab Ecclesia hactenus definitum, neq; ex scriptura aperte deduci: etenim si aliqua esset Ecclesiæ definitio de infusione trium habituum, nempe fidei, spei, & caritatis, maxime esset in Concil. Trident. sess. 6. c. 7. cum dicitur, in iustificatione tria illa infusa accipere hominem, videlicet fidem, spem, & caritatem: verum ibi non loqui Concilium de tribus illis habitibus, ostendemus disp. illa 203. c. illo 9. nonnulli recentiores contendunt probare habitum timoris infusum ex Basil. homilia 12. quæ est in principio Prouerbiorum longe ab initio, vbi ait,

Andreas de Vega. *Almainus.* *Concil. Viennense.* *1. Corinth. 13.* *Gabr. Scotus.* *Probabilius est nõ esse dogma fidei.* *Concil. Trid.*

2 *Explicatur testimonium Basilij de habitu timoris.*

Manifestum fit igitur nobis, & alterum bonum ex Prouerbiorum doctrina, videlicet timoris habitus nobis per sapientiam infusus. Verum, qui hoc testimonio adhoc vtuntur, leuiter verba Basilij considerarunt. Primum, quia per infusionem non intelligunt patres id, quod Scholastici, vt notabimus d. 84. c. 3. Deinde, quia cum dicat Basil. habitum timoris infundi non a Deo, sed per sapientiam, facile quisq; explicare posset ipsum, vt existimaret, idem esse infundi habitum per sapientiam, & per illam adquiri: postremo quia pro eo, quod interpres transtulit habitum, Græce non est vox ἕξις, qua diximus supra disput 78. c. 1. significari habitum de quo nunc disputamus, sed vox ἀνάληψις, Latine *resumptio, recuperatio, receptio*, ac si diceret Basil. per sapientiam infundi nobis receptionem timoris, quod est recuperare nos, aut recipere ipsum affectum timoris per sapientiam. *Basil.*

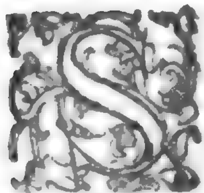
Scripturæ vero testimonijs, ex quibus contendunt Doctores oppositæ sententiæ colligere infusionem aliquorum habituum, non recte probatur, prædictam sententiam ad fidem pertinere: quia ijs omnibus testimonijs satisfaceret, qui diceret, intelligenda esse de actibus harum virtutum præter hos autem habitus virtutum Theologicarum in opinione positum est, an detur alius habitus per se, & suapte natura infusus, de qua re differemus loco citato.

3 Superest nunc solum, vt notemus, cum dicimus dari habitus aliquos per infusionem, idque tanquã probabiliorem opinionem fuisse ab Ecclesia approbatũ, intelligendum esse de habitibus per se, & suapte natura infusis, non autem per accidens infusis. Nam bifariam potest esse habitus infusus, primum ita vt suapte natura postulet a solo Deo infundi, quales sunt habitus fidei, spei, & caritatis, & hi talis naturæ sunt, vt a solo Deo, & a nulla creata causa possint produci, & adquiri, ac proinde neque per actus, & exercitationem nostram possint cõparari huiusmodi autẽ dicuntur infusi per se, hoc est, natura sua postulantes infundi a solo Deo vt a propria causa. Deinde potest esse habitus infusus per accidẽs, & non natura sua, & huiusmodi possunt esse omnes habitus, qui natura sua dicuntur adquisiti, eo quod possunt ex accidenti a solo Deo communicari, & infundi; sicut nonnulli arbitrantur, primo parenti in statu innocentiæ, & Christo domino fuisse hos habitus a Deo infusos ante exercitationem, & cõsuetudinem: cum autem in præsenti quærimus, an sint aliqui habitus infusi a solo Deo, & dicimus iuxta communem, & probabiliorem sententiam approbatam in prædictis capitibus, esse aliquos habitus infusos; loquimur de habitibus suapte natura infusis, non autem de ijs, qui suapte natura dicuntur acquisiti: nam potius communis sententia est, cæteris hominibus, præter Adamum, & Christum, non infundi a solo Deo huiusmodi, habitus, qui dicuntur adquisiti, sed sola exercitatione propria a nobis comparari.

Habi-

Habitum primorum principiorum inesse nobis a natura, aliqui existimarunt.

CAPVT II.



SI loquamur de habitu disponente naturam secundum se, non autem ad aliud, hoc est, non ad operationem, citra controuersiam est, inesse nobis a natura aliquem habitũ, vt docet S. Tho. in hac 1.2.q.51.ar. 1. sanitas enim inest nobis a natura, & est habitus, & similiter quælibet qualitas, ex qua constat sanitas cum debito temperamento est habitus hoc modo, vt notauimus disp. præced c. 2. si vero sermo sit de habitu disponente naturã ad aliud, nẽpe ad operationẽ, adhuc duobus modis possumus de habitu loqui: aut enim loquimur de habitu secundum totã latitudinem, & hac ratione saltẽ in Angelis cõcedit S. Tho. habitum a natura insitum, nẽpe species intelligibiles: quæ an verum sit tractauimus 1. p. d. 200. in nobis aũt nullã huiusmodi speciem esse, indubitatũ est apud auctores, idq; notauit S. Tho. in illo art. Ceterũ maior difficultas, quam in hoc cap. examinandã suscepimus, est de habitu, quatenus est habilitas ad prompte operandũ, qua potentiæ, & facultates disponuntur, vtrum insit nobis aliquis habitus huiusmodi a natura, an omnis exercitatione comparetur. Difficultas autem solum esse põt de habitu intellectus circa assensum primorũ principiorũ, de quo Scholastici varie sentiunt. Omissa vero sententia eorum, qui putant habitum primorum principiorum, sicut etiam scientiarum, esse solum plures species intelligibiles inter se ordinatas, de qua dictum est disp. præced. cap. 2. & alijs, quæ extra rem in præsente controuersia referri solent; tres tantum circa propositam difficultatem inuenio sententias.

S. Thom.

4

Dubiũ de habitu, vt est habilitas ad operandũ, an insit a natura.

Prima sententia est Dur. in 3. d. 33. q. 1. ad 2. vbi docet, intellectum, qui dici solet habitus primorũ principiorũ, duobus modis vsurpari posse: vno quidem pro ipsamet facultate intellectus relata ad prima principia, quæ sunt simpliciter prima, & demonstrari non possunt: & hoc pacto non esse virtutẽ intellectualem, prout de virtute ipse loquitur, sed esse ipsam naturalẽ aptitudinẽ potentiæ intellectus ad prima illa principia, sicut ad obiecta, ac proinde inesse nobis a natura. Altero modo inquit vsurpari intellectum pro habitu principiorum, quæ non sunt simpliciter prima, sed tã sunt principia aliquarum conclusionum, vt etiã sint conclusiones deductæ ex alijs principijs: hũc aũt habitũ non inesse nobis a natura, nisi (vt ipse loquitur) inchoatiue; compleri vero in nobis a principio libero, nempe exercitatione, & vsu: hoc est, circa principia prima non inesse nobis habilitatem distinctam a potentia intellectus, & vsu acquisitam, sed sufficere ipsam natiuam vim facultatis intellectus: circa illa vero principia, quæ simul sunt conclusiones, acquiri a nobis habilitatem quandam distinctam a virtute, & vt ipsa intellectus.

Prima sententia dicit, habitum principiorum inesse nobis a natura, nec distingui ab ipso intellectu.

5

Hæc sententia probatur recentioribus nonnullis Theologis, nisi quod, vt defendãt doctrinã S. Tho. affirmant intellectũ primorũ principiorũ priori modo vsurpatum, esse vere habitũ, licet ab ipsa facultate intellectus reipsa non distinguatur; constituũt tñ ipsam facultatem intellectus sub duplici specie qualitatis, & sub specie naturalis potentiæ, quatenus simpliciter est principium intelligendi, & sub specie habitus, quatenus disponit animam ad intelligendum: & ita eandem potentiam intellectus formaliter distinguunt in duplicem speciem qualitatis. Pro hac sententia referunt præ dicti recentiores Dominicum Sotũ lib. 1. de iustitia, & iure q. 4. ar. 1. ille tamen post secundam conclusionem solum inquit, habitum primorum principiorum, qui dicitur intellectus, esse virtutẽ, appulsionẽ, & propensionem ad assentiendum principijs speculatiuis; synderesim autem esse habitum, nẽpe virtutẽ mentis, quę nos inclinat ad assentiendum principijs practicis; ex hoc tñ neq; sequitur sententiam Dur. neq; sentit id, quod recentiores prædicti. Neq; enim dixit, aut leuiter insinuauit, hunc habitum esse idem re ipsa cum intellectu, quatenus versatur circa principia simpliciter prima, neq; dixit eandem facultatem intellectus esse in duplici specie qualitatis, vt prædicti recentiores docuerunt, in quo ipsi neq; Durand. imitantur.

Dom. Sot.

Verum cuiuscunq; sit prædicta sententia, probandũ nobis nunc est, non esse necessariam habilitatem distinctam ab ipsa facultate intellectus ad assentiendum vllo modo primis principijs, quæ sunt simpliciter prima, ac proinde talem habitum impressum nobis esse a natura ipsa, sicut est virtus ipsa natiua intellectus. Id aũt confirmari solet primũ ex Scriptura, deinde ex Patribus, postremo ratione. Primum quidẽ ex Scriptura, nam ad Rom. 2. Dicitur, *Cum enim gentes, quæ legem non habent, naturaliter, quę legis sunt faciunt eiusmodi legem non habẽtes, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptũ in cordibus suis*, nempe per naturalem habitum principiorum, seu synderesim, & ad Rom. 7 eandem synderesim vocat Paulus legem mentis. Deinde idem probatur ex Patribus, nam Hieron. in c. 1. Ezechielis, synderesim vocat scintillam conscientiæ, quæ nunquã extinguitur. Et in epistola ad Demetriadẽ, quæ est 8 inquit, inesse animis nostris quandã sanctitatem naturalẽ a Deo impressam quæ veluti in arce animi residẽs recti, & praui iudicium exercet. Citatur & Aug. lib. 12. de libero arbitrio cap. 12. & lib. 2. de sermone Domini in monte, vbi explicat Dominicam orationem, qui eodẽ modo cõcedit naturale quoddã iudicium boni, & mali. His Patrũ testimonijs addamus, & nos testimoniũ Arist. lib. 6. Eth. c. 11. vbi postquam de sagacitate, & sententia, Gręce γνώμη, multa dixit, subdit hæc verba, *Qua propter naturalia hæc esse videntur, atq; sapiens quidem natura nemo est, sententiam autem habet & sagacitatẽ, & intellectum natura*: per intellectum autem intelligit Arist. habitum primorum principiorum: ergo sentit habitum primorum principiorum gnomin, & sagacitatem inesse a natura, & non acquiri exercitatione. Adde etiam S. Tho. qui 2.2. q. 5. ar. 4. ad 3. inquit, intellectum principiorum consequi naturam ipsam.

6

Nõ esse nobis necessariam habilitatem distinctam ab intellectu ad assentiendũ primis principijs.

Roman. 2.

Roman. 7.

Deinde ex Patribus.

August.

7

Postremo ratione cõfirmari potest hæc opinio: quoniam intellectus talis naturæ est, & natiua sua virtute absq; vlla habilitate acquisita ita determinatus ad assentiendum primis principijs, vt non possit vlla ratione eis dissentire, imò non possit non assentire, si semel terminos, & compositionem apprehendat: ergo neq; indiget habilitate aliqua acquisita ad talem assensum. Primum quidem nõ indiget, vt simpliciter assentiatur illis, siquidem per se solum assentire põt: neq; vt facile, & prõpte assentiatur: siquidem summa promptitudine per seipsum assentitur. His testimonijs, & rationibus probant recentiores allegati præter innatam virtutem intellectus non esse necessariam aliã qualitatem, seu habilitatem exercitio acquisitam ad assentiendum primis principijs: quod vero asserunt, ipsam natiuam virtutem intellectus, & habere rationem potentiæ, & rationem habitus, nullo modo confirmant.

Postremo ratione.

Secunda sententia est aliorum recentiorũ Thomistarum, qui docent, habitum primorũ principiorum non esse exercitatione acquisitum, sed a natura inditum; differre tamen ab ipsomet intellectu. Putant aũt, hunc habitum esse naturale quoddam lumen intellectus distinctum ab ipsa facultate naturali intellectus: nihilominus, quia ad assensum primorum principiorum non sufficit naturale lumen intellectus sine speciebus, & species non insunt nobis a natura, sed exercitatione, ideo dicunt, hunc habitum principiorum partim esse acquisitum, partim vero natura inditum. Hæc omnia absque vllo fundamento pronunciant: neque video, qua alia ratione niti possint, nisi allatis superius pro prima sententia ad probandum, non esse aliquem

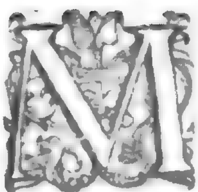
Secũda sententia dicit inesse habitum principiorum nobis a natura, & distingui ab intellectu.

aliquem habitum primorum principiorum exercitatione,& vsu acquisitum, sed talem habitum esse a natura nobis insitum. Porro autem talem habitum esse lumen quoddam naturale distinctum ab intellectu nulla ratione prædicti Doctores confirmant.
8

Nullum habitum etiam primorum principiorum inesse nobis a natura, sed omni exercitatione comparari, probabilior opinio fert.

CAPVT III.

Vera sententia proponitur.



MVLTO probabilius semper mihi visum est, nullum habitum etiam primorum principiorum inesse nobis a natura, sed quidquid in est nobis a natura ad operandum, esse naturalem potentiam, quidquid vero
9 meretur in nobis nomē habitus ad operationem, per exercitationem, & consuetudinem acquiri etiã circa prima principia: non dico circa quælibet prima principia acquiri habitum in nobis, sed omnem habitum circa prima principia esse acquisitum: ad quæ vero principia indigeamus habitu, ad quæ autem non indigeamus, inferius explicabitur. Hanc tertiam sententiam ita expresse tradidit S. Doctor in hac 1.2.q.51.ar. 1. vt non possim nõ mirari discipulos eius, qui oppositam ipsi adscribere non dubitant. Nã postquam dixit, habitum disponentem ad aliud, nempe ad operationem, inesse quidem Angelis a natura, nempe species intelligibiles, quas ipse vocat habitus, & reuera in specie habitus sunt; subdit statim, in homine nullum esse habitum a natura, quod explicari debet siue per habitum intelligas species intelligibiles, siue habilitatem additam potētijs ad prompte operandũ, nisi (vt ipse ait) secundum inchoationem, hoc est, in potentijs naturalibus esse virtutem quandam naturalem ad actus quibus talis habitus comparandus est; huiusmodi autem putat esse habitum primorum principiorum in intellectu. Hoc modo intellexerunt S. Thom. Caiet. in eo artic. & Ferrar. 2. contra gentes c. 78. circa tertiam rationem Arist. quoq; 2. Poster. c. vlt. expresso probat contra Platonem, habitum primorum principiorum non inesse nobis a natura, sed acquiri paulatim experimento sensuum, vt inferius declarabitur.

Probatur auctoritate S. Tho.

Deinde auctoritate Arist. 5.

Notandum primo.

Vt igitur explicemus, quo pacto in intellectu, & quauis alia potentia debeat constitui habitus, qui est habilitas quædam disponens ad operandum, notandum est primum: habitum huiusmodi vniuerse consideratum ad hoc solum tribui potentiæ, vt prompte, & facile operetur, siue hoc conueniat ei efficiendo substãtiam ipsam operationis, ad quam disponit, siue efficiēdo aliquem modum, de hoc. n. inferius differēdum est. Quocirca vbi nullam experimur promptitudinem additam potentiæ ad operandum, frustra dice-
10 mus inesse habitum, qui dicitur habilitas, quãuis insit species, quæ ēt dicitur habitus: loquimur aũt nunc de habitibus naturalibus, non de infusis suapte natura: nã hi non præstant facilitatem ad operandum, vt inferius dicemus, sed dantur ad operandũ instar naturalis potentiæ: est igitur euidens indicium habitus distincti a potentia ipsa, cum videmus ipsam potentiam reddi promptiorem ad operandum: vbi autem ipsa potentia ex se est summe prompta, & quouis tempore, si homo velit, summa promptitudine operari potest, nulla suppetit ratio, vt dicamus inesse huic potentiæ aliquem habitum distinctum ab ipsa potentia, quo reddatur promptior ad operandum.

Secundo notandũ circa assensũ principiorum.

Deinde speciatim pro habitu intellectus notãdum est, in quo consistat ratio assensus, ad quem habitus constituendus est, vt inde videamus, an intellectus ad quemlibet assensum summa promptitudine feratur, vel ad aliquam indigeat habilitate sibi addita, vt promptius assentiri possit: de qua re nonnihil diximus disput. 62. c. 3. Nihil de hac re apud auctores inueni, referam tamen breuiter quid a recentioribus philosophiæ, & Theologiæ professoribus audiuerim, & quid tandem studiosis meis philosophiæ in libris de anima anno 1572. tradiderim: nonnulli existimant, iudicium, & assensum propositionis consistere in eo, vt homo videat, conceptum, quem habet in mente conformem esse rei extra existenti, censentq; esse actum simplicem intellectus, licet supponat actum compositionis, aut diuisionis: philosophantur autem hoc modo quia existimant, in solo iudicio, & assensu esse veritatem, & veritatem solum esse in actu, quo quis videt conuenientiam sui conceptus cum reipsa extra existente. Verum hic modus philosophandi mihi nunquam probari potuit, primum, quia ex hac sententia sequeretur, nunquam esse veritatem, neq; iudicium nisi in cognitione reflexa comparante conceptũ mentis nostræ cum re ipsa cognita, quod est plane absurdum, & a vera philosophia alienum: quis enim nõ videat in cognitione directa esse ēt iudicium, & assensum? Præterea veritatem in cognitione directa inueniri satis, superque a nobis probatum est. 1. p. d. 75. c. 2. Deinde ego non satis intelligo, quo pacto intellectus noster simplici quodam conceptu possit cognoscere conuenientiam duarum rerum, & vnam alteri tribuere sine compositione: quare aperte falsum est, simplici iudicio posse hominem iudicare, & assensum præbere, si iudicare nihil aliud est quam videre, & cognoscere conuenientiam conceptus nostri cum reipsa extra existente. Alij vero dicunt, primum, posse apprehendi extrema propositionis, imò vero, & conuenientiam vnius cum alio, antequam intellectus iudicet, & assentiatur: hoc autem putant reperiri in apprehensione huius propositionis, *Astra sunt paria*, quando nõdum de illa fertur iudicium, cum nondum vllæ appareant rationes pro vna, aut alia parte. Affirmant deinde iudicium esse conceptum intellectus compositum quidem ex apprehensionibus, & compositione extremorum, & conuenientia, quo intellectus quasi inclinatur in rem ipsam per assensum, vel quasi fugit rem ipsam per dissensum. Verum hæc definitio iudicij inepta est, nã cum iudicium sit quid superius assensu, & dissensu, ita vt omnis assensus sit iudicium, & omnis dissensus ēt sit iudicium non tamen omne iudicium sit assensus, aut omne iudicium sit dissensus, inepte sane definitur eo modo iudiciũ: sicut si animal definiretur per rationale, & irrationale. Adde, q cum minor difficultas sit de assensu, quam de iudicio, nimirum in quo consistat, si quæramus a prædictis philosophis, quid sit assensus, certe per ea, quæ hactenus retulimus, respondere nobis nõ possunt, neq; explicare veram naturã assensus, ac proinde neq; veram naturam iudicij, siquidē assensus est iudicium quoddã. Demum contra omnes eos, qui putant, assensum, seu iudicium esse nouam intellectus operationem distinctam a compositione, & diuisione, ita vt prius per vnam operationem intellectus videat extremorum conuenientiam, & deinde per aliam præbeat assensum, sequitur operationes intellectus esse quatuor contra doctrinã Arist. 1. de interpretatione c. 1. Erit enim prima apprehensio simplicium, nempe extremorum propositionis secundum se: secũda compositio seu diuisio, in qua videatur conuenientia, seu disconuenientia extremorum, tertia iudicium propositionis per assensum seu dissensum: quarta discursus; cum tamen Arist. non numeret iudicium, tanquã operationem distinctam, sed sub compositione, & diuisione illud comprehēdat. Dico igitur assensum in intellectu humano esse cognitionẽ, qua quis cognoscit conuenientiam vnius rei cum alia in enunciatione, vt supra d. 62. c. 3. declaraui. Dixi, *in intellectu humano*, nam in Angelico licet sit cognitio conuenientiæ vnius rei cum alia, id tamen fit sine enunciatione, & compositione prædicati cum subiecto. Quo autem pacto intellectus angelicus non componat, & in quibus

Prima opinio recentiorum.

11

Reijcitur.

Secunda opinio.

12

Reijcitur.

Aristot.

Assensus in humano intellectu est cognitio conuenientiæ vnius rei cum alia in enunciatione.

bus rebus, & quid sit compositio, & diuisio, & syllo-
13 gismus, diximus 1. p. d. 222. & 223. an vero diuidat, tra
ctauimus disput. illa 222. c. 2. Dixi præterea, assensum esse cognitionem conuenientiæ vnius cum alio, nempe prædicati cum subiecto, non autem dixi esse visionem, quia contingit aliquando cognoscere hanc conuenientiam clara visione, aliquando vero obscura, & probabili tãtum: quocunq; autẽ modo intellectus ita attingat rem, vt cognoscat conuenientiam vnius cum alio, aut vnum alteri conuenire, dicitur assentiri: cõtra vero cũ ita rẽ attingit, vt cognoscat vnũ alteri non cõuenire, aut repugnare, dicitur dissentiri: hoc aũt fieri nõ potest a nobis sine compositione conceptuũ, quia non possumus vnum alteri comparare vno simplici conceptu; imò vero contingit, vt eandem rem in plures conceptus diuidamus, componentes eos inter se, vt aliquid enunciemus: hic est. n. proprius noster mo-
14 dus cognoscendi. Cum igitur omne iudiciũ fit, vel per assensum, vel dissensum, ex dictis facile colligi potest, quid sit iudicium, est enim cognitio conuenientiæ, aut disconuenientiæ, & repugnantiæ vnius rei cum alia in enunciatione. Quocirca, vt notauimus supra d. 65. c. 1. dubium ꝙ opponitur iudicio, & assensui, atq; dissensui, nihil aliud erit, quam apprehensio duarũ extremitatum, & conceptuum, in qua non apparet, neq; cõuenientia, neq; disconuenientia vnius cum alio: tunc. n. hæret intellectus, neque in vna parte contradictionis neq; in alia cognoscit cõuenientiã, aut positiuã discõuenientiam, sed tantum non cognoscit neque attingit conuenientiam, aut disconuenientiam, & repugnãtiã, nempe cum non apparent rationes, quę vnũ, aut aliud ostendant: vt cum ignoranti numerum stellarum proponitur, astra esse paria, hæretq; neq; cognoscit hoc prædicatum conuenire huic subiecto, neq; repugnare. Potest etiam esse dubium per actum reflexum vt ibidem explicauimus: ex hoc autem sequitur, verbum *est*, ꝙ ponitur vt connexio in enunciationibus vocis non habere peculiarem aliquem conceptum in intellectu, sed per illud explicari conceptum duorum extremorum cum conuenientia inter se, in quo consistit ratio assensus: & eodem modo verbum *est*, negatum in propositionibus negantibus non denotare peculiarem conceptũ in mente, sed disconuenientiam extremorum inter se vt 1. p. d. illa 223. c. 3. explicauimus.

His duabus notationibus præmissis facile ostẽdere possumus, vtrùm habitus intellectus, qui dicitur primorum principiorũ insit nobis a natura, an vero exercitatione acquiratur: nã si assensus esset aliquis actus intellectus distinctus a cognitione, qua intellectus cognoscit, vnum extremum alteri conuenire, ego sane existimarem nullum in nobis esse habitũ exercitatione acquisitum, imò neq; ab ipsa natura nobis donatũ, nõ solum ad assensum euidentem, sed ẽt neq; ad probabilem. Ratio vero est manifesta: quia cognita semel
15 cõuenientia extremorum inter se, siue euidenter, siue probabiliter, non posset vlla ratione cohiberi intellectus ab assensu, sed summa promptitudine ferretur in illum. Etenim, si expensis rationibus vtriusq; partis cognoscat conuenientiam extremorum inter se, quid obsecro prohibere posset, quominus intellectus assentiretur, & iudicaret illud ita esse, aut euidenter, aut saltem probabiliter? Ad id autem, ad ꝙ intellectus, aut facultas aliqua ex seipsa prompta est, non est constituendus nouus aliquis habitus distinctus ab ipsa potentia, siue natura, siue exercitatione comparatus, habitum dico sumptum pro habilitate. Verum, cum assẽsus primorum principiorum consistat in eo, vt quis videat conuenientiam vnius extremi cum alio, & vlra hac conuenientia nihil deinde supersit, ꝙ habeat rationem assensus, vt supra dictũ est, recte consequitur constituendum esse habitum circa prima principia, vt intellectus facile, & prompte attingat cognitione sua hanc conuenientiã extremorum inter se: ob id tñ non concedimus huiusmodi habitum ad quælibet principia, sed ea tãtum quorum assensum intellectus noster

Si assensus esset aliud a cognitione conueniẽtię multus esset in nobis habitus exercitatione acquisitus.

Ostenditur iam vera sententia.

cum difficultate aliqua attingit. Cuius rei gratia obseruandum est, esse aliqua principia ita ex se manifesta intellectui nostro, vt statim atq; audiuntur, intellectus noster eis assentiatur: qualia sunt principia Mathematica: alia vero difficiliora, præsertim ea, quæ sunt principia naturalis philosophiæ, horum namq; assensum, & notitiam, vt contendit Arist. 2. Poster. c. vlt. inductione nobis comparamus: idem ipse docuit 1. Metaph. c. 1. & 6. Eth. c. 3. & 8. quo autem pacto inductio fit efficax argumentum, seq. cap. dicemus. Quocirca cum huiusmodi principia difficilia nobis sint ad cognoscendum, exercitatione, & consuetudine circa illa habitum nobis comparamus.

Quod vero asserunt Thomistæ, qui secundam sententiam sequuntur, inesse nobis lumen quoddã distinctum ab ipsa facultate intellectus, & hoc lumen habitũ appellari, eo quod per illud disponatur potentia intellectus ad cognoscendum principia, omnino commentitium apparet, cum nullum prorsus indicium habeamus, vt talem habitum constituamus. Praeterea, quia non videtur necessarium tale lumen ad simpliciter intelligendum principia, siquidem intellectus cum sola specie intelligibili principiorum ea intelligere potest, neq; vt facilius illa cognoscat, & eis assentiatur: quia 16
si supra virtutem natiuam propriã esset necessaria habilitas, qua disponeretur ad facile operandum, illa nõ communicaretur a natura, sed relinqueretur acquirẽda exercitatione, & consuetudine, sicut multæ aliæ: aut dicant nobis, quare hęc habilitas ad prima principia communicata fuit nobis a natura, cum multæ aliæ consuetudine, & exercitatione acquirendę relinquãtur. Satius quidem fuisset asserere, hoc lumen naturale ad videndum principia, & eis assentiendum, esse ipsammet virtutem intellectus (omne enim illud ꝙ facit in rem intelligere, lumen vocari potest) sicut alij Thomistæ dixerunt, qui primam sententiam cum Dur. sequuti sunt. Cæterũ, id ẽt quod illi addiderunt, nempe idem lumen intellectus secundum rem, & esse in specie habitus, & in specie naturalis potẽtiæ ob solam distinctionem formalem, falsum omnino est, nec vlla ratione asserendum: nã hac ratione omnis naturalis potẽtia in specie habitus constitui posset, & ita potentia voluntatis, & quæuis alia facultas sentiens esset in duplici specie qualitatis, nempe habitus, & naturalis potentiæ, ꝙ hactenus nemo dixit, cũ omnis habitus, qui disponit ad aliud, nẽpe ad operationem, disponat naturã secundum potentiam, hoc est, secundum aliquã facultatem, & ita a potentia ipsa distingui debeat. Adde, ꝙ neq; se- 17
cundum rationẽ distinguere possumus in intellectu, & in eadem potentia duplicem rationẽ, qua in duplici illa specie collocetur: siquidem eadem omnino ratione dicetur disponere naturam, si aliquo modo disponere dicenda est, qua reddit ipsam naturã potentẽ ad operandum: ergo eadem omnino ratione erit potentia naturalis, & dispositio, ac proinde etiam habitus: hic enim est dispositio quædam qua disponitur dispositum, vt præcedente d. c. 3. declaratum est.

Quidã dicunt lumẽ intellectus esse habitum.

Lumen naturale intellectus est ipsamet virtus intellectus.

Quorum principiorum assensus, & habitus inductione comparetur.

CAPVT IV.

VT igitur explicemus, ad quæ prima principia detur habitus, videndum est, quænã sint illa, quorum assensus cum aliqua difficultate acquiritur: siquidem ad ea tantum necessarius videtur habitus acquisitus, qui sit habilitas potentiæ intelligentis. Arist. 2. lib. Posteriorum c. vltimo quæstionem proponit, quo pacto nota sint nobis principia, & quis sit eorum habitus, vtrum eorum sit scientia, an aliud genus cognitionis, & vtrum habitus eorum insint a natura, an a nobis acquirantur: & tandem manifestis verbis concludit, non

Aristoteles tradit habitum principiorum inductione comparari.

non inesse nobis a natura habitum principiorum, sed acquiri: id quod contra Platonem definisse Arist. autumant plerique eius expositores in eum locum. Pronũciat autem notitiam, & habitum principiorum inductione comparari, nam ex multis sensatis, inquit Arist. ibidem fieri vnum experimentum, nempe notitiam vniuersalem vnius principij, quod quidem ex se notũ nõ erat, & hoc appellat vnum experimentum. Et post multa quibus hoc confirmat, colligit sub finem capitis hæc verba. *Necesse est igitur, vt ex hisce patet, ipsa prima inductione cognoscere, sic enim, & sensus efficit in nobis ipsum vniuersale.* Et lib. poster. c. 14 inquit eo deficere scientiam circa sensibile deficiente sensu, quia deficit inductio, per quam hæc sciẽtia acquiritur. Hoc ipsum docuit primo Metaphysicæ cap. 1. clarissime tamen 6. Ethic. c. 3. vbi cum dixisset omnem doctrinam fieri ex ante notis, subiungit. *Nam alia per inductionem, alia per ratiocinationem efficitur: atque inductio quidem principiũ est ipsius vniuersalis, ratiocinatio autem est ex vniuersalibus, sunt enim principia, ex quibus ipsa ratiocinatio constat, quorum non est ratiocinatio: ergo inductio.* Medium igitur acquirendi notitiam, & habitum principiorum est inductio, sicut acquirendi notitiam, & habitum conclusionum est ratiocinatio.

18 *Quæ principia inductione comparentur, quę non* Sunt autem hæc principia nota per inductionem, & experientiam principia Physicæ scientiæ, id quod aperte sensit Arist. 6. ethic c. 8. nã postquã dixit, iuuenes non posse esse expertos, quia matura ætas, & longitudo temporis sola est causa experientiæ, quęrit cur puer mathematicus esse possit, sapiens aũt, aut naturalis esse non possit, & solito suo more per interrogationem hoc modo respondet: *An quia mathematica quidẽ per abstractionem, horum vero principia* (nempe sapientis, & physici) *experientia innotescunt?* quasi dicat, ita est. Et continuo subiungit. *Et hæc quidem adolescentes non credunt, sed dicunt, illorum autem definitiones non sunt obscuræ.* Hoc est, horum principiorum, nempe sapiẽtiæ, & physicæ, iuuenes non habent assensum, sed tantum ea ore proferunt, non attingentes illa per notitiam assensus, & hoc est quod ait, *Non credunt, sed dicunt*, intelligens per credere idem ꝙ assentiri. Illorum vero principiorum, nempe mathematicorum definitiones ita manifesta sunt, vt statim iuueni, & puero sint per se notę: quid vero intelligat Arist. per sapientiam, & sapientem, c. 6. dicemus. Concludamus igitur principiorum mathematicę, quę sunt omnino prima, & aliquarum dignitatum, quæ non indigent inductione, vt cognoscantur non acquiri in nobis habitum, quia intellectus ex se absq; vllo labore summa promptitudine in assensum illorum fertur: at vero principiorum physicæ constituendum esse habitum ad prompte assentiendum, hoc est, ad prompte cognoscendam connexionẽ ex remotum inter se propter rationẽ dicta: principijs autem mathematicis assimilantur etiam principia logicę, quę absque labore, & difficultate, & sine inductione cognoscuntur, & similiter aliqua principia metaphysicæ, quæ a materia abstracta omnino sunt.

De ui, & efficacitate inductionis.

CAPVT V.

19 *Dubiũ an inductione possit in nobis generari assensus principiorum.* *Ratio primo dubitandi.*



EST tamen difficultas, qua ratione inductione comparari nobis possimus assensum primorũ principiorum, si quidem inductio non videtur argumẽtum necessarium, sed tãtum probabile, & Topicum tũ quia Arist. 1. Topicorum c. 10. eam recẽset inter argumenta topica, quæ probabiliter solũ colligunt conclusionum, tum etiam, quia forma argumẽtandi per inductionem solum potest probabiliter colligere: nam nisi sufficienter enumerentur singularia non potest aliquid euidens per inductionem deduci: ex eo enim, quod aliqua singularia, ita eueniant, nemo potest euidenter existimare omnia illius speciei eodem modo euenire, aut euentura esse. Si vero non enumerentur singularia, sed iuxta sensum vulgi Logicorũ addatur particula illa, *Et in singulis eodem modo*, antecedens, quod assumitur, solum erit coniectura notum, ac proinde consequens non poterit excedere limites cõiecturæ, & probabilitatis. Quare dicunt, sententiam Arist. locis allegatis de assensu principiorum per inductionem comparato sic esse intelligendam, vt inductio non sit causa generandi assensum principiorum vi cõsequentiæ, & argumentationis, sed sit veluti conditio quædam, quemadmodum, & sensus sunt conditio ad intelligenda rem: quare dicunt consequentiam inductionis formalem non esse, sed tantum vim habere ratione materiæ. Alij vero solum existimant esse argumẽtum probabile, quia nisi addatur illud, ꝙ Logici addere solent, nempe *Et in singulis eodem modo*, nihil omnino colligi potest, eo quod ex aliquibus singularibus 20 non potest deduci vniuersale: si aũt addatur illud antecedenti, solum antecedens est probabile, quia coniectura tantum constat in reliquis eodẽ modo contingere. Verum vtroq; modo labor Arist. locis allegatis inutilis fuisset ad probãdũ notitiam principiorum inductione comparari. Primũ quidem, si inductio esset solum conditio, male dixisset, eodem modo gigni notitiã principiorũ ex antea notis per inductionem, sicut notitia conclusionum ex notitia principiorũ. Accedit ẽt, quod experimentum vnius vniuersalis colligitur ex singularibus sensatis, sicut ex præmissis gignentibus tale experimentum, quis hoc non videat? ergo vim habent singularia nota, vt ex illis deducatur talis notitia principiorum quæ dicitur experimentum non solum tanquam ex conditione, sed sicut ex antecedente notitia per vim consequentiæ, & illationis. Præterea si dicamus probabile solũ esse argumentũ, & principia illa, quæ diximus, non sunt nobis nota, nisi experimento, sequitur eorum solum nos habere opinionẽ, ac proinde ex illis scientiam colligi non posse. Dico igitur argumentum inductionis efficax esse seruatis, & circũspectis bene omnibus circunstantijs singularium, quæ assumuntur, & ita vim, & efficacitatem haberet ad gignẽdam notitiam principiorum: nam argumentũ hoc solum locũ habet in rebus, quæ natura eueniunt; in mathematicis. n. inutile prorsus esset, & ideo dixit Arist. iuuenes posse esse mathematicos, quia principia sine experimento ex se nota sunt, sed non posse esse philosophos, quia nõ possunt esse experti: qui ergo recte inductione vti debet, consideret bene singularia cũ omnibus circunstantijs, & attendat qualiter res eueniant regulariter, & inde colliget in vniuersum ita euenire, & vt plurimum, nisi ex aliquo accidente impediatur, quia ea, quæ natura eueniunt, eodẽ modo seruatis omnibus circunstantijs semper eueniunt, eo quod natura ad vnũ sit determinata: quare si flante tali vento expertus aliquis est, pluuiã sequi in tali regione, recte colliget per se ex tali causa in ea regione semper ita euenire, nisi aliqua occulta causa, quę per accidens occurrere potest euentum impediat, & sic de alijs. Necesse igitur non est, eum, qui vtitur inductione, cognouisse omnia singularia, sed satis est aliqua vidisse, vt ex illis bene perpensis in reliquis eodẽ modo contingere dicat: nã quod in multis sub his circunstantijs euenit, naturaliter euenit: natura autem eodem modo operatur: quamuis ergo ex aliquibus singularibus sensatis, regulariter eodem modo colligamus in cæteris eodem modo euenire, tamen illud *in cæteris*: non est in antecedente huius argumentationis collocandum, sed potius in conclusione inferendum; perinde enim est addere, *Et in cæteris simili modo*, atq; dicere, ergo omnia ita eueniunt, ꝙ est in conclusione colligendum. Inutile igitur 22 est illud addere in antecedente, ac proinde ex quibusdam solum eodem modo sensatis, perpensis omnibus circunstantijs, colligere debemus vniuersale quoddam experimentum, in quo consistat notitia primorũ principiorum

Resp. ad primam dubitationem. 21 *Sententia auctoris asseris esse inductionem efficacem ad gignendam notitiam principiorum.*

principio-

cipiorum naturalium. Quare, vt ex eo, quòd videmus hunc hominem esse album, & illum, & omnes, quos vidimus esse albos, colligimus omnes homines esse albos, & sit bona forma arguendi, debemus attendere circumstantias singularium, quæ sensu cognouimus, nẽpe vt sint oriundi ex tali regione, & sub tali distantia cęli, alioqui deficiet experimentum, & notitia certa vniuersalia, quia singularia non rectè expensa fuerant.

Cur numeret Arist. inductionem inter argumenta topica. Quod vero Aristot. constituat inductionem inter argumenta topica, non satis est, vt dicamus non esse bonam formam arguendi; nam, & syllogismum inter argumenta topica collocat, & tamen est legitima forma arguendi: qui enim vult aliquid persuadere, & argumentis probabilibus, & necessarijs etiam vtitur. Adde, quod in aliqua materia solum erit inductio probabilis argumentatio, eo quod singularia, quæ inductione numerantur, non considerantur exactè secundum omnes circunstantias, secundum quas eueniunt: in ea igitur materia, in qua res naturaliter eueniunt, & circunstantiæ rectè cõsiderantur, rectè colligitur certa euidensq; notitia principiorum, ita tamen, vt euidentia huiusmodi non ęquiualeat Mathematicæ.

Diluuntur argumenta aliarum opinionum.

CAPVT VI.



IAM vero dissoluenda sunt argumenta c. 2. allata ad probandum, habitum primorum principiorũ non esse acquisitum sed a natura nobis insitum: quæ mea quidem sententia parui momenti sunt. Et primum quidem friuolum est plane, testimonijs Scripturæ, & Patrum probare inesse nobis a natura ipsa habitum, illis enim solum probatur inesse nobis a natura vim quandam iudicandi id, q bonum, & malum est: hanc tamen vim esse habitum, hoc est, habilitatem ab intellectu distinctam, vel si ab eo non distinguatur, esse habitum in prima specie qualitatis, quorsum Scriptura, & Patres vel leuiter insinuarent? Ad testimonium vero Arist. q multo melius pro opposita sententia afferri videtur, respõdeo ex sententia Eustratij, S. Tho. & Donati Acciaioli in eum locum, ideo ab Arist. eos habitus ibi enumeratos, nempe sagacitatem, gnomen, & intellectũ inesse nobis a natura, non autem sapientiam, quis intellectus inductione comparatur, & non præceptore aliquo, & ita a natura nobis inest vis cõparandi per nos huiusmodi habitum, nempe per sensus: similiter ad sagacitatem, & gnomen inest naturalis quædam vis in sensibus, qua ex nobis ipsis hos habitus acquirimus, quia hæc præceptore non addiscuntur: at vero sapientia, & Mathematica non nisi præceptore comparãtur, eo q eorum principia sint a sensu remota: loquitur igitur Arist. ibi de intellectu primorum principiorum, nõ quorumcunq;, sed philosophiæ naturalis. Hanc vero esse mentem Arist. ex verbis ipsius perspicue colligere possumus. Nam c. 11. li. 6. Eth. postquam dixit nemi nẽ esse sapiẽtẽ natura inesse probat his verbis, *Signum autem est nos hæc etiam ætates sequi putare, atq; hæc ætas intellectum, & sententiã habet tanquam causa sit ipsa natura*: & paulo antea dixerat in eo c. in hunc modum. *Horum igitur sensum habere oportet, quapropter, & naturalia hæc esse videntur*, inquit igitur ideo naturales esse illos habitus, quia per sensus comparantur.

23 *Soluitur argumẽtũ primũ, & secundũ ex Scripturis sumptum, & Patribus.*

Explicatur testimonium Arist.

24 *Obiectio.* Cæterum difficultatẽ habet id, q Arist. ait 6. Ethic. c. 8. his verbis: *Nam, & hoc quispiam cõsiderauit, cur puer mathematicus fieri potest, sapiens autem, aut naturalis non potest* respondet autem hoc modo, *An quia Mathematica quidem* (nempe principia) *per abstractionem, horum vero principia experientia innotescunt? & hæc quidem adolescentes non credunt, sed dicunt*: horum principia dicit, nempe sapientiæ, & physicæ: nam sapientem, & physicum opposuerat mathematico. Difficultas autem est, quia cum sapientia sit metaphysica, & huius principia non innotescant per experientiam eo quòd ita sint abstracta sicut mathematica, immo vt aliquibus placet, multo magis falsum videtur puerum non posse esse sapientem, hoc est, metaphysicum, siquidem potest esse mathematicus: tum etiam ratio, quam adducit Arist. falsum supponit, nempe principia metaphys. sensu comparari sicut etiam physicæ.

Respondeo Arist. per sapientiam non intelligere metaphysicam: nam cum c. 7 de sapientia disputasset, nunquam dixit sapientiam esse solam metaphysicam, sed dixit, sapientiam esse ipsam virtutem artis, & scientiæ: addit tamen quosdam esse sapientes omnino, non aliqua ex parte, alios autem ex parte sapientes, hoc est, in vna scientia vel arte: cum igitur dixit c. 8. iuuenem non posset esse sapientem, & physicum, intelligit sapiẽtem simpliciter, & omnino, quia vt hoc modo sit sapiens, debet habere scientias, & artes, quæ experimento acquiruntur, & ideo rectè dixit, iuuenem sapientẽ esse non posse, nempe simpliciter, & omnino, quia caret experientia, sapientiam autem ex parte, nempe exactam aliquam scientiam, quæ rectè penetret principia, & conclusiones, iuueni concessit Arist. in eo c. 8. paulo ante, cum dixit, *Geometræ enim iuuenes, & mathematici ac sapientes in talibus fiunt.* Quod vero attinet ad metaphysicam, quam aliqui sapientiam vocant, & ex mente Arist. sapientia dicitur vt videbimus infra d. 80. c. 5. ego non dubito multa eius principia esse experimento nota, sicut, & physicæ: neq; enim verum existimo quòd vulgo circunfertur, obiectum metaphysicæ a materia omnino abstractum esse, si de obiecto adæquato loquamur, nam, & ipsa metaphysica de eisdem omnino rebus tractat, de quibus, & physica agit, vt videre est per singulos libros, namque, & de causis, & de motu eisdem fere verbis, quibus vsus est Arist. in libris phyc. tractat in libris metaphysicæ: cur ergo dicemus has res in Metaph abstractas esse a materie, in physica vero non item? Illud sane verum est. Arist. in metaph. agere de quodam ente nempe primo, quòd est Deus, & de intelligentijs quę quidem abstracta sunt a materia, & ob id fortasse manauit opinio illa, quæ communiter circumfertur de abstract one obiecti metaph ab omni materia: Verum non propterea sequitur, totum adæquatum obiectum metaphysicę abstractum esse ab omni materia. Adde, quòd philosophia etiam naturalis agit de Deo, & intelligentijs, vt patet ex lib. 8. phys. & 2. de cælo. Quocirca ego non dubito, aliqua principia metaphysicæ inductione, & experientia nota esse, id quod Aristot. docuit c. 1. lib. 1. metaphys. & hactenus responsum est testimonijs allatis pro oppositis opinionibus.

Solutio.

25

Aliqua principia metaphy. inductione & experientia nota esse.

Supererat solum ratio adducta in eodem c. 2. illa tamen ex ijs, quæ supra dicta sunt, facile dissolui potest. Nam cum assensus non sit actus distinctus a notitia, & cognitione conuenientiæ extremorum in propositione, sed sit ipsamet notitia conuenientiæ, & ad hoc vt intellectus perueniat ad penetrandam, & cognoscendam conuenientiam extremorum in propositione, difficultatem habeat in aliquibus principijs, ideo ad aliqua principia necessarius est habitus, qui tamen necessarius non esset, si post cognitam conuenientiam extremorum assensus esset nouus actus intellectus, vt argumentum probabat.



Habi-

Habitus acquisitos comparari non uno, sed pluribus actibus.

CAPVT VII.

26 *Habitus exercitio, & assuetudine cõparari.*



VM hactenus satis probatum sit, nō solum communicari nobis habitus aliquos per infusionem a solo Deo, sed etiam a nobis aliquos acquiri; superest, vt explicemus, per quā causam habitus a nobis acquirātur. Nemo aūt dubitat huiusmodi habitus per actus circa idem obiectū a nobis acquiri, id enim non solum Aristot. & omnes philosophi docent sed et experimento manifesto compertum est. Aristot. quidē id expresse docuit lib. 2. Ethicorum c. 1. vbi ex professo ostendit, tam habitus virtutum moralium, quam artiū, exercitio, & assuetudine comparari. Inter alia autem ita scribit. *Aedificatores etenim ædificantes, & cytharædi pulsantes cytharam fiunt: pari modo iusta agentes iusti, modesta modesti, atque vt breuiter dicā, omnes habitus ex ope-*

27 *Dubium vtrum habitus vno actuā pluribus producantur.*

rationibus similibus fiunt: idem docet. c. 2. Experientia quoq; id manifestum est: nā quisque experitur se fieri habilem, & promptum in aliqua arte, & modo operandi ex assidua exercitationem, cum antea difficultatem ad idem genus operationis haberet: signum igitur est, talem habitualem exercitatione, & assuetudine operationis comparari.

Cæterum cum dicimus, habitus per assuetudinem operationis acquiri, id intelligimus de habitibus, qui dicuntur suapte natura acquisiti, nam infusi ita fiunt in nobis a Deo vt actibus proprijs comparari nequeāt vt c. 10. dicemus. Circa hanc tamen productionem habitus controuersia est, vtrum habitus vno actu, an pluribus producatur.

In qua difficultate S. Thom. in hac 1. 2. q. 51. artic. 3. quem sequuntur recentiores aliqui Thomistæ, alio modo philosophatur de habitibus voluntatis, alio vero modo de habitibus intellectus. Nam de habitibus voluntatis inquit, eos non acquiri vno actu, sed pluribus, quia putat maiorem esse in voluntate indifferentiam ad opposita, quam quæ vno tantum actu possit superari, & determinari, vt facile in vnam partem inclinetur, & ideo necessariam esse putat assuetudinem, & frequentem exercitationem operationum idque sine dubio in nobis experimur. De habitibus vero intellectus alio modo loquitur, nam de habitibus scientiarum (& eadem omnino ratio est de habitu principiorum) aliter sentit, quam de habitibus opinionum; inquit enim tantam esse virtutem, & efficacitatē demonstrationis, vt vno actu demonstrandi determi-

28 netur intellectus ad facile assentiendum. Et ita vno actu acquiratur hic habitus, sicut vna efficaci medicina semel applicata acquiritur habitus sanitatis, quamuis maneat difficultas aliqua ex parte potentiæ inferioris, quæ deseruit intellectui: nempe ex parte memoriæ, & ideo habitus, qui in ea constituendus est, pluribus actibus debet acquiri: nam vt Aristoteles ait lib. de memoria, & reminiscentia c. 2. non procul a fine, meditatio confirmat memoriam. Idem censent Thomistæ aliqui, qui sententiam S. Thomæ sequuntur, de potentia ipsa intellectus, quatenus habet vim, memoriæ, & apprehensiuæ potentiæ, eo quod ad præbendum assensum conclusioni claræ visæ nulla sit in intellectu difficultas, ad apprehendendum autem, & memorandum semper sit aliqua. At vero de habitibus opinionum putat S. Doct. non esse eandem rationem atq; de habitibus scientiarum, vt non acquirantur vno actu, sed aliquibus repetitis, eo quod ratio probabilis non est tam efficax, vt possit omnino vincere intellectus indifferentiam, & ad vnam partem ita eum determinare, vt ad eam facilem reddat, & promptum.

Cæterum, vt ingenue fatear, ꝙ sentio, non inuenio discrimen inter habitus scientiæ, & opinionis in intellectu, sed omnium existimo esse eandem rationem, vt nullus habitus siue in volūtate, siue in intellectu acquiri possit vno actu quantumuis efficaci, sed indigeat as-

suetudine plurium actuum iuxta doctrinam Arist. loco 29

superius allegato: nam ibi non solum loquitur ipse de habitibus voluntatis, nempe moralium virtutum, sed etiam de habitibus intellectus, nempe de habitibus artium, qui sunt in intellectu. Ratio autem est manifesta: nam cum assensus non sit nouus actus intellectus post cognitam conuenientiam extremorum inter se, sed sit ipsa cognitio, & apprehensio extremorum cum conuenientia inter se, vt d. præced. cap. 3. probauimus, hoc ipso, quod concedit S. Doct. debere comparari habitum per assuetudinem plurium actuum in potentia apprehendente, & memoria, nec posse vno actu acquiri, nempe vt homo recte apprehendat demonstrationem, consequitur plane habitū ad assentiendum non posse acquiri vno solo actu: habitum dico, qui præstet promptitudinem, & facilitatem in operando. Quod si assensus, seu iudicium esset noua intellectus operatio post cognitam conuenientiam extremorum inter se non solum non requirerentur plures actus ad acquirēdum habitum, sed etiam nullus habitus esset constituēdus in intellectu ad iudicium: quia cognita conuenientia aut disconuenientia extremorum, necessario consequeretur iudicium, præsertim si conuenientia aut disconuenientia extremorum euidenter cognosceretur: quinimo idem de assensu opinionis dicendum esset: nam tota difficultas, contra quam requireretur habitus, non esset ad iudicium post cognitam conuenientiam, aut disconuenientiam extremorum, sed potius ad eam cognoscendam. Sicut igitur requiritur assuetu-

do actuum, vt homo prompte, & facile possit formare 30

demonstrationem ad colligendum iudicium euidens, & ad formandam ita propositionem, & in memoria retinendam, vt facile iudicet de principijs, ita etiam requiritur eadem assuetudo, vt acquirat habitum secundum statum habitus, quia habitus præstat promptitudinem, & facilitatem contra difficultatem, quam habent intellectus, & voluntas ex seipsis. Dixi autem secundum statum habitus, nam secundum statum dispositionis quolibet actu acquiritur quilibet habitus, vt statim videbimus: quamuis ergo ratio euidens conuincat intellectum ad iudicium, tamen non proinde colligere licet, statim vno actu comparari habitum. Etenim, & ratio probabilis hoc habet, vt etiam conuincat aliquando intellectum, ita vt nihil inueniat, quo ad iudicium oppositum inclinari possit, nihilominus aduersarij non concedunt, habitum opinionis vno solo actu comparari.

Ratio manifesta.

Quod vero afferebatur de efficaci medicina, quę semel applicata generat habitum sanitatis, vt eodem modo aliquis actus efficax generet habitum operantem in intellectu, aut voluntate, parum habet momenti, eo quod habitus sanitatis naturalis est homini, hoc est, ex ipsa naturali constitutione oritur, & extrinseca aliqua immutatione amittitur: medicina autem non est efficax ad gignendam sanitatem, sed ad remouendum extrinsecum contrarium, quo remoto ipsamet natura est causa suæ sanitatis, hoc est, debiti temperamenti.



Priores actus eo concurrunt ad producendum habitum, quod sunt causa alicuius gradus illius.

CAPVT VIII.

31 *Prior difficultas, quo pacto priores actus conferant ad generationē habi.*

Circa modum acquirendi habitus per plures actus, duæ sunt difficultates a nobis explicandæ: prior est quo pacto priores actus cōferant ad generationem habitus: non parum autem communis sententia Thomistarum est, quam sequutus est Burlæus in 2. Ethic. c. 1. in 3. p. c. ad dub. 3. priores actus nihil omnino ipsius habitus producere in subiecto, sed solum præparare, & disponere quodāmodo ipsum subiectum, vt tandem actus posteriores in eo producant essentiam habitus: quare cum putāt, aliquem habitum produci per vnum solum actum, vt superiori cap. vidimus, ita dicunt sufficere vnū solum *1 sententia.* actū, vt plures nō requirātur vllo modo, hoc est, neq; vt producant aliquid habitus, neq; vt disponant ad illius productionem. Probant autem hanc sententiam ex S. Tho. 1. 2. q. 24. a. 6. ad 2. & q. vnica de virtutibus in communi artic. 9. ad 11. vbi affert exemplum de guttis præcedentibus, quæ præparant ad cauandum lapidem sed non cauant: allegari etiam solet S. Doct. in 1. dist. 17. q. 2. a. 3. ad 4. ibi tamen nihil dicit, quod videatur huic sententiæ fauere.

32 *2. Sententia auctoris dicentis primum actum esse causam habitus secūdū aliquē gradum.*

Ego vero censeo, nullum actum conducere aliquo modo ad producendum habitum, nisi aliquid illius producat, ac proinde cum Henr. quodl. 5. q. 16. Dur. in 2. d. 17. q. 8. nu. 6. & 9. & Gab. in 3. d. 23. q. 1 ar. 3. dub. 4. Almain. quæst. 1. in principio existimo, primum actum esse causam habitus secundum aliquem gradū, in quo saltem habeat statum dispositionis, & nondum ad statum habitus perueniat, & deinde persequentes ita perfici, vt ad statum habitus perducatur. Ratione vero Henrici facile potest hæc sententia confirmari; quoniā si actus præcedentes nihil omnino ipsius habitus producant, nullo modo ad productionem illius disponere, aut concurrere possunt, hoc autem est absurdum. Nam, vt vidimus supra 7. c. nullus habitus, aut saltem non omnis producitur unico actu, sed assuetudine, & exercitatione plurīū, ac proinde plures aliquo modo ad illius productionem concurrere debent. Porro autem actus præcedentes nullo modo concurrere, aut operari ad productionem habitus, nisi aliquid illius producant, patet, nam cum ipsi cito transeant per se ipsos concurrere, & operari non possunt ad productionem habitus, quis namque non videat, id, quod iā non est, nihil per se conducere ad effectum aliquē? quid enim conducere potest aliquid fuisse, & iam non esse? Vt igitur actus præteritus aliquid efficere posset ad productionem habitus, necesse erat aliquid in anima relinquere, vt per illud eam præpararet ad productionē habitus, ad quam per se ipsum eam præparare non potest, ergo dicendum est, actum præteritum relinquere in anima aliquam qualitatem, quæ non sit habitus, neque aliquis gradus illius, vt indicat Burlæus, hanc autē qualitatem commentitiam esse quis nō videat? Quod si aduersarij concedere non dubitent, actus præcedētes producere aliquam qualitatem, quæ non sit aliquis gradus habitus, cur non concedant producere aliquē gradum ipsius habitus? restat igitur vt dicamus, per actus precedentes produci aliquem gradum habitus qui habeat rationem dispositionis, & nondum ad statum habitus pertingat.

33 *[...]tta quo-do dispo[...]t ad ex[...]ationē [...]s.*

Quod vero adducitur de guttis præcedentibus, quæ non cauant lapidem, aliquo tamen modo disponunt ad illum effectum, quem posteriores guttæ non efficerent, nisi priores præcessissent, nihil habet momenti, quia nisi guttæ præcedentes aliquid relinquerent in lapide, nempe nisi ipsum aliquo modo immutarēt qualitate, aut effectu aliquo permanente, sed ipse lapis in se omnino eodem modo maneret: commentitiū esset in philosophia asserere, priores guttas aliquid conferre posterioribus ad illum effectum. Cæterum eius, quod adduci solet de dispositionibus præcedentibus in corrupto toto tempore, antequam fiat generatio, quæ quidem disponunt ad generationem formæ, cum qua ipsæ non manent, alia quidem est ratio, tametsi argumētum inde desumptum nihil probet, non quia vt aliqui philosophantur, illæ dispositiones permaneant postea & non desinant cum corrupto, oppositum enim verius existimo, sed quia longe diuersum est, præcessisse interposito aliquo temporis interuallo, & proximæ præcessisse toto tempore proximo instanti generationis & corruptionis. Nam quod præcedit interiecto aliquo temporis interuallo, sicut præcedunt actus priores posteriores ad acquirendum habitum, si nullum relinquant effectum, nullam possunt habere connexionem cum posterioribus, interuallum enim temporis manifeste obstat connexioni, vt patet. At vero dispositiones præcedentes toto tempore proximo instanti generationis, & corruptionis non possunt non habere maximam connexionem cum ea forma, quę vi naturę proxime introducitur, licet primum esse ipsius in materia sit primum non esse talium dispositionum.

Ad dicat aliquis, priores quidem actus aliquid conferre ad generandum habitum, efficiendo aliquid non quidem quia producant aliquid ipsius habitus, vel aliquam qualitatem, sed quia per se ipsos tollunt opposita impedimenta habitus inducendi. Verum hoc responsum facile refelli potest, quia aut impedimentū, quod de medio tollunt priores actus, est innata aliqua difficultas, aut est habitus oppositus acquisitus. Si est innata aliqua difficultas, ea tolli non pōt per actus, aut si tollitur præterito iam actu ipsa reuiuisceret ex vi natiuæ fimpliciter, nam sicut frigus in aqua diminutum per calorem in statum remittit superato calore, multo melius præterito omnino actu, & nulla ex ipso qualitate relicta, quæ pugnet cum natiua difficultate, id quod diminutum est natiuæ difficultatis, reuiuiscet. Si autem impedimentum, quod tollitur per actus præcedentes, est oppositus habitus acquisitus, per cuius destructionē actus præcedentes iuuant, vt posteriores oppositū habitum introducant, sequitur vnico solum actu acquiri omnem habitum in potentia secundum statum habitus, quoties ipsa potentia non habet oppositum habitum, sed est nuda: nam potentia quæ nullum habet habitum, perinde se habet, ac si per plures actus præcedentes oppositum habitum, quem habebat, amisisset: ergo quemadmodum destructo habitu per priores actus, per vnum actum posteriorem introduceretur habitus oppositus, ita etiam per vnū actum solum sine alijs, qui præcessissent, introduceretur quilibet habitus in potentia, quę nullum antea habebat habitum, quod tamen nemo concedet. Quod si post expulsum vnum habitum per actus præcedentes adhuc requiruntur plures ad introducendum contrarium, redibit eadem difficultas, nempe quo pacto priores illi post habitum expulsum conducant ad introducendum contrarium, & prædicta responsio locum non habebit. Adde, quod actus secundum se non est forma contraria habitui, vt ipse formaliter expellat habitum, sed per aliquid a se productum habitum expellit, vnus enim habitus alio formaliter expellitur.

34 *Obiectio.* *Soluitur.*

Respondebit aliquis iterum, priores actus conducere ad acquirendum habitum per sequentem actum, eo quod priores iuuant memoriam, quæ plurimū confert ad habitus, tā intellectus, quā voluntatis acquirendos. *Effugium præcluditur.* Cæterum cum priores actus non possint iuuare ex parte memoriæ, nisi relinquendo aliquid in memoria, & illud nihil aliud esse possit præter qualitatem, quæ sit inchoatus habitus, alia enim qualitas commentitia poneretur, sequitur tam ex parte memoriæ habitum 35 illum ita acquiri per plures actus, vt priores aliquid ipsius habitus producāt sicut cōtēdimus. Accedit, quod si solū ex parte memoriæ priores habitus iuuarent, ea-

dem ratione negare quis posset habitus in voluntate, & solum eos constituere in memoria, per quam iuuaretur voluntas, vt facilius operaretur ea opera, ad quæ habitus peculiares ipsi voluntati tota schola Theologorum, & philosophorum adscribit.

Explicatur vera sententia. Concludamus igitur, priores actus aliquid producere habitus, vt tandem posteriores ipsum perducant ad statum habitus. Cuius rei explicandæ gratia, reuocandum in memoriam est habitum, & dispositionem solum differre accidentarie penes magis, aut minus intensum, ita vt dispositio dicatur qualitas illa parum stabilis in subiecto, quia parum sit intensa, habitus vero dicatur eadem qualitas habens statum perfectum, & stabilem ratione perfectæ intensionis. *Discrimen inter habitum & dispositionem.* Dicimus itaque per primum actum aliquid huius qualitatis produci, & per sequentes magis intendi, quousque perueniat ad statum perfectum intensionis, qui nomen habitus mereatur. Vt tamen dicamus actum aliquid conferre ad acquirendum habitum, debet aut illam qualitatem primo producere, aut eam intendere; vt autem intendat seruare debet eam proportionem quam dicemus infra disp. sequente cap. 1. nempe, vt ipse actus tantæ intensionis sit: neque enim quilibet actus augere potest qualitatem illam habitus semel productam.

Cæterum, vtrum quilibet primus actus minimæ intensionis relinquat in subiecto aliquid illius qualitatis, an vero ad producendum aliquid illius qualitatis requiratur certus gradus intensionis in actu, difficultas esse potest. Certum autem esse debet, non requiri determinatum gradum intensionis in actu, vt producat aliquid qualitatis illius, siquidem nulla qualitas habēs
36 gradus intensionis postulat, vt in gradu determinato producatur, sed in minori, & minori produci potest: tamen fortasse requiritur in actu, vt producat aliquid illius qualitatis terminus aliquis extrinsecus, hoc est, vt saltem in se ipso habeat plus intensionis, quam vnū aut duos gradus: in quolibet autem gradu supra talem terminum producere possit aliquid illius qualitatis in hac, vel illa intensione, quòd sane nulla certa ratione definiri potest. Hoc modo intelligendam existimo sententiam Henrici, & aliorum, quam sequutus sum: nempe actus præcedentes eatenus conferre ad producendum habitum, quatenus aliquid illius producunt, & augent: a qua sententia non abhorret S. Doct. locis allegatis pro priori opinione: nam in illa q. vnica de virtutibus art. ad 11. affirmat, per primum actum produci aliquam dispositionem, quam perficit secundus, vt ita vltimus actus virtute præcedentium compleat generationem virtutis, nempe secundum statum perfectum habitus: tribuit ergo S. Thom. vltimo actui consummationem illius qualitatis vt habeat statum habitus, non autem productionem totius qualitatis. Præterea exemplum de guttis præcedentibus, quo vtitur Sanct. Doctor, potius nostræ sententiæ fauet, vt supra ostendimus.

Actus non vt dispositio materiæ, neque vt actio, & via, sed vt vera causa physica efficiens producit habitum.

CAPVT IX.

Posterior difficultas quo pacto actus concurrant ad producendū habitum. POsterior difficultas examinanda a nobis circa productionem habituum acquisitorum est, quo pacto actus concurrant ad producendum habitum, vtrum vt vera causa efficiens, an solum vt dispositio. Durand. in 3. dist. 33. quæst. 2. num. 9. docet, actum non esse principium, &
37 causam efficientem habitus, sicut calor ignis est causa efficiens caloris aquæ, sed esse dispositionem ex parte subiecti ad recipiendum habitum, sicut mollitudo ceræ est dispositio ad recipiendam figuram. Neque vero censet actum esse dispositionem necessariam ad retinendum, & conseruandum habitum in subiecto, sicut est quantitas in cera, siquidem præterito actu permanet habitus in potentia, corrupta autem quantitate non posset manere figura; sed esse dispositionem solum ad recipiendum habitum in ipsa prima productione, sicut est mollitudo ceræ in ipsa prima impressione figuræ ad eam recipiendam, non tamen ad eam retinendam. Demum idem Durandus ibidem inquit, causam habitus (nempe efficientem) eandem esse atque ipsius actus, ita vt efficiens actum consequenter sit causa habitus ordine quodam, sicut idem, quòd in aqua causat calorem, consequenter est causa caritatis: nam quo magis frequenter aliqua potentia se ipsam reducit ad actum, eo fit magis prompta ad operandum similem actum, hæc autem promptitudo est habitus.

Hæc sententia, quatenus asserit actus non esse causas efficientes habituum, probari potest primum, quia cum habitus sint causa actus, sequitur actum non posse esse causam habitus: nam cum actus, & habitus specie differant, fieri non potest, vt vicissim sint sibi causa, siquidem ea, quæ specie differunt, ita inter se comparantur, vt alterum eorum sit perfectius, alterum autem minus perfectum secundum essentiam: quare cum id, quod secundum speciem imperfectius est, non possit esse causa efficiens eius, quod magis perfectum est: efficitur vt actus nō possit esse causa efficiens eius, quod magis perfectum est: ac proinde, vt actus non possit esse causa habitus: quia habitus est causa ipsius actus. *Probatur.* Deinde eandem sententiam probat Durandus, quia si actus esset causa efficiens habitus, sequeretur ad habitum esse perse motum, quod est contra Arist. 7. physicorum cap. 3.

Buridanus vero in 2. Ethicorum quæst. 3. & Auctor commentariorum in Ethica Aristot. iuxta mentem Martini de Magistris, & Buridani cap. 3. quæst. 1. dub. 2. alio modo philosophantur. 38 *Secunda sententia.* Inquiunt ergo, habitus quidem generari per actus, non tanquam per causam efficientem, neque tanquam per causam materialem, sed tanquam per actionem, & viam, ita vt actus sit ipsa productio habitus, ipse vero habitus sit res producta. Probant vero hanc sententiam quia vna actio non est causa alterius actionis, per quam aliquid producatur, actus autem, quo generatur habitus, est quædam actio, ergo non potest esse causa alterius actionis, per quam procedat habitus, sed ipsa erit actio, & via, per quam fiat, potentia autem ipsa erit causa efficiens habitus, nempe per actum, tanquam per actionem, & viam.

Vera tamen sententia est, actus, ex quibus dicitur habitus generari, esse veras causas efficientes ipsius habitus, quæ quidem opinio satis, superque a nobis confirmabitur, si duas alias, quas adduximus, refutauerimus: quia nullus alius superesse videtur modus, quo actus possit esse causa habitus. 39 *Vera sententia actus causas efficientes habitus.* Primum igitur contra Durandum ostenditur, actum non esse causam materialem per modum dispositionis: quoniam aut actus requiritur vt dispositio ad productionē habitus, quia sine illo habitus vniri non potest & inesse potentiæ, & hoc dici nō potest, nam dispositio hoc modo requisita non solum est necessaria ad introducendam formā, sed etiam ad eam conseruandam in subiecto: huiusmodi autem non potest esse actus, quia trāsit permanente habitu in potentia, & ideo Durand. ingenue fatetur, actū hoc modo non disponere ad productionem habitus. Aut actus est dispositio requisita non ad vnionē habitus in potentia, sed vt primo producatur habitus, vt re vera sensit Durand. quē admodum mollitudo ceræ est dispositio ad imprimendam primo figuram, non autē ad cōseruandā vnionem illius cum cera, & hoc etiam modo non potest actus esse dispositio: nam dispositio hoc modo in naturalibus ea solum ratione videtur requisita, vt tollat è medio aliqua cōtraria, quæ impedire possent actionem agentis, vt constat exemplo de impressione

pressione figuræ in cera: nullum autem videtur contrarium, quod è medio tolli possit per actum, vt potentia deinde habitum producat, præsertim si supponamus acquiri habitum aliquem, aut qui non habet contrarium, aut antequam contrarius habitus sit in potentia: & quamuis præcederet contrarius habitus in potentia, non esset necessaria præuia dispositio ad remouendum illum, quoniam habitus contrarius nó est expellendus per dispositiones præuias, sed per habitum oppositum, sicut in omni forma contraria contingit, quæ non expellitur per dispositiones, sed per formam oppositam, quæ generatur. Posset quidem Durand respondere, actus esse dispositiones ex parte subiecti ad introducẽdum habitum, non quidẽ remouendo contrarium aliquod, quod obstet productioni habitus, sed potentiam, quæ ex se indifferens est, determinando, vt potius hunc habitum producat, quam illum in seipsa: hoc tamen responsum sine fundamento vllo esset, nam explicare nullus posset pro Durando, quo modo actus determinent ex parte materiæ potentiam ipsam, vt potius hunc habitum in se producat, quam alium. Adde etiam, quod incommodum, quod Durandus contendit effugere, hoc modo philosophandi eodem pacto sequitur ex opinione ipsius, nempe ad habitum esse per se motum, aut mutationem: & hactenus contra Durandum pugnatum est.

Effugiũ.

40 *Impugnatur secunda sententia.*

Sententia vero Buridani, & alterius Doctoris multo facilius impugnari potest: nam actus intellectus, & voluntatis non est formaliter productio, sed qualitas, qua formaliter reddimur intelligentes, aut volentes, vt ostẽdimus supra disp. 9. cap. 4. idemq; dictum puta de actibus aliarum facultatum cognoscentium, & appetentium. Aut certe si hæ operationes sunt formaliter productiones, debent esse productiones alicuius qualitatis transeuntis, & non habitus, qui est qualitas permanens: nam cognitio esset productio speciei expressæ repræsentantis obiectum, dilectio autem esset productio alicuius qualitatis, qui diceretur impetus affectus, id quod hac ratione probatur. Actio, quæ est via, & fieri, esse non potest sine aliquo termino producto: cótingere autem potest, vt actus intellectus, & voluntatis neque producant habitum, quia inueniunt productũ, neque intensiorem illum efficiant, quia ipsi sunt remissiores non habentes debitam proportionem ad augẽdum habitũ iuxta ea, quæ inferius dicemus: ergo tunc esset illa actio sine termino, nisi ipsa ex se haberet aliũ terminum distinctum ab habitu.

Habituatio ẽ actio qua producitur habitus ex actu.

Restat igitur, vt dicamus, actum esse causam habitus, non materialem, neq; vt viam, & actionem, sed vere efficientẽ, ita vt actus intellectus, & voluntatis producat habitum media actione, & productione, quam disputationis gratia, habituationem vocare possemus; hæc autem erit coniuncta cum ipso habitu, sicut calefactio cũ calore producto, & distincta ab eo sicut modus a re, quemadmodum in alijs actionibus, sine quibus terminus productus esse potest: cumque nulla ratio sit, vt dicamus, actum esse causam instrumentariam efficientem habitus, asserendum est, esse causam, quam vocant, principalem, ita vt potentia non producat, vt causa proxima, habitum per actum, tanquã per instrumentum, sed remote dicatur per actum habitum producere, quatenus ipsa est causa actus, & actus est proxima causa habitus.

41 *Soluitur primum argumentum primæ sententiæ.*

Iam vero duo argumenta, quibus oppositam opinionem confirmauimus, diluamus. Ad prius argumentum concedo in primis actum, & habitum nó esse eiusdem speciei, ac proinde non posse inter eos esse reciprocam, & mutuam efficacitatem vnius in alterum, vt argumentum propositum contendebat; sed dicimus, actum esse causam efficientem substantiæ habitus, habitum autem non esse causam effectricem substantiæ actus, sed modi illius, vt disp. 80. explicabitur. Porro autem actum, & habitum non esse eiusdem speciei, tametsi ab eodem obiecto speciem sumant, manifestum est: neque enim ea omnia, quæ idem obiectum respiciunt, eiusdem speciei esse debent, siquidem potentia, & habitus respiciunt idem obiectum, & nó sunt eiusdem speciei, eo quod non eodẽ modo illud respiciunt. Nam quod ait Caietanus in hac 1. 2. q. 49 art. 3. §. *Praterea quinto*, circa medium illius potentiam, & habitum absolute specie differre, vt patet ex prædicamentis, tamen vt sunt principia actus, non differre specie, sed solum secundum magis, & minus, ignoro prorsus qua ratione possit esse verum, aut quo pacto hæc duo constare possint: siquidem differentia secundum speciem inter aliqua solum debet esse in prædicamento. Ex hac autem doctrina plane fit, habitum & actum non esse æqualis perfectionis: nam ea, quæ specie differunt, necesse est, vt inæqualia sint secundum essentialem perfectionem, vt probauimus 1. p. disp. 122 c. 4. ac proinde non posse esse mutuam efficacitatem vnius in alterum, etiam secundum diuersa indiuidua. Cæterum, vtrum perfectior sit habitus, an actus, inter Doctores controuersia esse solet. S. Tho. in hac 1. 2. q. 71. art. 3. & ibidem Caietanus sentiunt, actum perfectiorem esse habitu: quod qua ratione ipsi intelligant, eo loco explicabimus. Omissa vero eorum ratione, quæ difficultate non caret, & fortassis idem probaret de habitibus infusis, & actibus eorum, necessario dicendum est, actus habituum acquisitorum perfectiores esse, quam habitus, eo quod differant specie, & actus, vt probatum est, sit propria causa habituum: id autem quod minus perfectum est non possit esse causa efficiens alterius. 42 *S. Thom. Caiet.*

Soluitur secundũ argumentũ.

Ad posteriorem rationem, quæ erat Durandi, respódeo, eodem modo retorqueri posse contra ipsum: nam si ex eo, quod actus sit causa efficiens habitus, infert Durandus ad habitum esse per se alterationem, eodem modo ex eo, quod potentia sit causa efficiens habitus, actus autem sit dispositio, inferre etiam nos poterimus ad habitum esse per se alterationem, siquidem eodem modo fieret a potentia, quo nos dicimus fieri ab actu. Quocirca fatemur ingenue esse actionem, & viam, seu motum per se terminatum ad habitum, non tamen alterationem, de qua loquitur Aristoteles 7. Physicorum capite illo 3. nempe alterationem, quæ præparet ad corruptionem. S. Thomas in hac 1. 2 quæstione 52. articulo 1. ad 3. videtur ita exponere Aristotelem, vt dicat, non esse alterationem primarie ad qualitates primæ speciei, sed secundariæ, quatenus alterationes, quæ sũt ad qualitates primæ speciei, nempe habitus, supponũt alias priores ad qualitates primæ speciei, vel secũdum passiones appetitus sensitiui, vel secundum vires apprehensiuas, vel secundum primas qualitates, prior tamen expositio mihi probatur. 43 *Arist. S. Thom.*

Qualis habitus acquiratur per actus.

CAPVT X.

Status quæstionis.

Cum duplex genus sit habituum, alterum eorum, qui disponunt naturam secundum se, qualis est sanitas, alterum eorum, qui disponunt naturam ad aliud, quales sunt habitus disponentes ad operationes; hoc solum disputandum nobis erit de habitibus disponentibus naturam ad operationem. Nam cum horum habituum duplex etiam sit genus, vnum habituum suapte natura infusorum a Deo, alterum habituum suapte natura acquisitorum, vt constat ex dictis, controuersia esse potest, vtrum sicut actibus proprijs habituum acquisitorum comparantur habitus, quos acquisitos vocamus, ita etiam actibus habituum infusorum acquirantur habitus infusi, quales sunt Theologicarum virtutum, & moralium, quas infusas vocant.

Prima sententia. Caiet.

Caietanus in hac 1. 2. quæstione 51. articulo quarto docere videtur, per actus virtutum infusarum solum

solum perfici, & intendi habitus infusos virtutum, nõ autem acquiri, eo quod talis sit eorum habituum natura, vt postulet a solo Deo primo produci, & ideo di-
44 cuntur infusi, nempe natura sua, nam & acquisiti cum suapte natura postulent per actus acquiri, nihilominus a Deo ex accidenti possunt infundi. Cæterum in quæstione 63. articulo 3. arguens contra Scotum supponere videtur, esse fidem, spem, & caritatem acquisitam, in quo sibi non contradicit. Nam cum concedit fidem, spem, & caritatem acquisitam, non concedit, eas esse eiusdem rationis cum infusis. Eadem ratione Scotus in 3. distinctione 23. quæstione 1. Gabriel quæstione 2. & Almainus quæstione 3. docent, esse fidem acquisitam, quamuis de spe, & caritate id non dicant, per fidem tamen acquisitam nõ intelligunt fidem, quæ sit eiusdem speciei cum infusa, & actibus infusæ acquiratur, sed intelligunt fidem humanam, quam ipsi vocant acquisitam, & est alterius rationis, quam infusa, & acquisita per alios actus diuersos ab actibus infusæ fidei, nempe per actus fidei humanæ.

Scotus. Gab. Almainus

Cæterum per actus virtutum infusarum generari habitum aliquem, imò eiusdem rationis cum infuso existimare videtur S. Doctor quæstione 17. de veritate articulo 1. ad 4. ex ijs, quæ in contrariam partem allata sunt: probari autem potest hac ratione: qui diu exercet se in operibus virtutum infusarum promptior euadit ad illa opera, etiamsi amittat habitum infusum, nã hæreticus, qui diu exercuit se in actibus fidei, postquã per hæresim amisit fidem, promptior manet ad opera fidei circa alios articulos: & similiter qui amisit habitum caritatis, promptior manet ad opera caritatis. Porro autem hunc habitum esse eiusdem rationis cum infuso probari potest; quia hic habitus acquiritur per actus infusi habitus, ergo illi actus debent generare similem habitum ei, a quo procedunt, ac proinde generabunt infusum. Hanc sententiam ex parte sequitur Pe-
45 trus Bergomus in concordantijs locorum Sancti Thomæ duo. 697. vt conciliet id, quod S. Doctor asserit loco citato, & in hac 1.2. q. 51 ar. 4. nam quæst. illa de veritate dixit per actus infusarum virtutum generari habitum, in illa vero quæst. 51. affirmat, non generari habitum, sed præcedentem confirmari. Inquit ergo Petrus, hæc duo loca conciliari, si dicamus, per illos actus generari habitum, alterius tamen rationis, & speciei, quam sit infusus, ne concedamus duos habitus solo numero differentes in eadem animæ facultate. Deum recentiores Thomistæ in prædictum artic. 4. q. 51. communiter docent, per actus virtutum, & habitum infusorum non generari habitum vllum, sed priorem magis confirmari, vt in illo art. 4. expresse S. Doctor docuit, in quo doctrinam, quam prius sequutus fuerat q. illa de veritate, retractasse videtur.

Secunda sententia. S. Thom. Ratio.

Ego sane existimo primo, per actus habituum infusorum non acquiri, neque augeri habitus ipsos infusos, tanquam per causas physice efficientes. Secundo dico non acquiri alios habitus eiusdem speciei. Tertio vt probabile pronuntio, per actus virtutum infusarum non acquiri habitus alterius naturæ, & diuersos ab infusis, tametsi oppositum defendi possit. Primum quidẽ nõ acquiri habitus ipsos infusos manifestum est, sic. n. habitus ipsi potius essent acquisiti, quam infusi, neq; a solo Deo, tanquam a causa postularent produci, siquidẽ actibus a nobis elicitis acquirerentur. Adde ꝙ cum habitus infusi sint causa actuum secundum substantiã ipsorum, vt infra disp. 187. c. 2. d. dicemus, nõ possumus asserere, etiã actus esse causam ipsorum habituum. Nã inter ea, quæ specie differunt, non est reciproca efficacitas, vt præcedente capite dicebamus. Eodem mõ sequitur, neque per actus habituum infusorum augeri habitus infusos, tanquam per physicas causas, nã si actus esset causa physice efficiens augendi habitum, esset & producendi ipsum, quod tamen est falsum: solum igitur augentur habitus infusi per actus proprius meritorie, ita vt a Deo impetrent augmentum habituum.

Vera sententia.

Aliqui Theologi eam reddunt rationem obquam actus virtutis infusæ non producat habitum infusum, quia nulla creata causa potest educere de potentia obedientiali animæ formã supernaturalem, sed solus Deus id potest. Cum vero obijcitur exemplũ habitus infusi, & potentiæ increatæ, cum producunt actum infusum, & supernaturalem, & educunt de potentia obedientiali animæ, vt patet in visione Dei, quæ fit ab intellectu, & habitu luminis; respondent, has causas creatas non educere proxime actum visionis de potentia obedientiali, quia lumen ipsum est veluti dispositio ad recipiendam visionem. Responsum tamen friuolum est, tum quia lumen non est dispositio ad recipiendam visionem, vt 1. p. disp. 43. cap. 1. fuse probaui, tum etiã quia, etiamsi esset dispositio, saltem educeret actum supernaturalem de potentia obedientiali creata, nempe de sua, & ita idem incommodum esset. Adde, quod si dicamus, lumen gloriæ esse dispositionem ad recipiendam visionem, dicendum esset, habitum fidei & habitum caritatis, & spei esse etiam dispositiones ad recipiẽdum suos actus, quod nemo dixit, neque videtur esse aliqua ratio, vt id dicatur: idque falsum esse eisdem rationibus probatur, quibus de lumine ad recipiendam visionem idem ostendimus. Deinde neque per actus habituum infusorum acquiri alios habitus eiusdem rationis cum infusis, probatur, quia si essent eiusdem rationis cum infusis, non possent acquiri per actus, vt probatum est: tum etiam quia si ultra diceremus produci nouum habitum eiusdem rationis, sed potius asserendum esset augeri præcedentes. 46

Ratio aliquorũ ad trahendũ habitũ infusum non produci actibus efficienter.

Postremo denique; per actus virtutum infusarum non acquiri habitus diuersæ naturæ ab infusis, non minus facile ostendi potest. Nam si actus verbi causa fidei infusæ aliquem habitum generaret, maxime habitum fidei ad credendum, non autem habitum caritatis ad amandum, similiter actus caritatis non generaret habitum fidei ad credendum, sed caritatis ad amandum, quis hoc non videat? huiusmodi autem habitus generari non possunt per tales actus, quia aut tales habitus essent ad producendam substantiam actus eiusdẽ speciei, cum actibus, quibus acquirerentur ipsi habitus, ꝙ dici solet ad simpliciter operandum, & hac ratione tales habitus essent eiusdem speciei cum habitibus infusis, vt patet, quia hoc ipsum, & nihil aliud præstant habitus suapte natura infusi, aut tales habitus geniti per actus infusos essent solum ad facile, & prompte operandum, sicut dantur habitus acquisiti, & hoc etiam dici non potest, quoniam si daretur ad facile, & prõpte operandum, deberet esse ad facilem, & prompte operandum similes actus infusos, ad hoc autem constitui non possunt aliqui habitus distincti ab ipsis infusis, nam habitus, qui sunt ad prompte, & facile operandum, dantur ad determinandam potentiam ipsam, quæ ex se indifferens est ad facile, & difficile operandum: cumque potentia ad actus supernaturales constituatur in ratione potentiæ non solum ex suis principijs, sed etiam ex habitu supernaturali, quo fit potens ad actus supernaturales, consequitur fore, vt habitus ille acquisitus daretur ad determinandam potentiam, & habitum simul infusum, quod videtur incommodum. Negari tñ non potest, exercitatione quotidiana actuũ infusorum reddi hominem quodammodo magis facilem, & promptum, quod quidem sine habitu genito ex actibus infusis hac ratione posset explicari: quia ad opera infusarum virtutum tam voluntatis, quam intellectus vtitur homo per intellectum suum speciebus ad apprehendenda ipsa obiecta, cumq; vtatur speciebus naturalibus, continua exercitatione reddi potest quotidie promptior ad similes actus apprehensionis, & ex hac parte sentire facilitatem, & promptitudinem ad actus infusos, quibus talis apprehensio deseruit. 47

Per actus infusos nõ acquiri habitus diuersa natura cũ infusis.

Quodsi non videatur incommodum concedere habitum acquisitum determinantem potentiam cum habitu infuso ad facilius operandum ipsos actus infusos, quemadmodum potentia cum speciebus, quæ sunt ha- 48

bitus

bitus aliqui, determinatur per habitū assuetudine comparatum ad promptius, & facilius operandum, & vtēdum illis; dicendum esset dari habitum ad facile operandum actus infusos, distinctum habitu ipso infuso, & alterius naturæ acquisitum per actus infusos ad facilius vtendum ipso habitu infuso: sic autem consequenter asserendum esset in ipso actu infuso produci aliquem modum ab habitu acquisito, sicut disp 83. c. 2. dicemus, per habitum acquisitum produci in actu, ad quem dicitur concurrere, aliquem modum. An vero sola intensio habituum infusorum præstare possit hāc facilitatem, & promptitudinem in operando, dicemus disp. citata c. 1. Illud vero quod afferebatur pro priori sententia, ad probandum per actus infusos acquiri aliquem habitum, quia nimirum hæreticus negans vnum articulum promptus manet ad reliquos, parum habet momenti, quoniam hæc promptitudo prouenit non ex aptitudine actuum fidei infusæ, quæ innititur solū primæ veritati, sed actuum fidei humanæ, quæ testimonio humano solum innititur, & per hos actus non negamus acquiri habitum aliquem, quia hi non sunt virtutis infusæ.

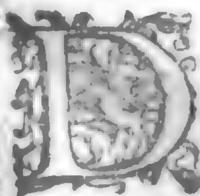
De augmento habituum.

DISPVT. LXXX.

Per quos actus augeantur habitus secundum intensionem.

CAPVT I.

1 *Duplex augmentū intensionis, & extensionis.*



Vplex esse genus augmenti in habitibus manifeste constabit ex ijs, quæ in hac disputatione dicemus. Alterum est secundum intensionē, alterum autem dici solet secundum extensionem, & de vtroq; tractauit S. Tho. in hac 1. 2. q 52. ar. 2. tametsi augmentum, quod nos iuxta communē loquendi modum vocamus augmentum extensionis, ipse intensionis etiam vocauit, dum inquit duobus modis fieri intensionem habitus, vt explicabimus disp. 82. c. 5. in fi. Intensionis augmentum in eo cōstitutum est, vt idem habitus circa idem omnino obiectum, & ad eundem actum facilius & promptius moueat nos: augmentum autem extensionis consistit in eo, vt idem habitus reddat nos prōptos, & faciles ad varios actus circa obiecta aliquo modo diuersa, vt eadem scientia ad diuersas conclusiones De quolibet autem augmento sigillatim dicemus: de priori igitur augmento, quod est secundū intensionem, in hoc primo capite dicendum est.

Verum cum duplex sit genus habituum, alterum infusorum per se, alterum autem acquisitorum, hic totū agendum est de augmento habituum acquisitorū. porro sicut habitus infusi non acquiruntur proprijs actibus physice efficientibus habitum; ita etiam actus horum habituū non augent habitus tanquam causæ physicæ efficientes, sed solum moraliter, hoc est, per modum meriti, de hoc autem augmento in habitu gratiæ & caritatis agendum nobis ex professo est disp. 220. & eadem proportione de augmento aliorum habituum infusorum, qui solum augentur per actus suos meritorie, philosophandum est. Hic ergo solum differemus de augmento habituum acquisitorum. Sicut autem habitus acquisiti generantur per actus proprios, & physice ab illis producuntur, ita etiam physice ab illis augentur, hoc est, actus sunt causæ physicæ efficientes tale augmentum. Et de hoc nulla est noua controuersia, præter eam, quam supra examinauimus disput præc. c. 9. de efficacitate actuum ad producendum habitus. Præsens igitur difficultas in eo consistit, vtrum habitus augeatur secundum intensionem actibus repetitis, etiamsi intensiores non sint ipso habitu, neque intensiores quam præcedentes, sed æque, aut minus intensi. 2

3 Sanctus Thomas in hac 1. 2. q. 52. art. 2. docet, si actus sit intensior habitu, aut ęque intensus cum habitu, aut per talem actum augeri habitum, aut saltem hominem disponi ad augmentum illius; quæ duo proportione quadam intelligenda sunt, vt actus intensior augeat habitum secundum intensionem, actus vero ęque intēsus disponat ad tale augmentum, sed non augeat: nam si actus sit minus intensus, nempe remissior habitu, sentit S. Doctor potius disponere ad diminutionem habitus, quam ad augmentum illius. Quam sententiam omnino sequuntur recentiores aliqui Thomistæ in hoc articulo: ex parte vero eam probant Almainus in 3. distinctione 23. q. 2. §. *Difficultas est*, & Maior quæstione 6. nempe quatenus affirmat, habitum solum augeri per actum intensiorem: nam quatenus asserit, actum æque intensum disponere ad augmentum, non potest hæc opinio placere Almaino, & Ioanni Maiori, eo quod dum loquuntur de acquisitione prima habitus nolunt concedere actus præcedentes solum disponere ad habitum, & nihil illius producere. In quo etiam consentit Scotus in 4. distinctione 22. quæstione 1. §. *De secundo articulo*, post medium illius, & distinctione 21. quæstione 1. §. *In ista quæstione*, versiculo, *illud est probabile* prope finem paragraphi. Cum enim agit de augmento gratiæ per actus meritorios, docet non augeri nisi per intensiores sumpta comparatione ex acquisitis: multo igitur maiori ratione id sentiet de habitibus acquisitis.

Prima sententia. S. Tho. *Almain. Maior.* *Scotus.*

Cęterum tria, quæ docet Sanctus Tho. confirmanda nobis sunt sigillatim. primum quidem solum per actum intensiorem pręcedentem augeri habitum sic ostenditur: quoniam agentia naturalia talis naturę sunt vt quando inueniunt in subiecto productū totum id, quod ipsa producere possunt, non augent, effectum productiuum, & ita nihil in tali subiecto operantur. Veluti si calor, vt quatuor inueniat productum in subiecto calorem, vt quatuor, non augebit talem calorem, alioquin duo illa calida mutuo se intenderent, vsque ad octauum gradum, quod videtur absurdum. Cum igitur post actum intensum, vt sex, elicitur alius actus intensus, vt sex, nihil omnino producet in habitu, nam totum, quod ipse producere potest propria virtute iam inuenit in ipso habitu productum: vt igitur actus aliquid producat in habitu, debet esse intensior actu præcedente, non dico ipso habitu sed actu præcedente, quoniam cum actus, & habitus non sint eiusdē speciei, & actus sit perfectior, nihil obstare videtur, quo minus efficiat habitum intensiorem, quam sit ipse, tamen nisi sit intensior, quam præcedens actus, nō poterit vltra id, quod præcedens produxit, in habitu aliquid addere, & sic intelligerem ego sententiam Sācti Tho. loco citato. Neque enim dicit solum per actū intensiorem habitu augeri habitum ipsum, sed inquit in hæc verba. *Si igitur intensio actus proportionaliter æquetur intensioni habitus, vel etiā superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad habitum*, cū dicit. *Proportionaliter æquetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat*, per illud aduerbium *proportionaliter* intelligi id 4

id quod diximus, nempe debere actum esse æqualem cum actu præcedente, vt disponat ad augmentum, vel debere esse intensiorem actu præcedente: sic enim habebit proportionem debitam cum habitu ipso, vt eum augeat, vel disponat ad illius augmentum.

Per actũ æq; intẽsũ cum habitu nec disponi ad augmentũ.

Deinde actum æque intensum cum præcedente saltem disponere ad augmentum habitus probatur, quia cum talis actus non disponat ad diminutionem habitus, neque augeat habitum, vt probatum est, saltem disponere debet ad augmentum: neque enim dicere licet, talem actum omnino accidẽtarie comparari cum ipso habitu, vel augendo, vel minuendo. Postremo denique per actus remissiores, quam præcedentes hominem disponi ad diminutionem habitus, constat, quia ex eo, quod homo remisse operatur, paulatim amittit facilitatem, & promptitudinem, quam habebat in operando.

5 *Secunda sententia. [illegible]*

Durandus vero in 1. distinctione 17. quæstione 8. numero 6. & Gabriel in 3. distinctione 23. quæstione 1. articulo 3. dub. 4. oppositum omnino docent, nempe, quolibet actu sequente aliquantum augeri habitũ, vel qualitatem acquisitam per actum præcedentem, quæ adhuc retinet nomen, & statum dispositionis: siue sequens actus sit æque intensus cum habitu, & qualitate prius producta, siue cum actu præcedenta, siue quocunque modo, minus intensus vtroque. Eorum autem ratio vnica est, quia existimant, secundum veram philosophiam nullam esse qualitatem productam, quæ a simili non possit augeri, etiamsi illa, a qua debet augeri, minor sit: nam idem lumen in medio productum fit intensius, si accedant parua luminosa, & multo minora illo: ergo eodem modo qualitas producta in subiecto potest augeri a quouis agente, etiam remissiori, ac proinde etiam habitus a quouis actu minus intenso.

Vera sententia primo dicit per actus remissiores disponi hominem ad diminutionem.

Ego vero aliter existimo, primo quidem per actus remissiores ea ratione solum hominem disponi ad diminutionem habitus, quatenus disponitur ad corruptionem per cessationem ab actibus, vt inferius explicabitur: nam qui remisse operatur, interdum etiam ita vincitur ab actu contrario, vt acquirat contrarium habitum, quo diminuat habitum antea acquisitum. Secundo dico, per nullum actum præcedentem, quo non potest habitus augeri, posse hominem positiue disponi ad augmentum illius: nam quemadmodum diximus disp. præcedente cap. 8. vltimum actum non posse esse causam habitus virtute præcedentium nisi præcedentes aliquid ipsius habitus producant, ac proinde præcedentes nullo modo disponere ad productionem habitus per actum sequentem faciendam, nisi aliquid ipsius habitus efficiant, eodem modo dicere non possumus actus præcedentes disponere positiue ad augmentum per sequentem actum faciendum, nisi etiam ipsi aliquo modo habitum ipsum augeant. Dixi actus præcedentes non augentes habitum non posse disponere positiue ad augmentum illius positiue, nam si de dispositione negatiua sit sermo, negare non possumus, aliquo modo actus præcedentes disponere ad augmentum habitus, eo quòd causa sunt ne actibus contrarijs acquiratur habitus contrarius quo diminueretur habitus iam acquisitus.

Secunda pars eius sententiæ.

6

Tertio dicit habitũ augeri æqualibus & minoribus actib.

Tertio probabilius existimo, habitum augeri non solum actibus intensioribus ipso habitu, aut actu præcedente, sed etiam æqualibus, vel etiam minoribus, tamen non quilibet actus remissior præcedente augere posse habitum, in hoc enim arbitror terminum aliquem esse, quem nos assignare nescimus, vt in solutione posterioris rationis in fine capitis dicemus. Primum igitur habitum perfici, & fieri intensiorem nouis actibus, non intensioribus, quam fuerunt præcedentes, ita experimento compertum est, vt prorsus ignorem, qua id ratione negari queat, id autem in primis patet in habitibus memoriæ, quos solis actibus eodem omnino conatu repetitis in nobis roborari, & in dies augeri quotidie experimur. Si autem deberent actus omnes posteriores crescere in intensione, & elici maiori conatu quam priores, fere nullus esset, qui similes habitus memoriæ sibi cõpararet, sed in eliciendis actibus vehementiore affectu, ita fatigaretur, antequã habitum acquireret, vt vlterius procedere non posset. Huius vero rei testimonium, & confirmationem vnicuique libenter relinquo, qui aliquã do excoluit memoriam suam. Idipsum in alijs habitib. tam disciplinarum, & scientiarum, qui sunt in intellectu, q̃ moralium virtutum, & vitiorum, qui sunt in voluntate, eodem experimento comprobari potest.

7 *Secundo ratione.*

Ratione quoque philosophica idipsum cõuincitur, & primũ quidem si aliquid obstaret, quo minus actus æque intensus cũ habitu augeret habitũ, illud esset, q̃ æquale non potest agere in æquale, & illud augere, veluti calor, vt quatuor agere nõ potest in calidũ, vt quatuor & illius calorẽ augere. Hoc aũt solum obstare potest, quando agens est vniuocum, vt dici solet, nempe cum agens, & effectus sunt eiusdem speciei, sic enim ęquale non potest agere in ęquale, quia nullus agens vniuocum augere potest effectum sibi æqualem, quem inuenit productum: tamen quando agens est alterius, & diuersæ rationis ab effectu, nihil obstat, quo minus causa minus intensa producat effectum intensiorem, ac proinde augeat effectum antea productum, supra gradum intensionis, quam ipsa causa habeat, quia cũ causa est æquiuoca, hoc est alterius speciei, debet esse nobilioris naturæ quam effectus, & ita parum refert si intensione minor sit ipso effectu. Huiusmodi autem est actus comparatus cum habitu, quem producit, vt diximus disp. præcedente c. 9. habemus ergo, actum minus intensum ipso habitu posse esse causam augendi habitum ipsum.

Confirmatur. 8

Deinde nihil etiam obesse potest, quo minus actus æque intensus cum præcedente, imo etiam aliquanto minus intensus augeat habitum supra gradum augmẽti, quem recepit ab actu præcedente. Nam si aliquid obstaret, illud esset, quod actus eque intensus cum præcedente est æqualis virtutis cum eo, ac proinde nõ potest aliquid amplius producere, quam præcedens, cum igitur præcedens præbuerit iam incrementũ habitui, efficitur, per sequentem actum augeri non posse habitum, hoc autem argumentum multo maiori ratione probat de actu minus intenso, quam fuit præcedẽs. Verum hoc nihil obesse videtur: nam quamuis nullum agens possit effectum producere supra propriam virtutẽ, tamen tam in agentibus vniuocis, q̃ æquiuocis hoc contingit, vt cum agens aliquod inuenit aliquid productum in effectu, adiuuetur ita effectu illo producto, vt supra illum producat aliquem gradum, quem solus per se producere non poterat, siquidem vnum luminosum coniunctum cum alio intendit lumen, quod inuenit productum ab alio luminoso, & ita efficit maius lumẽ in medio, eo quod adiuuetur ab alio, quam ipsum solum produceret: non dico tale luminosum producere lumen intensius, quam in se habeat, sed intensius lumen, q̃ per se solum produceret, idemq; fieret, licet lumen in medio productum non conseruaretur actu a præsente luminoso, eodem modo calidum, quodcunq; maiorem calorem producit, quam per se solum produceret, quando inuenit aliquid caloris iam in passo productum. Eodem modo existimo actum æque intensum cum præcedente, aut etiam minus intensum ita adiuuari effectu producto ab actu præcedenti in intẽsione habitus, vt ipse etiam producat maiorem intensionem in habitu, quam per se solus produceret, quia inuenit subiectum magis dispositum, & sane in habitibus multo maiori ratione hoc locum habet: quo. n. magis apta est facultas ad operandum, eo in dies euadit promptior, & aptior repetitione eorundem actuum, vt experimento constat.

Sententia quorũdam dicentium per actus æque intẽsos habitũ augeri ad similes actus eliciẽdos non ad intensiores.

Verumenimuero fatentur aliqui per actus æque intensos cum præcedentibus augeri habitum, non quidem ita, vt augmentum habitus præstet potentiæ facilitatem, & promptitudinem maiorem ad eliciẽdos actus intensiores, sed ad eliciendos actus æque intẽsos cum

cum eis, quibus habitus comparatus est. Verbi causa, si habitus recipit augmentum per actus vt quatuor repetitos, præbebit solum facilitatem ad eliciendos actus vt quatuor, non autem ad eliciendos actus vt sex, aut vt septem: id quod experientia existimant confirmari. Atque in hunc sensum interpretantur S. Tho. cum dixit, actibus æque intensis cum præcedentibus non augeri habitum, sed hominem disponi ad augmentum illius; quia dum augetur habitus ad eliciendos actus æque intensos disponitur, vt augetur ad eliciendos actus intensiores. Mihi tamen hæc sententia non probatur, nec menti S. Tho. consentanea videtur, nam S. Doct. nullum omnino concedit fieri augmentum habitus per actus æque intensos cum præcedentibus ad eliciendos hos, aut illos actus, sed solum concedit per eos actus hominem disponi ad augmentum, nempe quia disponitur ad eli-

Non placet.

10 ciendum actum feruentiorē, per quem augeatur habitus. Præterea quia hoc ipso, quod potentia magis prōpta est ad operandum aliquo genere operationis, promptior redditur ad intensius operandum quam operaretur sine habitu; nam intensio prouenit ex maiori conatu potentiæ: sicut autem retardatur potentia ob difficultatem, & minorem promptitudinem, ne intensiori, & maiori conatu operetur; eodem modo expedita per habitū ab hac difficultate, & in eo genere operationis promptior effecta, multo facilius intēsiorem conatum apponet, si homo velit. Neque enim intensio operationis prouenit ex intensione habitus vt disp. 83. c. 2. dicemus, sed ex ipsa potentia, quæ interdum maiori, interdū vero minori conatu operatur. Rationes vero aliarum opinionū ex 195, quæ a nobis dicta sunt, facile diluuntur. Ad rationem, quæ pro prima sententia contendit non posse augeri habitum nisi per actus intensiores quam præcedentes, respondeo, saepius contingere vt duo agentia æqualia ita se habeant, vt effectus productus ab vno augeatur ab alio propter maiorem subiecti dispositionem, quæ prouenit ex effectu producto a præcedente, & ita contingere in augmento habituum, vt supra in hoc cap. notauimus, id quod exemplo duorum luminosorum corporum aperte ostendimus. Ad rationem vero Dur. qua ille contendebat, quocunque actu quantumuis remisso augeri habitum, respondeo falsum esse quod assumit, quodlibet agens cuiuscūque virtutis semper imprimere aliquid in passum, nam tam intensum effectum in passo productum inueniri potest, vt nihil vltra efficiat, vt constat inductione in omni genere agentium, quæ etiam effectu producto ab alio agente ita iuuantur, vt ratione illius intensiorem efficiat effectum, quam per se sola facere possent; qualia sunt corpora luminosa. Nam ita parua potest esse candela, vt lumen in aere a Sole productum vllo modo augere non possit, sicut experimento didicimus. Quo circa licet dicamus, posse habitum augeri per actum minus intensum præcedente, tamen non existimamus augeri posse habitum in quocunque statu per quemlibet actum minus intensum.

Soluitur ratio primæ sententiæ.

Diluitur ratio contrariæ sententiæ.

Recentiorum sententia de augmento habituum secundum extensionem.

CAPVT II.

Status quæstionis.



11 Habitus augeri secundum intensionē circa controuersiam omnino est, tametsi de causa huius augmenti aliqua sit dissensio inter Doctores, vt præcedente cap. vidimus. De modo etiam, quo tale augmentum fit, non minor est quæstio, nempe vtrū per additionem noui gradus, an per maiorem in subiecto inhæsionem, quam disp. sequente examinabimus, an vero habitus recipiant augmentum secundum extensionem, quod alij vocant augmentum extensionis secundum virtutem, inter Scholasticos controuersum est.

Sunt autem recentiores aliqui, qui hoc augmentum eiusdem habitus omnino negent, ita vt nullus sit habitus, qui reuera sit vna qualitas physice, & secundum rem habens compositionem hanc extensionis, etiamsi ille versetur circa diuersa obiecta materialia, sed dicūt, primum omnem habitum esse simplicem qualitatem, & secundum latitudinem extensionis indiuisam, quæ præbeat facilitatem, & promptitudinem ad operandū circa diuersa obiecta in quauis materia sub eadem ratione formali: huiusmodi existimant esse omnes habitus infusos Theologicarum virtutum, & moraliū quinimo & habitus acquisitos virtutum moralium, & aliquos habitus intellectus, nempe habitum fidei humanæ, & prudentiæ. Nam eadem qualitate omnino indiuisa absque vlla extensione, & additamento secundum rē dicunt reddi hominem facilem, & promptum ad credendum omnia, & singula, quæ ab vno, & eodem homine dicuntur, & eadem prudentia acquisita circa vnā materiam absque vllo additamento reddi hominem facilem, & promptum ad iudicandum prudenter in quauis alia materia.

Opinio recentiorum negans in habitibus argumentum extensionis.

Deinde prædicti Doctores docent, quotiescunque vna, & eadem simplici qualitate primo acquisita circa vnum obiectum, non potest homo reddi facilis, & prōptus ad operandum circa aliud, necessarium esse cōstitui duas qualitates physice, & secundum rem diuersas, & distinctas, quamuis interdum contingat esse ita inter se ordinatas, vt cōmuni modo loquendi dici vnus habitus. Huiusmodi existimant esse habitum cuiuscunque scientiæ, & artis circa varia obiecta: quia cum sit peculiaris difficultas circa singulas conclusiones, cēsent, vnam, & eandem qualitatem indiuisam absque vllo additamento, & extensionem secundum rem non posse præbere intellectui facilitatē circa tot varia obiecta, & operationes, in quibus peculiaris est difficultas. Vnicum aūt fundamentum, quo prædicti Doctores nituntur, est huiusmodi. Si vnus, & idem habitus haberet extensionem, deberet habere duas illas partes, quibus extenditur, inuicem vnitas: atqui eas vnitas habere nō potest: ergo neque habere potest extensionem aliquam. Porro autem duas partes eiusdem habitus vnitas esse non posse, probant hac ratione: quoniam aut illæ vnirentur sicut actus, & potentia, & hoc dici non potest, quia vna pars habitus non potest esse subiectum alterius, & ita vna non potest esse potentia, & altera actus, sed vtraque comparatur vt actus cum subiecto, in quo est: & ponamus exemplum in habitu virtutis religionis, cui assignamus plures actus; nam pars illa habitus, quæ respondet vni actui, nempe orandi, non potest esse actus, aut potentia alterius partis, quæ respondet actui vouendi, aut adorandi: aut duæ illæ partes eiusdē habitus vnirentur, sicut vniuntur duæ partes lineæ per aliquod indiuisibile, & hoc etiam dici non potest. 12 Quoniam vtraque illa pars, qua extenderetur habitus, essent indiuisibiles secundum extensionem, secundum quam dicantur vniri, eo quod vnaquæque solum versaretur circa vnum obiectum: verbi causa, pars illa, quæ in habitu scientiæ geometriæ versatur circa vnam conclusionem extensionem habere nō posset, quia ad plures conclusiones non extenderetur: ergo non possent vniri aliquo alio indiuisibili: vnum enim indiuisibile non potest alteri vniri per aliud indiuisibile medium, immo neque vnum indiuisibile per se ipsum alteri. Adde, quod si aliquo communi indiuisibili vnirentur, illud indiuisibile partem parte deberet naturam vtriusque, aut alterius tantum, & ita aut inclinare deberet ad actū vtriusque simul, quod vt falsum, aut ad actū alterius, quod videtur impossibile, quia nō est maior ratio, ob quam ad actum vnius potius quā alterius inclinet. Hanc sententiā aperte docuerunt Doctores, qui dixerunt, habitum scientiæ non esse vnam qualitatem tātum, sed plures ordinatas, & ordine tantum vnā, quos memorauimus supra disp. 78. c. 2. qui fortassis ea ratione du-

ne ducti sunt, quod non possent capere hoc augmentum habitus secundum extensionem.

Eundem habitum augeri re ipsa secundum extensionem à posteriori ostenditur.

CAPVT III.

13 *Vera sententia admittit augmentum extensionis in habitibus.*



DOctores oẽs a nobis allegati disput. 78 c. illo 2. qui docent, habitũ scientiæ esse vnam qualitatem secundum rem, & non plures ordinatas inuicem, fateri necessario debent eundẽ habitum secundũ rem augeri posse secũdum extensionẽ ad varia obiecta & varios actus sub eadem formali rõne, vt inferius explicabitur. Ex illis tñ expresse de hoc augmento loquuntur S. Tho. & Caiet. nam S. Doct. in hac 1. 2 q. 52. art. 1. circa finem sic ait. *Sic igitur patet, quod cum dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid vt dicitur in 7 physicorũ dupliciter potest intensio, & remissio in habitibus & dispositionibus considerari, vno modo secundum se, prout dicitur maior, vel minor sanitas, vel maior, vel minor scientia quæ ad plura vel pauciora se extendit* (ecce augmẽtum extensionis circa varia obiecta, & conclusiones) *alio modo secundum participationem subiecti. prout æqualis scientia, vel sanitas magis recipitur in vno quam in alio* ecce augmentum secundum intensionem. Et quamuis vtrunq; augmentũ vocauerit S. Tho. intensionem, tñ hoc solum posterius cõiter dicitur intẽsio, de quo disp. 82. differendum est: prius autem dicitur extẽsio, de quo nunc disputamus. Caiet. vero idem augmentum extensionis expresse concessit in hac 1. 2. q. 54. ar. 4. ad 3. Greg. vbi comparat intensionẽ, & extensionem habitus intensioni, & extẽsioni caloris. Hanc ẽt extensionẽ 14 habitus concedit S. Tho. q. 54. ar. 4. ad 3. cũ ait, per vnã demonstrationem acquiri habitum imperfectum, per secundam vero demonstrationem circa secundam cõclusionem non generari aliũ habitum, sed priorẽ perfici, quia ad plura extenditur: negat autem, & merito, vnum habitum coalescere ex pluribus habitibus, nẽpe ordinatis inter se, sicut aduersarij contendunt, etiamsi idem habitus ad plura se extendat: similiter etiam 2. 2. q. 24. ar. 5. docet, habitũ scientiæ extendi additamento aliquo facto. Iã vero vt ratione ostendamus nec vnũ habitum constare ex pluribus habitibus, neq; oẽs habitus ita esse simplices, vt nõ habeant aliquod augmẽtum secundum extensionem acquisitum per aliquam immutationem realem; præmittendum est, hanc extensionem non esse omnibus habitibus concedendã: quocirca S. Tho. 2. 2. q. 24. ar. 5. docet, caritatem non augeri secundum extensionem. Ratio vero est, quia habitus per se infusi, quales sunt theologicarum virtutum, non possunt habere hanc extensionem, eo quod eiusmodi habitus cum dentur ad simpliciter operandum, & nõ ad facilitatem, & promptitudinem, & in quouis obiecto materiali sit eadem ratio formalis, quæ in omnib. reperitur, eadem qualitas simplex, & indiuisibilis habitus infusi operari potest circa quodlibet obiectum materiale: neq; ex eo quod versetur circa nouum obiectũ materiale, indiget habitus infusus extensione aliqua. Nam principium, quod præbet facultatem simpliciter operandi circa vnum obiectum materiale sub vna ratione, præbebit ẽt ad operandum circa aliud obiectum materiale sub eadem ratione: facultas. n. operandi non debet variari ex varijs obiectis materialibus. Discrimẽ autem inter habitus per se infusos, & acquisitos, & ratio ob quam acquisiti extendantur, infusi vero non itẽ, capite sequente explicabitur.

15 *Ratio a posteriori, ostendens in habitibus acquisitis dari eiusmodi augmentum.*

Solum igitur in habitibus acquisitis existimo concedendum esse augmentũ extensionis circa noua obiecta materialia, id quod ratione ab absurdo, & a priori facile mõstrari potest. Primum quidem ab absurdo in hoc capite id ostendam, deinde a priori in sequente. Quia nisi concedamus hanc extensionem in eadem qualitate habitus, necessario dicere debemus circa varia obiecta materialia constituendos esse diuersos habitus. Nam cum idem habitus acquisitus prout versatur circa vnum obiectum materiale, reddere non possit hominem promptum, & facilem circa aliud obiectum materiale, necesse est, aut dicere eundem habitum extendi secundum rem ad aliud obiectum materiale, aut nouum habitum distinctum a priori acquiri, quæ quidem collectio necessaria videtur. Nam cum habitus acquisitus ex consuetudine, & exercitatione præstet nobis facilitatem, & promptitudinem ad operandum, vt omnes fatentur, siue concurrat cum potentia ad substantiam operationis, siue ad modum tantum, plane fit ad nouum obiectũ materiale necessarium esse nouum habitum; vel extensionem, 16 & immutationem præcedentis, si præcedens habitus acquisitus circa vnum obiectum materiale non præbet nobis facilitatem, & promptitudinem ad actum circa nouum obiectum materiale. Exemplum sit in habitu scientiæ Geometriæ acquisito circa primam cõclusionem: si. n. hic habitus non reddit hominem facilem, & promptum ad operandum circa secundam conclusionem, necesse est, aut eundem habitũ extendi ad secundam cõclusionem, vt ad eam nos reddat promptos, & faciles; aut nouum habitum acquiri circa secundã conclusionem. Porro autem eodem habitu acquisito circa vnum materiale obiectum non reddi hominem promptum circa aliud obiectũ materiale experimento cõpertum est in illo exemplo allato de habitu geometriæ. Nam qui facile scit primam conclusionem geometriæ põt habere difficultatem ad secũdam & [illegible]: ergo in tali habitu debemus concedere extensionem secundum rem, vt nos contendimus, aut dicendum est geometriam nõ esse vnum habitum, sed plures secundum rem, qui propter ordinem, quẽ inter se habent, vt vnus alium supponat, necessario dicãtur vna scientia, nempe non vna secundum rem, sed ordine tantũ vna, sicut dicitur vna domus constans ex pluribus [illegible]. Hoc argumento aduersarij conuicti, ne cogantur asserere habitum extendi secundũ rem, & ita extensionis augmẽtum recipere, ingenue fatentur, quamlibet scientiã esse plures habitus secundum rem, qui dicuntur [illegible] scientia ratione vnius ordinis, quem habitus illi [illegible]. 17 In qua sententia sunt nominales, quos allegauimus in illa disp. 78. c. 2. quam sententiam ibidem impugnauimus, & contra S. Thom esse diximus. Quocirca ne cõtra communem sensum asseramus, vnam scientiam nõ esse vnam qualitatem, & vnum habitum sed plures, satius nobis erit extensionem in eodem habitu cõcedere: ratione quoq; inferius monstrauimus, vnam scientiam non posse esse plures habitus, sed vnum secũdum rem extensum ad plures conclusiones. Illud tamen obiter admonere libet, quamuis quælibet scientia constaret pluribus habitibus, plures illos habitus non fore dicendos plures scientias, sed vnam tantum, vt ex professo ostendimus 1. p disput. 7. cap. 1.

Cæterum vrgeamus aduersarios alijs exemplis, & ostendamus in alijs habitibus voluntatis, & intellectus concedendam esse extensionem, quam contendimus, eo quod multitudinem habituum simul concedere nõ licet: & primo quidem in virtutibus moralibus acquisitis: nam temperantia versatur quidem circa reprimendas delectationes gustus, & tactus: & circa honestatẽ huius, quæ consistit in debita mediocritate, reddit nos promptos ad operandum: contingit autem interdum vt aliquis promptus sit circa reprimendas delectationes gustus, nõ autem tactus, aut circa ipsas delectationes gustus sit promptus contra delectationes, quę oriũtur ex potu, non autem contra illas, quæ oriũtur ex cibo, & circa vnam materiam prompte sequatur temperantiam, non autem circa aliam; vel saltem circa vnum obiectum minorem sentiat promptitudinem, quã circa aliud: deinde exercitatione assidua circa vtrunq; æque promptus efficiatur, cum tamen antea non esset: ergo *Confirmatio.* necesse

necesse est fateri nouum habitũ fuisse acquisitum, aut eundem magis extensum,& perfectum: nam si ille maneret eodem modo, quo antea erat, non posset homo reddi promptior circa illud obiectum, circa quod antea promptus non erat. In habitu etiam virtutis reli-
18 gionis idem argumẽtum fieri potest: nam idem homo promptior esse solet ad colẽdum Deum oratione, quã votis, seu gratiarum actione,& qui antea non erat prõptus ad gratiarum actionem, fit deinde promptus: vel contra, qui antea non erat promptus ad orationem, fit promptus ad illam, cum tamẽ antea promptus esset ad alia opera religionis: illa autem mutatio prouenire nõ potest ab eodem habitu simplici, & eodem modo se habente, sed necesse est, vel esse plures habitus religionis, vel eundem extendi secundum rem, & aliquo modo mutari,& perfici.

Per singulas virtutes morales idem argumentũ fieri potest, nam omnes versantur circa diuersa obiecta materialia, in quibus licet sit eadem ratio honestatis, quæ mouet, tamen non est eadem promptitudo circa illa. In habitus etiam intellectus eodem modo arguere pos-
19 sumus, primum in prudentia, deinde in arte: nam exercitatione prudẽtiæ in diuersis materijs, & negotijs homo fit promptus ad iudicandum ea, ad quæ iudicanda antea promptus non erat: nam qui promptus erat ad prudenter iudicandum in materia temperantiæ, & nõ in materia religionis, fit deinde promptus ad iudicandum etiã in materia religionis, & sic de alijs materijs, & varijs obiectis, circa quæ versatur prudentia: id ipsum videmus in arte, quæ versatur circa plura obiecta materialia: vel ergo concedant plures habitus prudentiæ, & ita plures virtutes prudentiæ, sicut plures virtutes morales, ita vt vnicuique sua prudentia respondeat, & ita erunt plures virtutes cardinales, quam quatuor: concedant etiam in eadem fræ-nefactiua plures artes, & sic de alijs virtutibus moralibus: vel concedant extensionem habitus secundum rem, quam contendimus.

Effugium aduersariorum. Hoc argumento male torquentur aduersarij, tametsi nihil respondeant difficultati propositæ circa habitũ prudentiæ, & artis, nisi quòd de habitibus intellectus absolute docent esse diuersos habitus circa diuersas veritates etiam in eadem scientia, eo quod nolint cõcedere habitum extensum secundum rem ad plura obiecta, neque possint defendere simplicem habitum, & qualitatem omnino in se inuariatam circa tot obiecta, & virtutes versari. Qua etiam ratione concedent vnã artem esse plures habitus,& virtutem prudentiæ similiter esse plures habitus. Quamuis autem aliqua specie
Præcluditur. probabilitatis defendere possint plures habitus esse vnam artem propter ordinem, & connexionem obiectorum, & operationum ad vnum opus integrandum, tamen non video qua ratione dicere possint, plures habitus esse vnam prudentiæ virtutem, sed quemadmodum sunt plures virtutes voluntatis, quas vocant affectiuas circa varias materias, & honestates; ita etiã asserere debent, esse varias prudentias, ita vt vnaquæ-
20 que virtus suam prudentiam habeat: aut reddãt rationem, ob quam tot habitus dicantur vna prudentia, nõ tamen dicantur vna virtus voluntatis varij habitus, quos in ea esse dicunt.

Aliud effugium. Verum ad difficultatem propositam in præcedente argumento de virtutibus moralibus voluntatis respondent, fieri quidem posse, vt ille, qui habet habitum temperantiæ circa vnum obiectum, & circa illud ex assuetudine promptus est, difficultatem habeat circa aliud obiectum, vt in exemplo temperantiæ non defectu extensionis eiusdem habitus, sed quia ad vnum obiectũ melius dispositus est intellectus,& aliæ potentiæ, quæ deseruiunt voluntati quam ad aliud, nempe quia facilius proponit obiectũ voluntati,& repræsentat ei conuenientiam, & honestatem in vno obiecto, quam in alio: nam memoria præteritæ consuetudinis multum confert, multum etiam iuuat phantasia,& ipsa corporis constitutio, & dispositio. Quocirca fateri debent, postquam aliquis habet habitum perfecte intensum circa vnum obiectum, ita vt circa illud promptus, & facilis sit, circa aliud vero adhuc sentit difficultatem, eã tamen assuetudine vincit, id non fieri per extensionẽ habitus, quia hanc non concedunt, neque per intẽsionem, quia eadem intensio fieri poterat per exercitationem actuum circa aliud obiectum, sed quia exercitatione circa illud melius disponitur intellectus,& aliæ facultates ad proponendum illud obiectum, aut etiam ipsa dispositio corporis perficitur ad perferendum laborem operationis circa tale obiectum. Hanc igitur nouam facilitatem, & promptitudinem tribuunt prædicti doctores non intensioni, aut extensioni habitus, sed nouis habitibus acquisitis in intellectu, in phantasia,& etiam in appetitu sensitiuo, in quo facile concedunt acquiri plures habitus eidem virtuti seruientes circa obiecta materialia diuersa eiusdem virtutis, eo quod cum hæc potentia non attingat obiectum formale virtutis, nempe ipsam honestatem, sed in obiecta ipsa materialia solum feratur, non potest circa tot varias materias, vt circa delectationes gustus, & tactus vnũ, & eundem habitum acquirere, sicut potest voluntas, quæ hæc omnia obiecta sub vna ratione formali hone-
statis prosequitur. Si quis tamen attente consideret 21 *Præcluditur.*
hoc responsum, facile deprehendet inutiliter hos auctores laborasse in assignandis habitibus virtutum in voluntate, & in intellectu: nam vt defenderent facilitatem,& promptitudinem, quam quotidie experimur, in affectibus bonis & malis, in sciẽtiarum speculatione,& in ipsa prudentia, sufficere eis deberet assignare aliquem habitum,& aliquam promptitudinem ex assidua exercitatione acquisitã in appetitu, & in sensibus circa materialia obiecta, vt consequenter dicerent, iõ voluntatem, & intellectum ad suas operationes facilius moueri quia melius eis deseruiunt vires inferiores, qñ in eorum sententia post habitum acquisitum in voluntate circa vnum obiectum materiale virtutis absq; extẽsione illius, aut immutatione acquiritur noua facilitas,& promptitudo circa aliud obiectum ex eo solum, quod appetitus, & vires inferiores melius voluntati deseruiunt: sic etiam circa totum obiectum virtutis a principio acquiri posset tota promptitudo, & facilitas, quam experimur absque vllo habitu in voluntate. Oportebat igitur eos esse memores doctrinæ superius ab ipsis traditæ, nimirum in voluntate esse habitus cõstituendos, & non satis esse viribus inferioribus eos assignare, eo quod experiamur in dies in ipso affectu vo-
luntatis maiorem promptitudinem ex assuetudine, & 22 *Postremũ effugium.*
exercitatione quotidiana. Respondent præterea, ideo interdum accidere, vt ille, qui habet habitum intensum circa vnum obiectum materiale ad operationes circa illud, sentiat adhuc difficultatẽ in operãdo circa aliud, cum tamen eadem substantia habitus ad vtrunq; actũ inclinet: quia vnus actus suapte natura est difficilior alio, sicut etiam idem agens naturale sua natura inclinatum ad duos effectus producendos, vnum facilius producit, quam alium. Ego sane fateor, vnã operationem ratione difficultatis obiecti esse difficiliorem potentiæ, & operanti, quam alteram: & ideo ad acquirendam promptitudinem, & facilitatem circa illam necessariam esse maiorem exercitationem, & assuetudinẽ; ob id tamen non satisfit argumento proposito, nam cũ contingat etiam, vt ille, qui habet habitum ad vnum obiectum materiale, & ad operationes, quæ versantur circa illud, non tamen ad operationes quæ versantur circa aliud obiectũ materiale eiusdem habitus sub eadem ratione formali honestatis; nihilominus fit, vt assuetudine,& frequente exercitatione acquiratur promptitudo circa illas operationes, quam non præstabat habitus antea acquisitus: vel ergo dicendum est acquiri nouum habitum vel eundem aliquo modo secundum extensionem immutari, hoc enim contendebat argumentum supra factum, cui prædicta solutio nullo modo satisfacit.

Idem

Idem argumentum habituum acquisitorum a priori monstratur.

CAPVT IV.

23 *In habitib. acquisitis, dari augmentū extensiuum, a priori probatur.*



Am vero a priori ostendamus, qua ratione hoc augmentum habituū acquisitorum necessarium sit, cū tamen in habitibus infusis illud non cōcedamus. Cuius rei gratia præmittendum est, primum id, quod sæpius diximus, nimirū habitus acquisitos ad hoc deseruire, vt potentia facile, & prompte operetur, quod quidem necessario fatendum est siue dicamus habitum acquisitum concurrere ad substantiam operationis, siue nō, de quo disp. 83. dicendum nobis est: nisi enim in nobis experiremur hanc promptitudinem in operando assuetudine, & exercitatione comparatam, nemo sane affirmaret inesse potentijs nostris habitus aliquos. Quamobrem quotiescunque constiterit nobis, ad aliquam operationem necessarium esse comparare aptitudinem aliquam, & promptitudinem, eo quod circa eam sit aliqua difficultas in potentia, & facultate, fatendum ingenue est ad eam operationem necessarium esse habitum. Præterea si in nouo obiecto sit eadē ratio ob quam requiritur habitus, quia circa illud est eadem ratio difficultatis, negari non potest circa illud etiam necessarium esse acquirere habitum, & non dum circa illud esse acquisitum, quandiu permanet in potētia eadem difficultas, & in obiecto ipso est eadem ratio difficultatis ob quam habitus est simpliciter necessarius. Quare aut dicendum est, necessarium esse acquirere nouum, & integrum habitum aut habitum acquisitum ita immutari, vt circa illud obiectum peculiari modo se habens præstet facilitatem, & promptitudinem in operando, quam solet habitus præstare.

Primū obseruandū.

Deinde notandum est, habitus virtutis non esse necessarios in voluntate nostra, vt feratur in ipsam honestatem virtutis abstracte cōsideratam sine materia. Sic enim tanta promptitudine eī afficimur, vt nullam cōparemus nobis facilitatem ex assuetudine, & ideo virtus dicitur esse habitus electiuus, quia vt dicebamus

Secūdo obseruandū.

24 *Arist:* supra disp. 41. c. 1. ex sententia Arist. affectus, qui dicitur voluntas, versatur circa honestatem secundum se, at vero affectus electionis est circa eandem honestatem in materia singulari contractam; & quia ratione materię, in qua est, habet admixtum aliquid difficultatis, & laboris, quo retrahitur voluntas, & retardatur ab affectu circa illam, ideo electio virtutis, quæ est affectus circa honestatem contractam in materia, difficilis nobis est ita vt non solum ad illam indigeamus habitu in voluntate assuetudine cōparato, vt facile, & prompte, & alacriter eligamus, sed etiam in intellectu, vt recte de illa in singulari iudicemus. Hunc habitum in voluntate vocamus virtutem voluntatis, seu affectiuam: habitum vero ad iudicandum vocamus virtutem intellectus: & ideo recte definitur virtus illo modo, *Est habitus electiuus &c.* de qua definitione dicemus infra disp. 84. cap. 3. Iam vero ex his duabus notationibus perspicue patet, ex parte noui obiecti materialis alicuius virtutis, in quo est honestas ipsa, quæ est, formale obiectū virtutis, esse peculiarem rationem, ob quam circa illud non minus sit necessarius nouus habitus in voluntate, vel noua immutatio in habitu iam acquisito, quam circa aliud obiectum, circa quod habitus iam cōparatus, & acquisitus est. Verbi causa, si quis exercens se in operibus temperantiæ circa potum acquisiuerit iam promptitudinem ad eligendum mediocritatem temperantiæ in illa materia, superatis difficultatibus illius habebit proculdubio habitum circa honestatem temperantiæ in illa materia potus. si tamē sentiat adhuc difficultatem in electione, & prosecutione eiusdē honestatis in materia cibi, quis neget in hoc obiecto adhuc esse peculiarem rationem, ob quam habitus in voluntate requiritur, ita vt non sufficiat acquirere habitum in alijs potentijs, & tollere difficultatem in illis, sed etiam in ipsa voluntate, in qua necessarium fuit acquirere habitum, & tollere difficultatem circa eandem honestatem in materia potus? eadem enim honestas in vtraq; materia est, & eodem modo admixtum habet laborem, & difficultatem, ob quam æque voluntas retardatur a prosecutione, & electione honestatis in vna, atque in alia materia: ergo vtraq; in voluntate æque postulat habitum in voluntate, vt superetur difficultas. Cum ergo; acquisito habitu, & promptitudine circa honestatem in una materia, adhuc superesse difficultas, & labor circa honestatē in altera materia, sicut erat in priori, antequam per habitū superaretur, efficitur, ut ad operationes circa honestatē in posteriori materia aut requiratur nouus habitus, quod aduersarij non concedent, aut requiratur immutatio secundum rem habitus iam acquisiti circa priorem materiam, ut per habitum sic immutatum tollatur difficultas, & homo promptus reddatur circa posteriorē materiam. Quod si sufficit tollere hāc difficultatem circa posteriorem materiā per habitus aliquos distinctos in facultatibus inferioribus, quæ deseruiunt voluntati, sequitur difficultatem in priori materia non fuisse caussam sufficientem acquirendi habitum in voluntate circa priorem materiam, sed per habitus in facultatibus inferioribus superari potuisse; & ita omnes habitus acquisitos in voluntate de medio tollemus. Ne igitur hoc cōcedamus, aut dicamus nouum acquiri habitum circa posteriorem materiā, necesse est, vt fateamur habitum acquisitum circa priorem materiam aliquo modo immutari, & augeri re ipsa secundum extēsionem virtutis, non secundum extensionem quantitatis, & molis, vt supra diximus. 25

26 *Ratio cur habitus infusi non recipiant augmentum extēsionis.*

Hinc uero facile etiam colligitur ratio, ob quam habitus infusi non recipiant hoc incrementum secundū extēsionem: nam cum hi habitus non dentur ad facile, & prompte operandum, sed ad substantiam talis operationis, non deseruiunt ad superandas difficultates, sicut habitus acquisiti, ac proinde vbicunque fuerit eadem ratio obiecti, quam uocant motiuum, circa quam operatio ipsius habitus uersatur, idem simplex habitus erit principium illius operis, etiamsi ex parte obiecti materialis sit peculiaris difficultas; hanc enim non superat habitus infusus & ita propter nouam difficultatē in materia neq; requiritur nouus habitus infusus, neque noua extēsio eiusdem habitus infusi, sed idem simplex habitus infusus eodem modo est principium operis circa nouum obiectum materiale, quod nouam habet difficultatem, sicut antea circa aliud, in quo non erat illa difficultas. Quomodo uero acquiratur prōptitudo, & facilitas ad opera habituum infusorū, & utrū actibus infusis frequenter repetitis acquiratur aliquis habitus, an non, diximus disp. præced. c. ultimo.

Conuellitur fundamentum prioris sententię in secundo capite positum.

CAPVT V.

Soluitur fundamentum alterius sententiæ.

IN hoc capite satisfaciendum est argumentis, quæ contra nostram sententiam fieri possunt. Et in primis quidem conuellere debemus fundamentum positum in 2. c. huius disp. cui contraria opinio tota innixa uidetur. Dicimus ergo extensionem habitus ad noua obiecta materialia, qualis est extensio scientiæ ad nouas conclusiones, fieri quidem acquisito aliquo reali in ipso habitu: nam quamuis aliqui existiment, augmentum intensionis fieri in forma non acquisito aliquo reali ipsius formæ, vt videbimus disp. seq. tamen nullus id asserit de augmento habitus quod vocamus secundum extensionem: illud. n. augmentum intensionis ab aliquibus, quo quomodo explicari videtur

detur

detur penes hoc, quod eadem forma in variata magis informet idem subiectum. At vero augmentum secundum extensionem per ordinem ad subiectum, & maiorem informationem, in eo explicari nulla ratione potest. Fatemur igitur tale augmentum fieri per aliquid reale pertinens ad ipsum habitum: addimus tamen illud reale non coniungi habitui præexistenti medio aliquo indiuisibili, sicut vniuntur partes lineæ cõtinuæ. Mirabile namque est quorundam ingenium, qui in quauis re mundi significata a nobis per modum quantitatis continuæ, siue illa sit corporalis, siue spiritualis, siue indiuisibilibus punctis philosophari nequeunt:
27 qui sane modus philosophandi vsque adeo apud ipsos inualuit, vt in ipso præmio æternæ beatitudinis assignent indiuisibilia, quæ vt præmium respondeant indiuisibilibus nostrarum operationum, quæ ipsi constituunt in intensione operationis. Nos autem sequenti disputatione ostendemus, in qualitatibus non esse assignanda indiuisibilia permanẽtia, quibus partes quãtitatis, & gradus continuentur. Cæterum quamuis necesse esset secundum intensionem hæc indiuisibilia assignari, nihilominus in augmento extensionis concedenda non sunt, nam sicut res aliqua recipere potest in se varios modos reales, absque eo quod per indiuisibilia vniantur sibi modi illi, ita etiam, & habitus recipere potest varios modos absque eo quod per indiuisibilia eos sibi vniat. Et quamuis modus ille aduenies habituum proprie non sit forma respectu habitus, tamen ei vnitur instar formæ, eo quod determinat præcedentem qualitatem ad nouum aliquem effectum, quem ipsa, vt antea erat, efficere non poterat. Hac igitur ratione habitus præcedens se habet vt materia, modus autem ille se habet vt forma, & ita per seipsos vniri inuicem possunt sine medio indiuisibili vtrique commu-
28 ni: hæc autem modificatio habitus per modum nouũ aduenientem congrue satis dicitur extensio: quia cum sit ad nouam operationem assimilatur extensioni quãtitatis, & ipse habitus latius patere dicitur hoc ipso, quod ad nouam operationem vim habet.

Duobus autem modis debemus concedere hãc extensionem per modificationem realem habitus iam existentis, & non per productionem noui habitus: primum, quando ita habitus versatur circa nouam operationem, vt necessario supponat seipsum circa præcedentem operationem, vt contingit in scientijs, in quibus habitus non potest versari circa secundam conclusionem ordine suo, & ex principijs deductam, quin etiam versetur prius circa primam, & sic eodem ordine de alijs. Atque hinc existimo sumendam esse vnitatem habitus scientiæ, & ipsius scientiæ, vt 1. p. disp. 7. notaui, illudque totum dicetur obiectum adæquatum, quod complectitur idem habitus cum illo ordine primæ, & secundæ conclusionis vsque ad vltimam. Hac etiam ratione dixi, habitus primorum principiorum, & conclusionum, quæ ex ipsis primis principijs deducuntur, esse eundem habitum magis extensum, quod eadem omnino ratione atque de ipso habitu, prout versatur circa varias conclusiones, probandum est. Qui vero volunt distinguere habitũ principiorum, ex quibus deducuntur conclusiones, ab habitu cõclusionum, coguntur eodem modo distinguere varios habitus circa diuersas conclusiones: vtrobique enim eadem est
29 ratio. Atque ego non satis intelligo, quod dixit S. Tho. in 2. d. 24. q. 2. ad 4. & ad 6. & 1. 2. q. 57. art. 2. ad 2 ad habitum scientiæ pertinere considerare principia, quatenus ex illis deducuntur pri[n]cipia: at vero considerare principia per se, ad aliu[m] habitũ videlicet intellectus spectare, nisi dicamus h[abi]tum intellectus, & habitum scientiæ esse duos hab[itu]s non omnino diuersos, quorum quilibet per se distinctus ab alio esse possit; sed ita, vt habitus intellectus possit esse sine extensione ad conclusiones, prout versatur tantum circa principia secundum se, nondum attingens conclusiones, & ita non sit habitus scientiæ: idem autem habeat ratio[n]em scientiæ, prout ex consideratione principiorum eliciuntur

Vnitas in scientijs vnde sumenda.

conclusiones, & extenditur amplius. Et quidem S. Thomas aperte concedit, habitũ scientiæ versari circa principia, prout ex illis colligit conclusiones. Quodsi aliquis obijciat nobis Arist. qui 6. Ethic. cap. 3. tanquam diuersos habitus potentiæ intellectus enumerauit habitum principiorum, quem vocauit intellectum, & habitum scientiæ; obijciemus nos etiam ipsum Aristotelem, qui ibidem enumerauit vt duos habitus sapientiam, & intellectum, & tamen sapientia includit notitiam conclusionum, & principiorum. Nam ipse ait c. 7. *Sapientem ergo non solum ea scire, quæ ex principijs cognoscuntur, sed etiam circa ipsa principia dicere vera oportet; quare sapientia intellectus est, & scientia, & (vt caput habens) scientia rerum earum, quæ summis afficiuntur honoribus.* Cum ait oportere sapientem circa principia dicere vera, idem est, quod veram notitiam habere suorum principiorum. Eandem sententiam repetit in eodem capite his verbis. *Patet igitur ex ijs, quæ diximus, sapientiam scientiam esse, & intellectum eorum, quæ honorabilissima sunt*, intelligit scientiam de Deo, quam metaphysicam vocant. Hæc autem dixerim, vt ostendam, Arist. in vnum habitum cõiunxisse habitum principiorum, 30
& conclusionum. Ita ergo distinguit Arist. habitum principiorum ab habitu scientiæ, quia habitus principiorum potest esse sine extensione, vt sit scientia; vel fortasis, quia sit habitus aliquorum principiorum, quæ non deseruiunt scientijs, sed sunt dignitates nulli sciẽtiæ peculiari ratione seruientes.

Obiectio ex Aristotele.

Deinde extendi potest idem habitus ad nouum actum, qui essentialiter non pendeat a præcedente, circa quem est habitus acquisitus: & hoc modo contingit extendi habitus virtutum in voluntate. In his autem difficilius sane est assignare vnitatem habitus, qui habet plures actus præsertim si sint quasi specie diuersi, quales videtur habere religio. Tamen in his non esse multiplicandos habitus iuxta varietatem actuum cõmunis, & vera opinio fert: præterea necessariam esse extensionem aliquam manifestis rationibus capite 3. reuicimus. Dicendum igitur est, vnitatem habitus desumendam esse ex adæquata, & propria ratione honestatis, quæ consideratur in obiecto, circa quod voluntas mouetur propter ipsum, qualis est singularium virtutum, de quibus Theologi, & philosophi disputant. De quarum vnitate specifica longum esset disputare: in religione, quæ tot varios actus habet, hanc vnitatem ostendamus, & hæc nobis sit instar omnium. Religio ergo est vnus habitus, quia licet diuerso modo colat Deum, tamen quia quacunque via ipsum colit vt excellentem, & supra nos, siue hoc modo excellentiæ, siue illo, omnes actus in vnum modum tendendi in Deum per cultum ita conuenire videntur, vt commodius vnum habitum omnibus assignemus, quam plures. Quomodocunque tamen sit, quoties habitus extẽditur, eius extensio fit per realem quandam modifica- 31
tionem, vt supra explicatum est. Ex quo etiam patet, necessarium non esse in extensione habitus fieri vnionem duarum partium habitus per aliquod commune indiuisibile.

Vnitas in virtutibus moralibus vnde sumenda.

Illud tamen obiter obseruandum est, quod licet cõcederemus fieri talem vnionem per aliquod indiuisibile commune, quo coniungerentur duæ partes habitus, alteram quæ versatur circa vnam conclusionem, alteram, quæ respiceret alteram conclusionem, nihilominus friuolum esset argumẽtum aduersariorum, quo hoc genus vnionis per illud indiuisibile fieri non posse contendunt; nempe quia non esset maior ratio, ob quam illud indiuisibile inclinaret potius ad vnam cõclusionem, ad quam inclinat vna pars habitus, quam ad aliam. Nam si necesse esset concedere tale indiuisibile, dicendum necessario esset, illud indiuisibile non esse partem habitus, ac proinde neque inclinare ad operationem, sicut neque indiuisibile lineæ est linea: sed esse indiuisibile continuans duas partes habitus. Hinc etiam facile conijcies, quam inaniter laborent, qui concedentes in speciebus visus, & intellectus extensio-

Altera solutio fundamẽti aduersariorũ.

tensionem ad diuersas partes obiecti, diligenter inquirunt de indiuisibilibus vnientibus has partes specierum; & præterea quid illa indiuisibilia repræsentet, 32 vtrum partem diuisibilem obiecti, an aliud indiuisibile, nempe falso omnino nixi fundamento, & ex illo non admodum consentanee colligentes. Nam si tale esset indiuisibile, nihil repræsentaret, quia non esset species, neque pars speciei habens eandem rationem cum ea, sed indiuisibile continuans partes; impossibile autem videtur indiuisibile aliquod obiecti repræsentari oculo, cum illud non sit visibile.

Obseruandum pro doctrina. Thom.

Solum superest aduertendum, S. Tho. 1. 2. quæst. 54. artic. 4. ad 1. cum dicit, successionem in generatione habitus non fieri ex eo, quod pars habitus post partem generetur, sed ex eo, quod sub ectum non statim consequatur firmam, & stabilem dispositionem, nō loqui de augmento habitus secundum extensionem, sed secundum intensionem. De augmento vero secundum extensionem loquitur in solut. 3. & inquit non generari nouum habitum in scientia, quando fit noua demonstratio circa nouam conclusionem, sed fieri perfectiorem, quia ad plura se extendit.

De diminutione, & corruptione habitus.

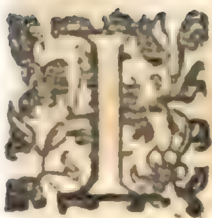
DISPVT. LXXXI.

Minus probabiles Scholasticorum sententiæ de hac re. cap. 1.
Probabilior omnio cap. 2.
Diluuntur argumenta oppositarum opinionum in 1. cap. posita cap. 3.

Minus probabiles Scholasticorum sententiæ de hac re.

CAPVT I.

Status quæst.



IN hac etiam disputatione de sola diminutione, & corruptione habitus acquisiti agendum est, nam de diminutione habitus infusi dicemus infra disp. 220. cap. 9. de corruptione autē dicemus disp. 91. vbi ostendemus diminui non posse habitus infusos, corrumpi vero non tantum meritorie, sed etiam physice, non ab habitibus contrarijs quia tales non habent, sed vno tātum actu contrario: per habitum vero acquisitum intelligo habitum, qui assuetudine cōparatur. Nam in præsenti disputatione non est disserendum de omni genere habitus, sed solum de ijs, qui per actus acquiruntur ad prompte, & facile operandum. Porro, quia eadem est causa diminutionis, & corruptionis habitus, de vtraque in hac disputatione agendum erit. Cum vero varijs modis habitus corrumpi possint, nēpe per defectum conseruationis; per formas contrarias; per corruptionem subiecti, in quo sunt; vel per eius alterationem; circa omnes hos modos corruptionis, & diminutionis peculiares difficultates sunt, neque omniū Doctorum concors sententia est.

Prima sententia dicit habitus corrumpi & minui per otium Gabriel. Almainus

Circa primum fuit sententia Gabr. in 3. distinct. 23. quæst. 1. artic. 3. dub. 6. & Almaini tractatu 1. moral. cap. 18. in fine, habitus posse corrumpi (atque eadem ratio erit de diminutione) per otium, hoc est, per hoc solum, quod cesset quis ab exercitatione consueta actuum. Putant enim hi auctores tria esse genera rerum, aut qualitatum; primum, earum, quarum conseruatio ita pendent a sua causa secunda creata, vt neque per instans sine illa conseruari possint, vt lux in aere a corpore luminoso. Alterum earum rerum, quarum conseruatio a sua causa creata nullo modo pendet, sed solum generatio, vt albedo, nigredo, & alia id genus. Tertium genus earum rerum, quarum conseruatio medio quodammodo pendet a sua causa, nempe non omnino, neque continuo tempore, sed pro aliquo quia aliquo etiam interuallo temporis sine illa conseruari possunt; & huiusmodi putant esse habitus: quam sententiam confirmant experimento. Experimur enim quotidie habitus in nobis corrumpi, aut diminui per solum otium, & desidiam, penes hoc nimirum, quod potentia, quæ habet habitum, cesset ab operatione: id quod manifestum est in habitibus memoriæ. Nam ea, quæ memoriter recitare consueuimus, si diu non repetamus, prorsus obliuiscimur: signum ergo est horum habituum conseruationem pendere ab exercitatione, & assuetudine, per quam comparati sunt. Cumque non statim atque ab exercitatione cessamus, obliuiscamur ea, quæ memoria retinebamus, sequitur, habitum esse ex tertio illo genere rerum, quæ non ita pendent a causa sua secunda, vt neque per paruum tempus sine illa conseruari possint. Simile etiam est de habitu scientiæ, nam qui recte nouit scientias mathematicas, si per aliquod tempus eas non excolat, amittit eas, nec amplius in eis demonstrare potest conclusiones, quas demonstrabat, & sic de alijs scientijs. Hoc autem experimentum confirmatur etiam Arist. testimonio lib. de longitudine, & breuitate vitæ cap. 2. non multum a principio, vbi docet philosophicam scientiam corrumpi non solum deceptione, & errore, sed etiam obliuione; obliuio autem non generatur actibus contrarijs, sed solo otio, & desidia: & lib. 8. Ethicorum cap. 5. non longe a principio refert vulgare illud dictum, *Taciturnitas amicitias complures dissoluit*, vt probet id, quod dixerat diuturna absentia amicitias quoque obliuioni tradi, hoc est, dissolui. Allegari quoque solet idem philosophus 2. Ethic. capit. 3. & lib. 3. Ethic cap. 5. ibi tamen ne verbum quidem pro hac sententia habet.

Arist.

Confirmatur tertio.

Deinde eadem sententia probari potest exemplo aliarum rerum, quarum conseruatio ita pendet a sua causa secunda, vt licet aliquo tempore sine illius influxu conseruari queant, diu tamen non possint; sed absente sua causa absque alio contrario paulatim euanescunt: huiusmodi est species visibilis, quæ absente obiecto, a quo deriuata fuit, aliquantulum in oculo conseruatur, sed paulatim euanescit: de qua re plura diximus 1. parte disp. 38. cap. 2. Impulsus etiam impressus mobili proiecto, vt moueatur, perseuerat sine influxu causæ secundæ, a qua processit, sed paulatim etiam euanescit, & perit sine contrario: ergo mirum non est, habitum etiam eodem modo a secunda causa pendere.

3 Secunda sententia ait habitū posse corrūpi generatione alicuius qualitatis corporeæ. Ocam.

Circa secundum genus corruptionis, & diminutionis habitus, nempe quod fit corrupto subiecto, vel physice immutato, fuit etiam peculiaris opinio Ocami in quarta quæstione 12. articulo 3. ad 1. dubium, vbi tractat de corruptione habitus animæ per otium, ibi ergo postquam dixit, responderi posse habitum animæ deleri, & corrumpi in nobis per solum otium, eo quod Deus cessante exercitatione actuum per aliquod tempus desinat habitum conseruare, in quo cum præcedente sententia conuenit, addit secundam solutionem, quam ipse probare videtur, nempe habitum animæ corrumpi posse generatione alicuius qualitatis corporeæ in organo corporeo facultatis inferioris, quia sicut ex alteratione animæ oritur corporis etiam alteratio, ita etiam mutata qualitate corporis corrumpitur habitus animæ. Quam sententiam nonnulli immerito tribuunt Almaino loco allegato, cum ille oppositum omnino doceat, & tandem in fine capitis dicat contra Ocamum, per solum otium, dum homo cessat ab exercitatione, corrumpi habitum in anima. Confirmari autem potest prædicta opinio Ocami, eo quod

Almainus

quod sicut operatio animæ pendet pro hoc statu a bona dispositione corporea facultatum inferiorum, eodem modo, & habitus eius ab eadẽ dispositione pendere debet.

Tertia sententia dicit habitũ corrumpi per contrarium actum.

Demum circa tertium genus corruptionis, & diminutionis habitus Gregorius in primum distinctione 17. quæstione 3. artic. 2. ad decimum docet, vnum habitum non minui per oppositum habitum, tanquam per formam oppositam inductam ab agente, sed per actum contrarium, ne cogatur concedere vitium, & virtutem esse simul. Inquit ergo, prioribus actibus remitti habitum, & nihil oppositi habitus generari; per vltimum vero actum, quo corrumpitur omnino habitus, in eodem instanti generari aliquid habitus oppositi. Quare si aliquis actus ita efficax est, vt solus destruat habitum, in eodem instanti (inquit Gregorius) introducet habitum oppositum. Verum iuxta doctrinam Gregorij non prius natura introducitur vnus habitus, vt tanquam per formam oppositam expellatur alter habitus contrarius, sed potius actus prius destruit per seipsum habitum, & deinde introducit habitum contrarium, vel aliquid illius. In hanc sententiam inclinare videtur Henricus quodlibeto 5. quæstione 18. in corpore: tamen in solutione primi aperte docet, vnũ habitum expelli per alium habitum contrarium, tanquam per contrariam formam, vt sequente capite explicabitur.

4

Allegatur etiam pro hac sententia a recentioribus Gabriel in 3. distinctione 23 quæstione 1. articulo 2. dub 6. & Almainus in tractatu primo moralium capite 18. verum Gabriel oppositum expresse docet, Almainus vero solum inquit, habitum corrumpi posse per otium, vt supra memorauimus. Hanc opinionem amplectuntur recentiores aliqui, qui etiam docent per priores actus nihil produci ipsius habitus, cum primũ acquiritur, sed solum priores actus disponere per se subiectum, vt vltimus actus producat totam substantiam habitus, vt disputatione 79. capite 8. vidimus. Hęc vero sententia sic explicata cõfirmari potest primum, nam si vnus habitus solum corrumperetur introductione oppositi habitus, sequeretur nunquam omnino corruptum iri habitum, donec acquisitus esse habitus oppositus: quod videtur experientiæ aduersari. Deinde probatur, quia quando habitus scientiæ, & memoriæ corrumpitur actibus non contrarijs, sed diuersis, & (vt dici solet) disparatis, non producitur aliquis habitus contrarius, quo præcedens expellatur, sed actibus illis diuersis præcedens habitus quasi obruitur: ergo alij etiam habitus non necessario corrumpuntur per introductionem contrarij habitus, sed per ipsosmet actus.

1 Ratio.

2. Ratio.

Probabilior opinio.

CAPVT II.

5 *Vera sententia dicit nullum habitum corrumpi, aut minui per otium, nisi ex accidenti.*

IAm vero circa singulos modos corruptionis, & diminutionis habitus probabiliorem sententiam pronuntiemus. Primo quidem circa primum modum corruptionis dicimus, nullum habitum, aut dispositionem per solum otium minui, aut corrũpi, nisi ex accidenti; hoc est, ex eo, quod ab exercitatione aliquis vacet, non corrumpitur, aut minuitur habitus defectu causæ conseruantis, sed otium esse potest causa per accidens, quæ dicitur remouens prohibens; nam occasione illius applicare solet homo causas contrarias, quibus producitur habitus oppositus minuẽs, aut omnino corrumpẽs priorem. Etenim, si otium eatenus esset causa minuens, aut corrumpens habitum acquisitum, quatenus esset priuatio causæ conseruantis habitum, esset causa per se corruptionis illius, sicut negatio, & corruptio corporis luminosi est per se causa corruptionis luminis, quod erat in aere productum, & quæuis negatio causæ conseruantis, & negatio influxus est causa per se corruptionis, aut diminutionis eius, cuius conseruatio ab alio pendebat. Aliter vero se habet causa remouens id, quod prohibet, vt solum dicatur causa per accidens, quia dum remouet id, quod prohibet, alia causa, quæ erat prohibita, iam operatur per se suum effectum, cuius recte dicitur causa per accidens ea, quæ remouet impedimentum.

Probatur efficaciter.

Hæc opinio sic explicata est S. Thomæ in hac 1. 2. quæst. 53. art. 3. Henrici quodlibeto 5. quæst. 18. in corpore, & ad primum, quam vnica solum ratione efficaci confirmare decreui. Nam quamuis nulla res creata etiam spiritualis relata ad Deum suapte natura sit incorruptibilis, sed possit Deus, quacunque hora voluerit, illam destruere, absque vlla vi, & coactione ipsi rei illata, ac proinde quæuis res suapte natura intrinsecã habeat potentiam passiuam corruptibilitatis respectu potentiæ Dei, vt 1. par. disputatione 182. fuse probauimus, tamen talis est ordo rebus creatis a Deo constitutus, vt res, quæ a solo Deo conseruantur, nunquam desinant esse, quales sunt substantiæ spirituales: aliæ vero res, quæ a causis creatis conseruantur, nunquam destruantur a Deo, quandiu permanent causæ creatæ sufficientes ad conseruationem ipsius primæ causæ: ablata autem, aut destructa aliqua causa requisita ad conseruationem illius, statim Deus cessat a conseruando, & sic res illa destruantur, alioquin esset contra ordinem naturæ permanentibus causis secũ. eis effectum destruere per negationem conseruationis. Porro ad conseruationem rei creatæ aliquando sunt requisitæ causa formalis, & materialis, ex parte vero materiæ debitæ quædam dispositiones, vt in substantijs corporatis videmus, aliquando sunt requisitæ solum materialis causa, & efficiens, vt in aliquibus formis accidentarijs, qualis est lux, quæ conseruatur solum a subiecto, & luminoso corpore: interdum etiam sufficit sola causa materialis, sicut videmus in formis accidentarijs, quę non pendent ex aliqua causa conseruante creata. Rursus eorum, quæ solum postulant causam materialem ad sui conseruationem, quædam solum postulant nudum subiectum, qualia sunt aliqua accidentia, nempe primæ qualitates, & accidentia spiritualia, aliquando postulant subiectum cum aliqua alia præuia dispositione, quales sunt formæ substantiales, quæ pendent a materia, & aliqua accidentia, quæ vel procedunt vt ab efficiente a priori alia accidentium dispositione, aut talẽ illam supponunt, ex parte subiecti. Huiusmodi sunt secũdæ qualitates, vt albedo, & nigredo, species etiam sensibiles, & alia id genus.

6 Quomodo res conseruentur, & corrumpãtur.

Iã vero qualitas illa, & forma accidentaria, seu substantialis, quæ semel conseruatur in subiecto recte disposito absque vlla causa efficiente creata, a qua influxum recipiat ex parte causarum creatarum, totum id habet, quod sibi necessarium est, vt conseruetur, & sit. Quare, si Deus, sicut potest, denegaret influxum efficientis causę, destrueret quidem formam illam, nullãq; ei violentiam inferret, vt disput. citata notauimus, tamen præter ordinem, & cursum naturalem rebus creatis constitutum id fieret: quis hoc neget? Quod si aliqua forma ea est naturæ, vt permanente solum subiecto recte disposito, absq; vlla causa creata efficiẽte per aliquod tempus conseruari possit, talis naturæ erit, vt absque tali causa efficiente naturali modo conseruari queat: parum enim, aut multum temporis non potest eius naturam vllo modo variare. Quare si post aliquod tempus applicetur causa efficiẽs, per quam fuerat producta, vel alia similis, nullum ab ea influxum recipiet. Nam si per aliquod tempus sine tali causa efficiente conseruari potest forma illa: ponamus, gratia exempli, vno quadrante horæ posse conseruari: tunc igitur, si postquam semel forma illa producta est, perseueraret adhuc causa efficiens per illum quadrantem horæ priorem, forma illa non penderet, nec conseruaretur ab illa cau-

7 Si per instãs forma aliqua nõ depẽdet ab efficiente creata nunquam potest conseruari ab illo.

la causa efficiente: nam effectus, qui non indiget influxu causæ ad sui conseruationem, etiamsi causa adsit, vnde influere potest, non recipiet ab ea influxum: effectus enim non refertur ad causam, nec ab ea recipit influxum, quando illo non indiget, cum natura nihil superuacaneum patiatur, eo quod id, quod naturaliter ab alio pendet, non possit ab eo non pendere, nec possit ad illud non referri: siquidem id non prouenit ex voluntate, sed ex natura, quæ ad vnum determinata est: si ergo per illum quadrantem a tali causa non pendebat, nec pendere poterat, & natura eius variata nō est, post quadrantem horæ non solum nō postulabit talem causam, vt ab ea pendeat; verum, etiamsi ad sit causa, ab ea pendere non poterit.

8 Habemus igitur, rem omnem, aut formam, quæ paruo aliquo tempore esse potest sine causa efficiēte creata conseruante, posse naturaliter quouis longiori tempore sine illa conseruari: ac proinde Deum non denegaturum influxum suum, quo illam conseruet, donec aliqua ex causis naturalibus creatis requisitis ad eius conseruationem deficiat. Cum igitur habitus, tam spiritualis, quam corporalis possit naturaliter esse aliquo tempore sine actu, per quem fuit productus, efficitur, naturaliter etiam esse posse sine illo quouis longiori tempore, ac proinde per solum otium naturaliter corrumpi non posse. Argumenta vero ab exemplis, quæ contra hoc adducta sunt, capite sequēte diluentur, vbi patebit, nihil esse creatum, quod corrumpatur, nisi aut defectu causæ creatæ efficientis, a qua conseruabitur; aut defectu subiecti, in quo erat; aut defectu dispositionum, & hactenus de prima parte nostræ sententiæ circa primum modum corruptionis habitus, contra opinionem Gabrielis, & Almaini. Mitto vero alias rationes leuioris sane momenti, quæ contra prædictam sententiam fieri solent; facile enim ab aduersarijs dissolui possent.

Vera sententia secū do dicit omnem habitum corrū pi naturaliter deficiente subiecto.

Secundo, circa secundum modum corruptionis dicendum est, omnem habitum, sicut etiam quamcunq; formam accidentariam corrumpi quidem naturaliter deficiente subiecto Nam, vt ait Aristoteles in prædicamentis cap. de substantia, destructis nobis, destruuntur ea, quæ sunt in nobis. Atque hoc indubitatum apud omnes est: cum enim causa materialis necessaria sit ad conseruationem formæ accidentariæ, deficiente tali causa naturaliter quoque ipsa forma deficiet, & corrumpetur. Eodem etiam modo destructa bona dispositione subiecti requisita ad aliquos habitus, ipsos etiam habitus deficere necesse est. Nam talis dispositio est causa quædam materialis necessaria ad conseruationem, & hoc modo non solum habitus assuetudine comparati
9 ad facile operandum corrumpuntur naturaliter deficiente bona subiecti dispositione, sed etiam species sensibiles, quæ in memoria, & phantasia seruantur, vt experimento constat, atque sequente capite magis explicabitur. Neutro autem modo corrumpi possunt habitus spirituales qui sunt in intellectu, aut voluntate, tum quia neque subiectum ipsorum corrumpi potest, neque vllam dispositionem requirunt ex parte subiecti, vt insint, quæ corrumpi possit.

Insuper habitus existentes in intellectu, & voluntate nō corrumpi, corrupta dispositione corporali sensuū aut appetitus.

Cæterum contra Ocamum addendum est, non posse corrumpi habitus existentes in intellectu, aut voluntate, ex eo quod bona dispositio corporalis sensuum, aut appetitus varietur & corrumpatur. Nam quamuis pro hoc statu operatio voluntatis multum pendeat ex sensu, & appetitu, & operatio intellectus ex operatione sensus, vt experientia didicimus: tamen nulla est ratio, vt dicamus, aut habitus prædictos, aut etiam species intelligibiles pendere secundum esse a dispositione corporali. Etenim potentiæ mutuo se iuuare possunt ad operationem propter naturalem connexionem, quam habent, & hoc fit statum nobis magis probabile. At vero nulla videtur subesse ratio, vt dicamus, formā, quæ est in vna potentia, pendere secundum esse ab alia potentia, aut dispositione illius, præsertim spiritualis a corporea, & materiali. Quocirca S. Thomas in hac 1.2. quæstione 53. articulo 1. agens de corruptione habitus hoc secundo modo, nempe ex corruptione subiecti vniuerse docet, habitum scientiæ existentem in intellectu, aut habitum virtutis existentem in voluntate nō corrumpi corrupta bona dispositione corporea sensus, aut appetitus: sed illum tantum habitum corrumpi, qui est in sensu, & appetitu.

Tertio circa tertium modum corruptionis dicendū est, habitum quemlibet tanquam per contrariam formam non corrumpi per actum oppositum, & multo minus per actum solum diuersum, quem vocant disparatum, sed per habitum oppositum, & per illum etiam eodem modo paulatim diminui. Hæc sententia est Gabrielis in 3. distinctione 23. quæstione prima, articulo tertio, dubitat. 6. quam etiam sequitur Henricus quodlibeto quinto, quæstione 18. in solutione prima, quod attinet ad corruptionem habitus, nam de diminutione non loquitur: & sane si habitus corrumpi posset, aut minui per actus, tanquam per formam oppositam, non deberet, nec posset corrumpi, aut minui per quodlibet genus operationis, nempe per eam etiam operationem, quam vocant disparatam: nulla enim forma expellitur secundum se totam, vel secundum partem aliquam sui, nisi a forma: a forma vero diuersa, & disparata nulla ratione expelli potest. Porro neque habitum corrumpi, aut minui posse per actus contrarios, sed per habitus contrarios, ita vt quantum introducitur de habitu opposito expellatur, aut minuatur de altero habitu, probatur, primum. Quoniam habitus habitui proxime opponitur, actus vero habitui solum remote opponi potest, quatenus est causa habitus oppositi; formæ autem corrumpuntur, aut diminuuntur introductione alterius formæ, quæ ipsis proxime opponitur. Ergo vnus habitus per alium habitum tāquam per formam oppositam, & non per actum debet corrumpi, & minui. 10

Probatur primo.

11 **Secundo**

Deinde idem sic ostenditur. Cum aliquis habitus corrumpitur actibus cōtrarijs, tandem per illos actus generatur habitus oppositus; habitus autem oppositus non potest vno, sed pluribus actibus generari; plures vero concurrere nequeunt ad generandum habitum in statu habitus, nisi quilibet aliquid illius habitus contrarij producat, neq; alio modo disponere potest ad generationem illius. Ergo actus contrarij, qui paulatim generant habitum oppositum, tātum diminuunt de habitu præcedente, quantum introducunt de contrario, vt tandem introducto perfecto habitu contrario corrumpatur omnino præcedens: corrumpitur igitur, & minuitur quilibet habitus & per actus, & per habitus oppositos, sed diuerso modo, per actus quidem tanquam per causas efficientes, sicut calor ignis destruit, aut minuit frigus, per habitus vero oppositos tanquam per formam cōtrariam, per quam expellitur, sicut frigus aquæ minuitur, & corrumpitur, per calorem introductum in eodem subiecto.

Diluuntur argumenta oppositarum opinionum in primo capite opposita.

CAPVT III.



Eliquum est, vt argumenta, quæ adduximus in primo capite, quæ nostræ sentētiæ aduersantur, dissoluamus: ex quibus illud solum, quod pro sententia Gabrielis circa primum modum corruptionis adduximus, difficultatē aliquam habet: sumptum autem est ab experientia, ex qua constare videtur, non solum aliquem habitum solo otio corrumpi, & diminui, sed etiam alias res sine contraria aliqua forma sola absentia causę conseruantis post aliquantulum temporis interire; experimentum autem est circa habitus 12

Solutio argumēti primū primæ sententię.

habitus

habitus memoriæ, & scientiæ, quæ solo otio corrumpi solent. Ad hoc autem respondeo primum, si sermo sit de habitibus appetitus sensitiui, cessare ab operatione habitus ea sola ratione esse, posse causam diminuendi, & corrumpendi habitum, quia dum cessamus ab operibus vnius habitus, nō possumus non exerceri in operibus contrarijs, si occurrat materia, circa quam necesse sit vnum e duobus contrarijs operari. Nam si occurrat necessitas comedendi, & cibus, & potus adsit, non possumus non aut temperate, aut intemperate comedere, & bibere: & ita non operando secundum habitū acquisitum, necesse erit contra ipsum operari, ac proinde habitus acquisitus amittetur non solo otio, sed operatione contraria. Quodsi non occurrat materia vlla talis virtutis, vt in multis accidere solet: neque enim omnibus occurrit materia fortitudinis, cum nō adsint semper pericula mortis, neque materia liberalitatis, & aliæ huiusmodi, existimo habitum semel acquisitum non amitti solo otio, quantumuis otium sit causa, vt quis exerceatur assidue in operibus aliarum virtutum. Verbi causa, semel habeat habitum fortitudinis in appetitu, ne ita timeat pericula mortis, vt facili de causa ea fugiat, etiamsi diu cessauerit ab operibus huius virtutis, non amittet habitum, quantumuis se exercuerit in alijs operationibus non contrarijs, sed omnino diuersis: neque oppositum experientia aliqua probari potest. De habitibus voluntatis idem existimo, quando diu occurrit materia, circa quam ipsius habitus.

13 *Discrimen inter habitus appetitus, & voluntatis.* Cæterum quia, vt dicemus infra disputatione 87. capite 2. ea est differentia inter habitus appetitus, & voluntatis, quod habitus appetitus solum mouent ad obiectum materiale virtutis, non tamen propter honestatem ipsius obiecti; at vero habitus voluntatis mouent ad opus virtutis ex fine proprio ipsius, hoc est, propter ipsam honestatem virtutis, atque occurrente materia virtutis, nempe cibo, & potu, circa quæ versatur temperantia, potest ita se homo exercere, vt neque secundum virtutem illam, neque contra illam operetur, in hoc casu peculiaris difficultas est, an per hoc solum, quod aliquis non operetur secundum habitum, dummodo non operetur contra illum, amittatur habitus. *Notādum maxime.* Porro id accidere posse, vt circa materiam virtutis non operetur quis secundum habitum, neque contra habitum, facile ostendi potest: nam si occurrat materia temperantiæ, nempe cibus, & potus, potest quis temperate comedere, & bibere, ita vt nihil contra temperantiam efficiat, nec limites illius excedat: potest tamen id facere, vel ex prauo fine, vel ex fine alterius virtutis, nullo modo allectus ab ipsa honestate virtutis: nam vt operetur secundum virtutem temperantiæ, & augeat habitum illius, vel illum acquirat, debet operari propter ipsam honestatem virtutis, vt ibidem dicemus. In hoc igitur casu existimo habitum temperantiæ semel in voluntate acquisitum non remitti, neque corrumpi per hoc, quod quis cesset ab actu proprio illius, hoc est, ex hoc, quod operetur quidem opus secundum mediocritatem virtutis, non tamen propter illius honestatem. Etenim licet aliquis diu temperate comederet, & biberet, vel propter finem alterius virtutis, vel etiam propter malum finem, non proinde remitteretur habitus temperantiæ in eius voluntate, vel corrumperetur, sed cum vellet etiam posset eadem facilitate, & promptitudine operari propter honestatem temperantiæ sicut antea: nam cum difficultas operandi propter hanc honestatem tota proueniat ex ipsa materia, cui coniungitur, & ex parte appetitus, & hæc subiugata sit, & difficultas materiæ superata, sequitur, voluntatē, si velit, posse facile, & prompte ferri in hanc etiam materiam cum prædicta mediocritate propter honestatem virtutis.

14 *Dubium quomodo habitus scientiæ, & memoriæ otio corrumpantur.* Tota ergo difficultas prædicti argumenti, & experientiæ reducitur ad habitum scientiæ, & memoriæ, qui sola obliuione, & otio minui, & omnino deleri videntur. Ad hoc autem respondent aliqui, otium eatenus esse causam corrumpendi, & minuendi habitus, quia dum quis cessat ab operatione vnius habitus, nō potest non occupari in operatione alterius, ac proinde acquirere debet habitum, si non oppositum saltem diuersum; cumque potentia sit limitatæ, & finitæ virtutis non potest tot habitus sustinere, quibus promptus, & facilis reddatur ad tot diuersas operationes.

Hoc tamen responsum friuolum est, nam quamuis potentia sit finitæ, & limitatæ virtutis, vt simul multis, & varijs operationibus intendat, imò etiam successiue non possit plurium scientiarum veritates speculari; tamen hoc non videtur obstare, quo minus capacitas, & potentia passiua facultatis simul conseruet omnes habitus, quos semel comparauit: siquidem ad eorum cōseruationem nullum conatum apponit, aut virtutem exerit, sed solum vt potentia passiua se habet.

Quare respondeo, in quauis scientia, opinione, & arte ex parte intellectus, & sensus duo requiri, nempe habitum, qui est qualitas præbens promptitudinē, & facilitatem in operando: & species in memoria retentas ad considerandum ea, quæ semel didicimus: & quidem quod pertinet ad habitum ipsum, qui reddit nos promptos, existimo, cum nunquam deleri, aut remitti in intellectu, aut in sensu per solum otium, quantumuis homo exerceatur in consideratione aliarum rerum: dummodo talis operatio, & consideratio contraria non sit, & contrarius habitus per illam acquiratur, sed solum species in memoria sentiente conseruatas aliquo modo impediri, ne illis facile possimus vti ad considerationem antiquæ scientiæ, opinionis, & artis; cum tamen in omnium sententia species, quas in memoria retinemus, neque acquirantur per actus memoriæ, neque ab eis postulent conseruari, sed deriuentur in sensum internum ab obiecto per externam sensationem illius: neque solum species in memoria conseruatæ impediri solent nimia exercitatione aliarum diuersarum, sed forte aliquando delentur. Quare dicendum est, ex tali exercitatione prouenire aliquam dispositionem organo corporeo memoriæ, contrariam speciebus aliarum rerum, sicut ex ægritudine etiam accidere solet, ratione cuius aut impediantur ab operatione, vt ita eis non possimus tam facile vti, aut omnino deleantur, & hæc est causa obliuionis: qualis autem sit contraria illa dispositio organi, nemo explicare potest, satis sit eam necessario esse concedendam, ad effectum, quem diximus, cum manifestum sit, species in memoria conseruatas non corrumpi, neque diminui per otium defectu causæ efficientis, & conseruantis, siquidem in omnium sententia a solo subiecto, & dispositione corporea illius conseruantur. Porro autem cum per obliuionem opiniones scientiæ, & artes aboleri dicuntur, id solum vere dici, non quia habilitates deleantur, sed quia species, quæ in memoria conseruabantur, omnino obliterentur, aut impediantur, experientia confirmari potest. Qui enim oblitus est artis, & opinionis, cum postea paruo labore applicat memoriam, & excitat species quasi sopitas, facili negotio in pristinum statum se ipsum reducit, & ex vna propositione, quam fuerat oblitus, reliquas facillime deducit. Signū igitur est, promptitudinem, & facilitatem habitus acquisitam non fuisse abrasam, & deletam, aut imminutam, sed solum impeditam ex parte specierum, vt diximus: cumque species ad ipsam scientiam, opinionem, aut artem pertinere dicantur, recte etiam dixit Aristoteles libro illo de longitudine, & breuitate vitæ, scientiam non solum errore, sed etiam obliuione deleri. *Secunda & vera solutio.* 15

16 *Ad secundum argumentum ex auctoritate Aristotelis respondetur.* Quod vero ait libro octauo Ethicorum capite quinto non longe a principio, taciturnitate complures amicitias dissolui, alia ratione intelligendum est, quæ doctrinæ nostræ nihil omnino aduersantur. Nam amicitia non solum includit habitum beneuolentiæ vicissim ex parte vnius amici erga alterum, sed etiam requirit, vt sit amor vtrique notus, & beneficijs confirmatus, vt docet Aristoteles 9. Ethicorum capite 5. & nos notauimus 1. parte. disputatione 84. capite 2. & disputatione

Amicitia quomodo taciturnitate dissoluatur.

tatione 204 capite 4. dicemus. Cum igitur taciturnitas in causa sit, vt deinceps homines, qui antea erant amici, aliquo, aut nouis beneficijs se mutuo non prosequantur, sola taciturnitate fit, vt amicitia dissoluatur, licet permaneat in vtroque beneuolentia, & habitus mutui amoris. Dissoluitur ergo amicitia sola taciturnitate, non quatenus habitus est: sed ratione respectus, quo completur, vt sit amicitia.

Ad tertium respondetur

Supersunt autem duo exempla mea quidem sententia difficiliora. Alterum est de specie visibili, quæ conseruatur aliquanto tempore in absentia obiecti, & tandem euanescit sine aliquo contrario. Respondeo tamen, negari non posse relinqui in oculo speciem aliquam visibilem, qua video figuram & colorem rei visibilis, vt ex Aristotele, & Augustino, & ratione abunde probaui prima parte disputatione 38. capite secundo. Addo tamen, hanc speciem non manere sine aliqua causa efficiente, & conseruante: nam vi luminis refracti in vehementi obiecto imprimitur aliqua qualitas physica oculo: experimur enim ipsum alterari, & aliquo modo lædi: quam quidem qualitatem Aristoteles in libro de insomnijs, & magnibus vocauit commotionem, aut motiunculam, inquit enim, *Talis enim commotio solet comitari*, (nempe sensationem) & pau-

Species visibilis quomodo conseruetur in oculis absente obiecto.

17 cis interpositis, *Quoniam motiuncula a lumine excitata in oculis adhuc fouetur.* Illa igitur physica alteratio potentiæ, & sensorij est causa efficiens conseruans speciē sensibilem, & ideo eam imperfectam conseruat, quia non est primaria, & præcipua eius causa. Deficit ergo species deficiente causa conseruante: rursus causa conseruans, quæ erat commotio illa, & physica alteratio paulatim, corrumpitur a natiua virtute animalis reducente oculum, & sensorium ad suum naturale temperamentum. Ex quibus constat hoc exemplum nihil valere ad probandum esse aliquam qualitatem, quę aliquo tempore possit esse sine causa efficiente conseruante: deinde vero ex solo defectu talis causæ, & conseruationis omnino corrumpatur, aut minuatur.

Impulsus quomodo corrumpatur.

Alterum exemplum est de impulsu impresso proiectis, per quem mouentur corpora contra naturalem propensionem. Hunc enim impetum esse qualitatem quandam præuiam motui, & causam illius non solum in ijs, quæ mouentur ab hominibus, sed etiam in ijs, quæ mouentur ab Angelis, imprimi posse ostendimus prima parte disputatione 192. cap. secundo, alio enim modo intelligi nequit, nedū explicari, quo pacto projecta cum loco disiuncta sunt a projiciente, moueri possint, & quæ sit causa noui motus. Nam cum motus sit de genere successiuorum, & ita continuo succedat in eo noua pars, desinente priori necesse est assignare causam aliquam permanentem, & coniunctam passo, quæ sit causa partium motus nouiter succedentium. Quocirca non debet probari eorum opinio, qui dicunt, impetum esse de genere successiuorum: sic enim eadem rediret difficultas, nempe quæ sit causa partium nouiter succedentium, nam præcedentes esse non pos-

18 sunt, cum iam non sint, tum etiam quia vna esset causa alterius sine fine.

Præmissa igitur communi opinione, quę docet projectis imprimi a projiciente qualitatem quandam, quæ sit causa motus quamque impetum vocamus, superest difficultas in præsente quæstione, quo pacto desinat, & corrumpatur, vtrum sine aliquā contraria forma in ipso projecto producta, an solum per absentiam causæ conseruantis, sine qua possit aliquantulum, non diu durare, sicut de habitu senserunt Doctores allegati in

Impulsus corrumpitur a contraria natiua virtute mobilis.

primo capite. Dico igitur impetum impressum a projiciente contra natiuam inclinationem mobilis corrumpi ab impetu contrario deriuato ex ipsa virtute naturali mobilis. Nam vel graue, exempli gratia, projicitur sursum, hoc est, motu a centro, & hoc modo semper eius grauitas renititur, ac proinde in se ipsa aliquem impetum contrarium paulatim imprimit, quo etiam sensim remittitur, & tandem destruitur impetus impressus a projiciente, vt ita ad suum locum naturalem mobile redeat. Atque hac de causa fieri solet, vt permanente simul vtroque impetu, nempe impresso a projiciente, & producto a natiua grauitate, mobile redeat deorsum maiori impetu, quam naturali. Vt cum sagitta sursum proiecta in modum arcus redit deorsum. Porro autem corpus graue imprimere sibi impetum, cum projicitur sursum, vt descendat deorsum, argumento nobis esse potest, quod cum graue detinetur extra locum suum, grauitat, & corpori detinenti imprimit impetum, qualem, & nos experimur in manu, cum lapidem, vel aliud pondus sursum detinemus. Signum ergo est, sibi etiam imprimere impetum, & hoc idem esse, quod grauitate. Hunc autem impetum, quem grauia sibi ipsis imprimunt ad motum suum naturalem, appellarunt antiqui grauitatem accidentariam, quam quidem in motu naturali augeri, quo maior est motus, ego verisimum existimo, & hac de causa motum naturalem grauium vel ociorem esse in fine, quam in principio.

At roget aliquis primum. Cum aliquis projicit lapidem deorsum impetu impresso supra propriam ipsius lapidis grauitatem, & tandem lapis contingit terram, vt vltra descendere non possit, cum iam deinceps non maneat impetus in lapide, a quonam corrumpitur impetus ille, qui lapidi fuerat impressus? Porro autem impetum lapidis ibi finiri dubitandum non est, nam si postea tolleretur terra, quæ erat impedimento, ne lapis virtute impetus impressi vlterius procederet, solum virtute ponderis, & grauitatis natiuæ descenderet deorsum: signum ergo est, impetum impressum omnino cessasse. Accedit, quod nulla ratione dicendum est, impulsum illum longo tempore duraturum in lapide quiescente; tunc ergo quæritur, a quo corrumperetur impetus ille? Deinde obijcere quis posset aliud non minus difficile, quoniam, cum aliquis nititur impellere murum, vel terram ipsam, aut vi motrice, aut grauitate solum naturali, non est dubium imprimi aliquem impetum muro vel terræ, etiamsi ita resistat, vt ipsa non moueantur, nam vt imprimatur impetus alicui corpori, parum refert ipsum ita esse magnum, vt moueri non possit. Si enim pars aliqua illius corporis, cui manus applicatur, separaretur, eo impetu moueretur; ex eo autem, quod coniuncta sit, grauitas eius, & corporis coniuncti, non ita repugnat, vt illa in se impetum recipere nequeat, simul cum grauitate sua. Nam si, verbi causa, tabula aliqua sit supra pauimentum, & ego manu mea ipsam deorsum impellere contendam, nullo modo mouebitur, & tamen non potest non recipere impetum in se, namque eius grauitas non ita resistit, vt simul motum recipere nequeat. Præterea, quod sit coniuncta pauimento, & ita impedimentum habeat, ne moueatur ex illo impulsu impresso, sufficere non debet; vt ipsa, quæ alias capax erat impulsus, & illum in se recipere poterat a mea virtute motrice, nunc illum recipere non possit ratione corporis, cui coniungitur: eodemque modo tota moles corporis magni obstare non debet, quo minus aut pars eius, aut totum ipsum corpus aliquem impetum recipiat in se sine motu.

19 *Prior obiectio.*

Pro explanatione harum difficultatum notanda est 20 doctrina quædam Archimedis Mathematicorum facile principis; primum quidem, terram, omniaque grauia, quæ ipsi terræ innituntur, ita efficere corpus vnū, quod attinet ad grauitatem, vt ponderibus suis librentur, sicut dixit Ouidius libro 1. Metamorphoseos in principio de ipsa terra, *Ponderibus librata suis*: terra autem, & cætera omnia grauia, quæ terra nituntur, ita grauitate sua tendere, & appetere coniungi centro indiuiduo magnitudinis totius mundi, vt quantumuis alteri graui corpori innitantur, & ab eo detineantur, ne penetrent & coniungantur cum centro, sua tamen grauitate perpetuo adhoc conentur, ac proinde imprimāt corpori sibi subiecto impetū, quo nitātur deorsum tendere, & corpus sibi subiectum impellere, vt sibi ipsis cedat loco, quousque deorsum sint coniuncta cen-

Terram ejse ponderibus suis libratam.

tro

tro magnitudinis mundi. Neque vero hoc solum efficit vnum corpus in aliud, quo impeditur, & detinetur, verum etiam partes eiusdem corporis inuicem conantur, & sibi mutuo impetum impellunt versus centrum mundi. Id quod in ipsa aqua conspicimus, cum gutta aliqua in puluerem cadit, omnes enim eius partes in modum orbis se contrahunt, & comprimunt.

21 *Terrã ita esse in centro vniuersi vt nullo corpore nitatur.* Deinde ex eodem notandum est, terram ita esse in centro vniuersi, vt nullo corpore nitatur, sed ponderibus suis ita æq; libretur, vt centrum suæ grauitatis, quod est indiuisibile, penetret centrum magnitudinis totius vniuersi, nec vltra tendere possit sed hoc mõ necesse sit quiescere. Nam si hoc modo non quiesceret, ascenderet, & ex se ipsa a centro moueretur, quod est impossibile. Centrum quidem magnitudinis vniuersi est punctũ indiuisibile æque distans ab vltima superficie circuli, & orbis supremi ex omni parte: centrum autem grauitatis ipsius terræ est indiuisibile illud, a quo si ducantur lineæ ad totam peripheriam ipsius terræ per lineam rectam est æquale pondus ex vtraque parte. Et hoc centrum in omni corpore graui necesse est reperiri.

Punctum quod est cẽtrum grauitatis terræ penetrat punctum magnitudinis totius mundi. Cum igitur hoc punctum, quod est centrum grauitatis terræ, penetrat punctum magnitudinis totius mundi, terra quiescit: cumque hoc centrum grauitatis latitudinem non habeat, sed re ipsa indiuisibile sit, sequitur si ex vna parte terræ grauitas magis ponderet, mutari centrum grauitatis, & ita terram in eo statu, quo antea erat, non quiescere. Nam impossibile est, terram quiescere, nisi punctum centri suæ grauitatis penetret, & respondeat puncto totius orbis, alioquin sursum maneret: sursum esse idem est, quod supra centrum magnitudinis vniuersi quiescere: mutato igitur centro grauitatis quantumuis parua mutatio sit, terra mouebitur motu quodam trepidationis, vt aliud punctum grauitatis respondeat, & penetret punctum totius orbis, & ita rursus ponderibus suis æque ex omni parte librata quiescat. Porro grauitas terræ ex vna parte potest magis ponderare, cum antea nõ magis ponderaret, quam ex alia, vel quia ipsa ex illa parte grauior reddatur natiua sua grauitate per physicam aliquam mutationem, vel quia ei adiungatur corpus aliquod: nam corpus illud innixum terræ grauitat supra ipsam, eique imprimit, sicut & partes ipsius terræ sibi ipsis innituntur, & impetum imprimunt.

22 Quare ex eo, quod aliquod corpus ex vna parte terræ coniungatur, mutabitur centrum grauitatis, & sequetur motus trepidationis in terra, vt diximus, & eo magis corpus illud ex illa parte ponderabit, quo maiorem impetum imprimet terræ. Cumque corpus graue proiectum deorsum cum ad terram deuenit non solum imprimat terræ impetum grauitationis ex natiua sua grauitate procedentem, sed etiam ex impetu, quẽ a proijciente habet, efficitur, terram ex illa parte magis pondere, quam si corpus illud coniungeretur terræ sine impetu proijcientis. Veluti si lapis ponatur in aliquo loco terræ sensim, & sine impetu per manum admoueatur, minus grauitat, quam si proijciatur manu in eam partem. Ex hoc autem, quod ex illa parte terra magis grauitet, sequitur, pro eo tempore maiori motu trepidationis terram moueri, quia centrum suæ

Notãdum maxime. grauitatis longius distat a centro mundi. Verum quia maior illa grauitatio non est tota natiua, & naturalis, sed partim violenta ex impetu projcientis tandem alia pars terræ e diametro opposita natiua sua grauitate ponderabit magis, & contra grauitatem illam accidentariam impulsus, quam pars opposita habebat, pugnabit, & vincet eam: veluti natiua grauitas lapidis pugnat contra impetum proijcientis, & ita vincit illum. Ex quo fit, vt rursus ex alia parte mutetur centrum grauitatis superato impetu impresso proijcientis, & iterum e contrario moueatur ad coniungendum centrum suæ grauitatis cum centro magnitudinis.

23 *Soluitur prior obiectio.* Ex hac doctrina, quæ meo iudicio Mathematica demonstratione euidenter ostenditur, facile dissoluuntur duæ difficultates propositæ. Dicimus itaque impetum proijcientis, quo grauia mouentur deorsum, simul cum grauitate sua natiua imprimere alium impetum toti terræ, eamque mouere motu trepidationis, vt diximus, & ratione grauitatis suæ natiuæ, & ratione grauitatis accidentariæ, nempe impulsus; sed hunc impulsum, accidentariam grauitatem tandem vinci, & superari ab impulsu, quem partes eiusdem terræ e diametro oppositæ sibi ipsis imprimunt contra impetum prouenientem a proijciente, vt tandem reducant totum orbem terræ in centrum, ita vt centrum natiuæ grauitatis penetret centrum magnitudinis, & ibi tota terra librata quiescat. Id quod diximus de impetu impresso graui, vt tendat deorsum, quando iam cõiungitur terræ, nempe corrumpi ab impetu natiuæ grauitatis e diametro oppositæ, eodem modo dicendum est de impetu manu impresso parieti: nam impetus ille contendit deorsum aliqua ex parte, eo quod vel impellit deorsum, vel quia ille, qui contendit impellere murum, etiamsi contendat sursum, dum innititur terræ, ipsam impellit deorsum, ac proinde eodem modo grauitat deorsum, sicut natiua grauitas, & ita eodem modo amota manu, & vi, quæ impetum imprimit, & innititur terræ, vincetur, impulsus a natiua grauitate partis terræ e regione oppositæ, sicut de proiectis sursum dicebamus. Constat igitur impulsum non desinere ex defectu conseruantis per aliquod tempus, sed per contrariam formam impressam, per quam formaliter expellitur, sicut calor per frigus in eodem subiecto productum.

Cætera, quæ adduximus pro contrarijs opinionibus in primo capite circa secundum, & tertium genus corruptionis habitus, nihil habent difficultatis, & doctrina, atque rationibus a nobis allatis capite præcedente satis dissoluta manent. Ostendimus enim circa secundum modum corruptionis ex immutatione aliqua corporali impediri quidem posse operationem animæ, nullo tamen modo ex ea solum corrumpi posse habitum intellectus, aut voluntatis, tametsi habitus existens in parte corporea corrumpi possit defectu dispositionis necessariæ ad conseruationem eius. Circa tertium vero modum corruptionis duo erant argumẽta: ad prius dicimus, paulatim quidem corrumpi habitum per introductionem oppositi, ita vt nunquam ambo simul sint in gradibus intẽsis, sed quantum de vno acquiritur, de alio remittatur, & hoc nulli experientiæ aduersatur. 24 *Soluuntur quæ per secunda, & tertia opinione adducebantur.*

Hoc autem augmentum non fit statim in primo instanti, in quo incipit actus, sed cum omnis actus intellectus, & voluntatis durare debeat per tempus, vt diximus disputatione 54. capite 3. dicendum etiam est, per tempus, quo durat actus, fieri augmentum habitus, & quo magis durat, eo magis habitum intendi. Et sane experimento compertum est, actum, qui in nobis leuiter, & cito transit, nihil, aut fere nihil relinquere facilitatis, & promptitudinis ad operandum. Quare mirum non est, si dicamus per actum in primo instanti, quo incipit, nihil promptitudinis in nobis produci, neque habitum augeri, præsertim, quando expellendus est contrarius: nam ratione illius paulatim debet augeri habitus, per quem ille expellendus est: siquidem omnis qualitas, quæ introducitur, aut augetur cum expulsione contrarij, successiue introducitur ratione repugnantiæ oppositæ formæ. Ad posterius argumentum iam diximus, habitum scientiæ, & memorandi non corrumpi diuersis, sed impediri vsum illius ob rationem præcedente capite assignatam.

Quo pacto habitus recipiant intensionis augmentum.

DISPVT. LXXXII.

Intensionem formarum non fieri secundum diuersos gradus eiusdem formæ permanentes, sed fluentes, docuerunt Durandus, & alij.

CAPVT I.

1 Æc controuersia non solum de habitibus, sed de alijs etiam formis accidentarijs, & qualitatibus hoc loco ex professo examinanda nobis est, eo quod illam tractat S. Doctor in hac prima secundæ quæst. quinquagesima secunda artic. 2. licet communem habeat difficultatem circa omne genus formarum accidentium, quæ intenduntur, & remittuntur. Augmentum autem intensionis, & remissionis in prædictis formis diuersum est ab augmento secundum extensionem. Nam augmentum secundum extensionem in habitibus etiam spiritualibus fit, cum ijsdem habitibus, qui circa vnum actum præstabat facilitatem, circa nouum alium actum incipit etiam præstare, vt præcedente disputatione explicatum est: hoc autem augmentũ nulli alteri formæ accidentariæ conuenit: nihilominus in alijs formis accidentarijs corporeis, & materialibus est aliud genus extensionis, quod etiam conuenit habitibus corporalibus, nempe quod recipiunt ratione quantitatis, per quam in subiecto corporeo extenduntur.

Nunc igitur solum de augmento habituum, & qualitatum secundum intensionem videndum est, quo pacto fiat: fit autem in quouis genere qualitatis, cum eadem qualitas in eadem omnino parte subiecti solet esse maior, & minor, perfectior, & imperfectior: sicuti in eadem parte hominis idem calor solet esse maior, & minor, & in habitibus spiritualibus circa eũdem actũ, & idem obiectum etiam particulare idem habitus nũc præstat minorem facilitatem, nunc maiorem ad operandum. An vero hoc augmentum qualitatum colligatur ex aliquo dogmate fidei nostræ, nempe ex augmento gratiæ habitualis, & caritatis, constabit ex ijs, quæ dicemus infra disput. 220. Conueniunt igitur tam philosophi, quam Theologi omnes, & communi sensu docent in vna, & eadem numero qualitate, & habitu hoc genus augmenti secundum intensionem reperiri.

Quo autem modo illud fiat, inter se valde dissentiunt. Referemus igitur primum sincere, & fideliter, quid vnusquisque sentit, vt tandem quid nobis probabilius videatur subijciamus.

Prima igitur opinio sit Durandi in primum distinctione decima septima, quæst. septima, pro qua etiam 2 *Senten: in prima.* citat Augustinus Niphus octauo metaphysicæ disputatione vndecima capite tertio, Albertum, Gilbertum Porretanum, & Auicennam, eamq; tradiderunt Gotfredus quodlibeto 7. quæst. 7. & Burlæus in tractatu de intensione formarum. Docent igitur prædicti Doctores, intensionem formarum, & habituum fieri per nouum gradum formæ perfectiorem, quo quidem adueniente corrumpatur gradus imperfectior, qui præerat.

Cæterum Durandus ita defendit hanc sententiam, vt asserat, per nouum gradum perfectiorem cum præcedente constitui vnam numero formam, non ex vtroque gradu constanter permanentem, sed continuata quadam successione: docet enim, priorem gradum non permanere cum posteriori, sed posteriorem perfectiorem esse priore, & successione quadam continua ita ei coniunctum, vt vnam numero formam cum illo constituat. Nam Durandus in ea quæstione numero decimo ex professo probat, formam intensam, & remissam esse vnam numero formam: idque confirmat ex vnitate motus: quia intensio est vnus motus cõtinuus, vnus autem motus continuus debet esse vnius termini numero, hoc est, ad vnam formam iuxta doctrinam Aristotelis quinto physicorum capite tertio textu trigesimo quinto, vbi ad vnitatem motus requirit vnum esse id, in quo fit motus: id autem, in quo fit motus, inquit esse aut locum, aut affectum, hoc est, aut locum, aut qualitatem, & tandem numero trigesimo nono concludit in hæc verba. [Tenendum est ergo, quod forma intensa, & remissa acquisitæ per motum possunt esse partes vnius formæ numero, & quæ non est vna indiuisibilitate, sed continuate suarum partium, quæ non sunt simul, sed successiue, & vna superueniente alia desinit.] At vero Ricardus in primum distinctione decima septima articulo secundo, quæstione secunda, & Gregorius quæstione quarta, articulo secundo in principio, Scotus quæstione tertia §. *Hic dicitur*, & Niphus loco allegato referunt prædictam sententiam alio modo, quasi auctores illius senserint esse diuersas numero qualitates gradum imperfectum præcedentem, & perfectiorem, qui succedit.

Hæc sententia quouis modo explicata confirmari potest rationibus Durandi. Primo, quia in omni motu 3 *Ratio 1.* terminus a quo abijcitur, & perimitur adueniente termino ad quẽ; in motu aũt intensionis terminus a quo est forma remissa, terminus vero ad quẽ est forma intẽsa: ergo in eo motu forma remissa perditur, & intensa acquiritur, & ita vtraq; nõ manet simul. Secundo probatur, quia per motum intensionis vel aliquid diuersum a præcedente, aut non: si non acquiritur, sequitur, nullam realem mutationem fieri per intensionẽ, quod est contra sensum: si autem acquiritur aliquid, illud debet esse diuersum a præcedente, ac proinde cum præcedente non potest manere; quia duæ formæ eiusdem speciei in eodem subiecto esse non possunt. Tertia ratio, essentia qualitatis intensa, & essentia remissa essentialiter diuersæ sunt: non dicit Durandus secundum speciem, sed essentialiter, ergo non sunt eadem essentia permanens, quia idem manens idem, variari non potest secundum essentiam.

Inten-

Intensionem qualitatis non fieri addito nouo gradu, sed alio modo, communis Thomistarum sententia est.

CAPVT II.

4 *Secunda sententia.* COmmunis, & satis plausibilis, apud Thomistas opinio est, intensionem qualitatum non fieri addito nouo gradu formæ, aut parte qualitatis præcedente, sed alia ratione, quam omnes non eodem modo explicant. Hanc sententiam tradunt Ægidius quodlibeto 2. quæstione 14. Capreolus in primum distinctione 17. quæstione 2. articulo 1. concl. 3. 4. & 5. Soncinas lib. 8. metaphys. quæst. 21. & Iauellus eodem lib. quæst. 6. & Didacus de Astudillo, libro primum de generatione quæst. 9 § *Illis suppositis teneo*. Refertur etiam Herueus in primo dist. 17. quæst. 5. & quodlibeto 6 quæstione 11 quem ego non legi: falso tamen allegari solet Henricus, cum oppositam sententiam ille plane sequatur: citari etiam solet Sanctus Thomas, quid tamen ipse sentiat, dicemus capite 4. in fine. Hæc opinio sic in vniuersum intellecta probatur primo. Nam si intensio formarum fieret addito aliquo nouo gradu ipsius formæ præcedenti, vel gradus ille esset eiusdem speciei cũ præcedente, vel diuersæ: si esset diuersæ speciei, non posset componere cum præcedente vnã numero qualitatem, quæ vere esset secundum rem vna, vt patet: si autem esset eiusdem speciei cum præcedente, non possent esse simul distincti in eadem parte subiecti, quia duo accidentia solo numero diuersa esse nequeunt in eadem parte subiecti.

Secundo probatur, quia si addito nouo gradu eiusdem speciei fieret intensio eiusdem formæ, sicut fit augmentum qualitatis secundum extensionem ratione quantitatis, sequeretur, posse augeri qualitatem in infinitum secundum intensionem, sicut augeri potest secundum extensionem, si addatur noua pars quantitatis, aut saltem non esse determinatum incrementum secundum intensionem, sicut reuera nõ est secundum extensionem. Hæ rationes probant hanc opinionem, quatenus asserit augmentum formarum secundum intensionem non fieri addito nouo aliquo gradu ipsius formæ. Tertio sic arguit Ægidius pro hac sententia. Essentiæ rerum sunt sicut numeri, quibus si fiat additamentum variatur eorum essentia, ergo qualitatibus secundum essentiam nihil addi potest. Postremo denique citari solet pro hac sententia Aristoteles 4. Physicorum capite 9. textu 84. vbi ait, ex calido fit magis calidum nullo facto in materia calido, quod non esset calidum, quando erat minus calidum, quæ verba refert S. Tho. pro hac parte in hac 1. 2. q. 52. artic. 2. in argumento *sed contra*.

5 *Primus modus explicãdi secundã sententiam.* Cęterum, quo pacto fiat intensio, & idem obiectum in eadem parte fiat magis tale, quam antea erat per eandem formam, absque vllo nouo gradu illius, qui ei addatur, prædict. Doctores non eodem modo explicãt. Primum aliqui ita prædictam opinionem intelligunt, vt eadem forma secundum suam essentiam omnino inuariata dicatur magis, aut minus in esse, ratione maioris, aut minoris perfectionis, aut minus perfecti esse: itaque in ipsa forma non admittunt gradus, neque aliquam varietatem, in ipso autem esse gradus, & varietatem concedunt. Hoc modo philosophatur Ægidius, Capreolus, & Didacus de Astudillo. Nam quamuis Capreolus in conclusionibus citatis, & in primo articulo hoc non doceat, sed tantum dicat conclusione tertia, formam non intendi addito nouo gradu, & conclusione quarta formas non posse intendi per maiorẽ in subiecto radicationem, nisi etiam essentialiter augeantur, & in quinta conclusione asserat, formas intendi penes hoc, quod educuntur de potentia subiecti de imperfecto ad perfectum, tamen in art. 2. ad argumentum Gregorij contra 5. & 7. conclusionem plane affirmat, intensionem fieri secundum perfectius esse, non autem secundum ipsam essentiam formæ. Verum adhuc hi auctores non eodem modo hanc intensionem ex parte ipsius esse concedunt. Nam Ægidius in eodem esse permanente eiusdem formæ concedit gradus, cum tamen in ipsa essentia formæ non concedat: dicit itaque eandem numero formam accidentariam perfici, & intendi non secundum gradus in essentia, sed secundum gradus in suo esse. At vero Capreolus, & Didacus de Astudillo docent, hos varios gradus in ipso esse non permanere, sed primum recedere aduenĩente secundo perfectiori: quemadmodum & Durandus de gradibus ipsius formæ philosophatus est, vt capite primo retulimus. Porro autem hanc graduum diuersitatem, & varietatem in ipso esse formæ existimat Ægidius prouenire ex maiori, aut minori dispositione subiecti. 5

6 *Secundus modus explicãdi eãdem sententiam.* Alij vero deinde docent, formam accidentariam intendi, ac magis perfici in subiecto, hoc est, effectum illius magis, ac magis augeri ex eo, quod eadem forma magis, aut minus educatur de potentia ipsius subiecti, vel ipsa forma magis, ac magis informet subiectum ipsum, & maiorem ei tribuat effectum, vel (vt loquitur Caietanus) magis sibi subijciat subiectum, in quo est, hæc enim idem videntur esse in doctrina, & Schola Doctoris Sanct. vt notauit Iauellus quæstione illa sexta §. Tertio forma: hoc modo philosophantur Iauellus ibidem, & Caiet. in hac 1. 2. quæst. 52. art. 2. & Soncinas loco citato.

Nullus tamen ex citatis Doctoribus, excepto Caietano, ratione aliqua peculiari hoc probant, sed vt semel defendant opinionem, quam putant esse Sancti Thomæ, quamque sibi ante omnia defendendam proposuerant, hoc, aut illo modo, qui ipsis facilior ad defendendum videtur, eam explicant. Caietanus vero hanc reddit peculiarem rationem, vt ostendat discrimen inter sententiam Scoti, & Sancti Thomæ circa intensionem formarum: nam cum Sanctus Thomas indiuiduationem formarum dicat oriri ex subiecto, vel ex ordine ad illud, vt inde habeant quidquid in ipsis materiale est, & non specificum, contra vero rationem formalem speciei formæ habeant ex se ipsis sine ordine ad subiectum; efficitur, vt cum intenduntur, & perficiuntur, non perficiantur ex eo, quod formale, & specificum est, sed ex eo, quod materiale est, & ad indiuiduationem ipsarum pertinet: hoc autem est ex subiecto, & ita ex eo, quod magis, & perfectius informent subiectum, formæ ipsæ perficiantur. Contra vero cum Scotus putet, etiam esse materiale, & indiuiduum formarum sumi non ex ordine ad subiectum, sed ipsismet formis ex se ipsis conuenire, consequenter videtur dixisse (inquit Caietanus) hanc maiorem intensionem formarum non sumi ex ordine ad subiectum, & informationem ipsius, sed ex gradibus ipsarum formarum secundum se, ita ipse Caietanus in eo artic. §. 7 *Circa tandem difficultatem*, notauerat vero in §. præcedente, ita concedendam esse in doctrina Sancti Thomæ hanc intensionem formarum, vt consequenter dicamus, non tantum esse ipsius formæ in subiecto, sed etiam ipsam essentiam formæ perfici, nempe per modum, quem ipse putat probabiliorem, supra a nobis explicatus est.



Intensionem formarum fieri addito nouo gradu formæ, ut probabilior sententia auctoritate confirmatur.

CAPVT III.

Verior sententia dicit additione noui gradus fieri augmentū intēsionis.



Multo probabilior opinio mihi semper visa est, intēsionem formarum nulla alia ratione fieri, aut excogitari posse nisi addito nouo gradu eiusdem formæ præcedenti. Quam sententiam tradiderunt Albertus in primum d. 17. articulo 10. & Bonauentura in eadem distinctione parte secunda, quæstione 1. articulo 1. in corpore, cum dicunt ipsam caritatem augeri secundum substantiam suam, Ricardus articulo 2. quæstione 2. Scotus quæstione 2. §. *ad istam quæstionem*. Ocam q. 6. Gregorius q. 4. articulo 1. Gabr. quæst. 4. artic. 2. Marsilius in secundum q. 1. artic. 1. notatione 8. Henricus quodlibeto 5. quæstione 5. & quodlibeto 4. quæst. 15. vbi ex professo impugnat eos, qui dicunt, posse aliquem fieri magis qualem, & magis iustum, absque eo, quod qualitas, & iustitia eius maior fiat. Quod vero ait in ea quæstione 15. vnam iustitiam non dici magis iustitiam quam aliam, secundum mentem Aristotelis in capite de quali, & qualitate, non est contra prædicta, vt statim explicabitur. Hæc opinio primum quidem confirmanda nobis est impugnatione præsertim aliarum, quas memorauimus, deinde explicanda.

8 Vt autem eam cōfirmemus, præmittendum est, nullo modo existimasse Aristot. rem dubiam esse, atque positam in controuersia, vtrum qualitates aliquæ augeantur in se ipsis addito nouo gradu eiusdem formę, an vero augmentum intensionis fiat solum secundum maiorem participationem, qua subiectum formam, ipsam participat. Nā, vt optime notauit Henricus quodlibeto illo 4. quæstione 15. idque nos inferius ostendemus, impossibile videtur, aliquod subiectum reddi magis tale, & non habere in se ipso maiorem formam, a qua sit magis tale: tamen ex verbis Aristotelis in prædicamentis capite de quali, & qualitate oppositum aliquis colligere posset, præsertim iuxta translationem Perionij, iuxta quam post medium capitis ita legimus.

Mēs Arist. in hac re.

9 *Arist.*

[Recipiunt etiam intensionē, & remissionem qualia, nam & album aliud alio albius dicitur, & aliud alio magis, minusve iustum, sed in plerisque id fit, non in quibus omnibus. Nam iustitia ut alia, alia magis, minusve iustitia dicatur, quæstio est. Quod idem in cæteris affectionibus contingit: nonnullis enim hęc in dubium veniunt: iustitiam enim iustitia minorem, maioremve, aut valetudine valetudinem dici non putant oportere, alium quidem alio, & magis valere dicunt, & iustiorem: quod idem fit in grammatica, cæterisque affectionibus omnibus. Ex quibus verbis suspicari aliquis non immerito posset, antiquos Philosophos in ea fuisse sententia, vt forma qualitatis non recipiat in se magis, & minus, sed subiectum ipsum, quod formam habet, magis, aut minus eam participet, & Aristoteles de hac re controuersiam esse existimauerit: quam licet ipse ex sua sententia aperte definiat, eorum tamen opinionem probare videtur, qui asserebant, ipsam valetudinem, & iustitiam non dici maiorem, aut minorem.

Cæterum si Argyropyli versionem sequamur, & Boetij, quæ Græcis exemplaribus verissime respondet, facile intelligemus. Aristotelem nullam mentionem de præsente controuersia fecisse. Nam pro illis verbis Ioachimi, *Iustitiam enim iustitia minorem, maioremve, aut valetudine valetudinem dici non putant oportere*, in Græco ita legimus, *δικαιοσύνην μὲν γὰρ δικαιοσύνης οὐ πάνυ φασὶ μᾶλλον καὶ ἧττον λέγεσθαι οὐδὲ ὑγίειαν ὑγιείας*. quæ verba multo melius Argyropylus, & alij transtulerunt vtentes aduerbijs *magis*, & *minus*, non autem nominibus, cum reuera in Græcis exēplaribus aduerbia sint toto illo capite, nempe *μᾶλλον*, latine *magis*, & *ἧττον*, latine *minus*. Vertit autem Argyropylus hoc modo. *Nam dubitauerit quispiam, si magis minusve iustitia dici possit, & de dispositionibus, & cæteris simili modo, sunt enim qui de talibus contendunt.* 10
Verba autem Græca, quæ citauimus sic transfert, *iustitiam namque iustitia, aut sanitatem sanitate magis minusve dici debere haud omnino dicunt*. Longe autem diuersum est dicere, vnam iustitiam esse magis iustitiam, quam aliam (de quo modo loquendi merito dixit Aristoteles posse esse controuersiam, & aliquos iure optimo asserere, non posse dici vnam iustitiam magis iustitiam, quam aliam) & dicere vnam iustitiam esse maiorem alia, de quo loquendi modo tempore Aristotelis non video controuersiam fuisse, nec vllum eo tempore negasse, vnam iustitiam, aut sanitatem esse maiorem, quā alias. Quis enim non videat vulgari modo loquendi hoc plane concedi, illud autem negari, aut saltem illum priorem modum loquendi per aduerbia *magis*, & *minus* in vsu non esse, neque apud Grecos, neque apud Latinos, cæteraſq; nationes, quæ ex latina lingua idioma sibi proprium vsurparunt? Docte igitur, & acute 19
Henricus quodlibeto illo 4. quæstione 15. postquam late probauit, impossibile esse, vnum esse magis albū, quam alium, quin sit maior albedo vnius, quam alterius, & ita in alijs qualitatibus, atque inde ostendit intensionem, & remissionem non fieri ex parte subiecti tantum, nisi ipsa forma maior, & minor secundum se fiat; subiungit statim licet obscurissimis verbis, quamuis ipsum *magis*, & *minus* dicatur de subiecto, quod participat formam maiorem, aut minorem, dici non posse de ipsa forma secundum se, & adhoc adducit testimonium Aristotelis ex capite de quali, & qualitate, quod iam exposuimus.

Eadem sententia ratione ostenditur.

CAPVT IIII.

Probatur refutatione aliarū sententiarum.



Iam vero prædicta opinio confutatione aliarum, eo ordine, quo fuerunt a nobis capite primo, & secundo commemoratæ, confirmanda est. Et primo quidem, contra sententiam Durandi, & aliorum probandum est, ita debere fieri intensionem formarum in subiecto addito nouo gradu formæ, vt gradus remissus, qui præcessit non transeat, neque corrumpatur, sed cum sequente permaneat. Et primum ostendamus ex 18
præcedente gradu, qui transeat, & ex sequente, nō posse fieri vnam numero qualitatem: etenim licet in rebus, quarum esse in successione positum est, pars illa, quæ perit, & transit cum parte succedente componat vnam numero rem, vt in motu, tempore, & sono: tamen in qualitatibus permanentibus, qualis est albedo, habitus, & aliæ huiusmodi, quæ intenduntur, & remittuntur, id dici non potest: nam huiusmodi qualitates sunt permanentes, ac proinde ex partibus successionem habentibus componi non possunt.

Deinde contra ipsum Durandum, aliosque auctores, qui videntur sentire, gradum remissum perire adueniente intensiori, & non componere cum eo vnam qualitatem, ostendamus neutro modo tolli difficultatem, quam ipsi euitare contendunt. Aut enim gradus, qui succedit præcedenti, siue cum eo constituat eandem qualitatem, siue non constituat, est maior præcedente, aut æqualis, aut minor: atqui minor esse non potest, vt manifestum est, cum effectus, quem præbet subiecto, sit maior, vt supponitur: si autem dicatur æqualis, vel maior, manet eadem difficultas proposita, quam ipsi vitare contendebant: nam si est æqualis, restat difficultas, quo pacto æqualis forma cum præcedente reddat subiectum magis quale,

quam

quam præcedens, & ita recurrendum est ad aliquam ex alijs opinionibus: si autem sit maior, efficitur ipsasmet formas secundum se esse maiores, & minores: impossibile autem est, vnam formam eiusdem speciei cũ alia esse maiorem illa, nisi plures gradus in se habeat: illa igitur forma, quę est maior, habet gradum ęqualem præcedenti, & aliquem alium: multo igitur melius esset asserere, in ea forma manere primum gradum, qui antea erat in subiecto, & nouum alium ei accedere, quam dicere, præcedentem gradum corrumpi, & alium maiorem succedere, qui tantundem, & aliquid amplius habeat.

12 *Impugnatur secũda sententia.* Id, quod diximus de successione graduum ipsius formæ contra primam sententiam, eodem modo sequitur contra eos Thomistas, qui dicunt, in intensione formarũ manere eandem formam, & omnino æqualem secundum se, variari tamen secundum esse, ita vt vnum esse illius maius succedat minori: nam vel esse, quod succedit, est minus, vel æquale, vel maius: quidquid autem horum dicatur, sequuntur eadem, quæ supra diximus. Postremo contra vtrumque modum philosophandi quatenus asserit, vnum esse formæ maius succedere alteri minori esse, aut vnum minorem gradum ipsius formæ succedere alteri minori, sic possemus argumentari. Quoniam esse idem omnino fieret in remissione formæ, ordine tamen inuerso, nempe vt forma fieret remissior per hoc, quod vnum esse eiusdem formæ minus, aut vnus gradus minor ipsius formæ succedat maiori: hoc autem videtur impossibile: quia cum aqua, verbi causa, reducitur ad pristinum frigus remisso calore, quem ab igne susceperat, & remoto iam igne, & causa illius caloris, nulla est causa creata, quæ producat talem calorem diuersum a [illegible], nisi dicamus ipsam aquam esse causam illius, quod videtur absurdum. Fatendum igitur est, ibi manere calorem antea productum, remissum tamen [illegible] ab ipsa aqua introductione oppositæ formæ, nempe frigoris, quo corrumpitur aliquid ipsius caloris, eo [illegible] remissior manet.

13 *Refellitur primus modus explicandi secũdam sententiam.* Secundo contra priorem modum explicandi secundam sententiam probare debemus, intensionem [illegible] non posse non addito nouo gradu [illegible] formæ per hoc solum, quod forma habeat perfectum esse in subiecto. Primum quidem, quia probabilius existimamus idem esse omnino secundum rem essentiam, seu formam aliquam extra causas, & existentiam formæ: quare si perfectius est esse formæ, etiam ipsa forma debet esse perfectior. Deinde, quia licet essentia actu distinguatur secundum rem ab existentia illius, tamen ita debent æquari inter se, vt maius esse a maiori forma debeat oriri: impossibile enim videtur ab eadem forma in se ipsa, omnino inuariata, quatenus forma est, nasci diuersa, & inæqualia esse existentiæ, aut inexistentiæ, siquidem idem quatenus idem; semper est natum facere idem, nisi recurramus ad ipsum subiectum, & modum, quo participat formam iuxta posteriorem modum explicandi secundam opinionem, & dicamus ob aliquod impedimentum non semper oriri ex eadem forma idem esse: quia subiectum paulatim participat illud esse. Cæterum, vt inferius contra hunc modum dicemus, vix intelligi potest causa aliqua ex parte subiecti, ob quam ab eadem forma oriatur diuersum esse. Quod si aliquod sit impedimentum, & causa, vt subiectum minus habeat de aliquo esse, idem etiam impedimentum erit, vt minus habeat de forma ipsa, vt statim multo clarius videbitur: præsertim cum eatenus dicatur fieri forma aliqua, quatenus ab agente suo accipit esse.

14 *Impugnatur secundus modus explicandi eandẽ sententiam.* Tertio contra posteriorem modum explicandi secundam sententiam probare debemus, non posse ab eadem omnino forma, & æquali idem subiectum dici magis tale propter maiorem eductionem ipsius formæ de potentia materiæ, seu propter maiorem eius inhæsionem, quam Doctores illius sententiæ actuationem vocant. Primum quidem, quoniam si forma est indiuisibilis, vt aduersarij contendunt, & semel producitur, tota debet ita produci, vt nihil illius amplius produci possit: cumque eius productio sit eductio illius de potentia materiæ, eo quod pendens a materia producatur: sequitur, semel productam non posse amplius educi. Deinde, si per eductionem prædicti Doctores intelligant nõ solum productionem formæ, sed etiam coniunctionem illius, & vnionem cum subiecto, ita vt eadem forma educta possit magis, ac magis inesse, quod vocant Caietanus, & alij magis, ac magis actuare subiectum, non minus efficaciter prædictus modus philosophandi impugnari potest. Quia vel eadem forma vnitur idem subiecto diuersis vnionibus sibi succedentibus, vel vna tantum: si diuersis vnionibus sibi succedentibus, sequuntur absurda, quæ diximus contra primam sententiam. Tum etiam absurdum dicere, agens intendens formam eam dissoluere a subiecto, vt iterum eam vniat perfectius, vel ipsam perfectius vnire, vt dissoluat. Adde, quod cum remittitur forma, vt in exemplo aquæ reducentis se ad pristinum frigus, & ita minuentis in se calorem, nullum esset agens creatum dissoluens vnionem intensioris caloris, & iterum vniens eundem calorem remissiori vnione, vt ibi etiam dicebamus contra illam sententiam. Ad hæc, cum forma ipsa sit simplex, & indiuisibilis, quo pacto potest habere tot vniones diuersas, & inæquales?

Si vero dicant aduersarij, hanc formam intendi, & remitti non pluribus vnionibus sibi succedentibus, sed vna, quæ magis perficiatur, aut de perfectione sua aliquid amittat, & ratione huius varietatis idem subiectum nunc dici magis tale, nunc autem minus, explicent nobis, obsecro, qui fieri potest, vt eadem forma omnino indiuisibilis eandem partem subiecti nunc magis informet, nunc autem minus? nam si tota educta est de subiecto, & de quauis parte illius, sequitur productam fuisse in subiecto, & in quauis parte illius: cumque producere illam sit eam subiecto vnire, vel [illegible], quia productio illius tendit ad esse illius, esse autem illius est inesse; sequitur ipsam non posse amplius produci, & ita non posse amplius vniri subiecto, quia non potest amplius inesse: aut dicant nobis, per quem modum realem magis insit, & minus, cum ipsa in se eadem sit, & in eadem omnino parte subiecti, vt supponitur. Quo igitur pacto eadem forma omnino eadem eandem partem subiecti nunc sibi magis, nunc minus subijcere potest, vt vult Caietanus? 15 *Effugium præcluditur.*

Cæterum respondent aliqui, qui hunc modum philosophandi pro viribus defendunt, eadem anima informari diuerso modo materiam, vt patet in animalibus, in quibus sunt partes, quas vocant organicas, nempe diuersæ rationis, & eadem quantitate vnita eidem subiecto, & materiæ, subiectum, & materiam nunc magis extendi, nunc minus, vt maiorem, vel minorem occupet locum: ergo mirum non debet videri, si dicamus eandem formam qualitatis nunc magis, nunc minus vniri, & informare idem subiectum. Hæc tamen exempla nullius momenti sunt, nam eadem anima est forma talis virtutis, vt postulet diuersas dispositiones in diuersis partibus ad diuersa munera, & officia, nihilominus esse substantiale, quod tribuit diuersis partibus, eiusdem omnino rationis est, & sola est diuersitas partium secundum dispositiones accidentarias, vt diximus. *Solutio quorundã*

Adde, quod licet eadem anima in diuersis partibus diuersum esse substantiale tribueret, non proinde liceret colligere, eandem formam accidentariam, quæ tribuit effectum, in omnibus partibus homogeneis, & eiusdem rationis, nunc tribuere effectum maiorem, nunc minorem. Quod vero quantitas ita excedat eãdem materiam, vt aliquando maiorem occupet locum, aliquando vero minorem, nempe rarefacta, aut constipata, hoc mirum non est: quia vel per rarefactionem acquiritur noua quantitas, & per constipationem amit- 16 *Reijcitur.*

amittitur aliquid illius, vel extensio ad maiorem, aut minorem locum non solum pendet ex quantitate, sed etiam ex dispositione densitatis, aut raritatis. Quare ab eadem quantitate cum eadem dispositione non proueniunt tam varij effectus, sed ab eadem quantitate cum eadem dispositione semper idem effectus oritur: eodem igitur modo ab eadem qualitate eodem modo in se ipsa se habente, & in materia eodem modo disposita idem effectus formalis nasci deberet: at videmus in eadem materia eodem modo disposita diuersos effectus formales ab eadem forma, nempe maioré, & minorem, nam eadem aqua fit magis, & minus calida ab eodem calore, vt supra probatum est: ergo necesse est, eundem calorem in se ipso variari, non quidem alio modo, quam vt idem calor fit maior, & minor. Dixi autem in materia, aut subiecto eodem modo disposito ab eadem forma oriri diuersum effectum, nam reducere intensionem, & remissionem formarum, seu maiorem, & minorem effectum illarum in maiorem, aut minorem dispositionem subiecti, & materiæ, vt voluit Ægidius quodlibeto illo 2. q. 14. futile, & inane est. Etenim quamuis intensio, & remissio aliquarum formarum, vt secundarum qualitatum, pendeat ex diuersa dispositione subiecti per primas qualitates, vt intensio, & remissio albedinis ex dispositione frigoris, & temperamento illius cum calore: tamen intensio, & remissio primarum qualitatum vix reduci potest in aliquam priorem dispositionem, quæ non suscipiat magis, & minus, & ita erit processus in infinitum, quem inutiliter euitare contendit Ægidius loco citato: tum quia in omnibus corporeis qualitatibus hoc explicari non poterit: tum etiam, quia intensio, & remissio concedi debet in habitibus, & qualitatibus spiritualibus, in quibus possumus assignare causam intensionis, & remissionis ex parte dispositionis. Lege Scotum in 1. d. 17. q. illa 4. §. *Contra istam opinionem*, versiculo *Primo contra illum*, vbi hunc modum philosophandi ex professo impugnat.

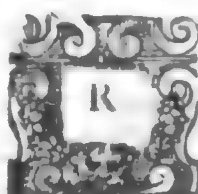
17

Confirmatur vera sententia. Postremo eandem sententiam sic confirmare possumus, quia ex opposita sequeretur, nunquam produci qualitatem aliquam per alterationem, sed solum varios modos inhærendi, quibus forma intendatur, & remittatur, quod est aperte falsum: sic enim qualitas quælibet euanesceret in modos, & nihil in illa assignari posset, quod esset qualitas ipsa, fundamentum intensionis, & remissionis: hoc autem absurdum esse quis non videat? Nam cum intensio, & remissio sint modi qualitatis ipsius, in ipsa qualitate intensa assignari debet aliquid reale, quod sit sola qualitas, & aliquid, quod sit modus intensionis: alioquin si tota est modus, nõ erit qualitas, cuius sit modus. Porro autem hoc absurdum sequi, sic probatur. Quotiescunque intenditur qualitas iuxta oppositam sententiam non producitur qualitas, aut gradus illius, sed modus: simul autem, atque incipit motus, incipit intensio qualitatis: ergo per totum motum producitur solum modus qualitatis, ac proinde nunquam producitur qualitas, nisi dicas dari quoddam momentum temporis determinatum, quo producatur solum qualitas sine intensione, & remissione in subiecto, & deinde producatur modus intensionis, quod est absurdũ: tum quia nulla qualitas producitur minima, ac proinde nulla potest produci sine intensione, & modo: tum etiam quia in motu alterationis non datur primum mutatum esse in termino a quo, vt constat ex doctrina Aristotelis sexto Physicorum cap. 5. tex. 47. & sequentibus.

18 *De mente S. Thom.* De mente autem Sancti Thomæ difficile est aliquid certi iudicare: discipuli eius ipsum allegant pro secunda sententia, quam in secundo capite retulimus, & in eam vehementer inclinat. Nam in hac prima secundæ quæstione 52. articulo 2. aperte docet, habitus augeri dupliciter, vno modo per additamentum formæ, cum extenditur idem habitus ad nouam cõclusionem, quod quidem additamentum putat esse quodammodo specie diuersum, non quia fit habitus specie diuersus a præcedente, siquidem idem habitus numero est magis extensus, sed quia id, quod additur formæ, aliquid videtur habere diuersitatis, cum versetur circa diuersam conclusionem: sic etiam concedit motum augeri secundum extensionem per additamentum, quamuis maneat motus simpliciter idem secundum speciem. Altero modo dicit augeri habitum, & motum secundum intensionem, prout habitus, aut motus magis participatur a subiecto, & hunc modum augmẽti dicit non fieri per additamentum quod quidem difficile est, & secundæ sententiæ fauet quamplurimum. Verum, cum idem Sãctus Doctor quæstione prima de virtutibus, articulo 11. & in primum distinctione 17. quæstione 2 articulo 1. & 2. 2. quæst. 22. articul. 4. ad 3. quem in hac parte sequitur Capreolus in eadem dist. 17. q. 2. art. 1. conclus. 4. dicat qualitatem augeri secundum essentiam, & non tantum secundum radicationẽ in subiecto, & ita concedat augmentum fieri in ipsamet essentia qualitatis, non absque fundamento ipsum interpretari possumus, vt non negauerit additamẽtum aliquod in essentia, siquidem impossibile videtur ipsam essentiam secundum se augeri non recepto aliquo augmento secundum se, sed solum negauerit additamentum, quod esset diuersæ rationis alio modo, quale dixit esse in habitibus, cum ad nouas conclusiones extẽduntur, quem modum extensionis ipse intensionem etiam vocauit: tum etiam negauerit augmẽtum alicuius qualitatis numero diuersæ, quæ præexisteret, aut præintelligeretur ante vnionem, vt colligitur ex 2. 2. q. 24. art. 5. sed ita vt per ipsam vnionem fiat augmentum in subiecto; cumque produci ipsam qualitatem idem sit, quod infundi in subiecto, & ei inesse, augeri qualitatem idem erit, quod subiectum illam magis participare. Ideo igitur negat S. Doctor augmentum qualitatum secundum se, non autem in subiecto, quia non potest intelligi aliqua qualitas maior secundum se, antequam intelligatur in subiecto maior. 19

Satisfit rationibus primæ, & secundæ opinionionis.

CAPUT V.



Reliquum est, vt ad argumenta primæ, & secundæ opinionis respondeamus. Ad primum dicimus, in omni motu, qui non est generatio, non destrui, neque corrumpi terminum a quo secundum substantiam, & naturam suam, sed solum secundum respectum peculiarem, secundum quem habet rationem termini a quo: in intentione autem, & remissione terminus a quo est quidem qualitas eiusdem rationis cum termino ad quem & secundum substantiam suam manet cum illa; tamen quia est terminus a quo, non absolute, sed quatenus comparate est maior, vel minor, maior in motu remissionis, minor in motu intensionis; satis est, si secundum hanc rationem corrumpatur, & desinat per introductionem termini ad quem: desinit enim esse minor, dum fit maior, & desinit esse maior, dum fit minor, quia per intensionem teste Aristoteles 5. Physicorum capit. 2. text. 19. dicitur fieri aliquid de minori maius; in remissioné auté contra, sicut & in accretione, & decretione animalis, de minori fit maius, & de maiori minus animal. Nã quod aliqui putant remissionem tendere ad non esse qualitatis, & decretionem ad non esse quantitatis, nulla ratione probandum est: quia mutatio, quæ tendit ad nõ esse, est de subiecto in non subiectum, & hæc non est motus, sed corruptio iuxta ea, quæ notabimus infra q. 113. artic. 1. *Solutio primæ rationis pro prima opinione.* 20

Ad

Solutio secundi argumenti. Ad secundum argumentum respondeo, per intensione n acquiri aliquid reale ipsius formæ, quæ intenditur, non distinctum specie a præcedente, neque ita re ipsa distinctum, vt sit diuersa qualitas numero a præcedente, sed ita vt per coniunctionem cum præcedente vnam numero qualitatem magis intensam constituat, vt capite sequente fusius explicabitur. Quamuis autem repugnet esse duas qualitates eiusdem speciei, & solo numero differentes in eadem parte subiecti ex ijs, quæ intensione, & remissione augeri possunt, tamen non repugnat nouum gradum qualitatis produci, & productione ipsa præcedenti coniungi, vt cum eo vnã numero qualitatem constituat.

21 Soluitur tertia ratio. Ad tertiam rationem dico, qualitatem intensam diuersam esse secundum essentiam a qualitate remissa, hoc sensu, vt plus habeat de eadem essentia qualitatis, non autem quia sit alterius naturæ, & speciei: eo autem modo repugnat quidem esse idem omnino qualitatem intensam, & remissam: nam aliquo modo differunt, nempe sicut includens, & inclusum. Nam intense qualitas includit etiã remissam, & aliquid amplius: ex hoc autem non sequitur qualitatem remissam adueniente intensa perire omnino, sed nouo gradu suscepto augeri.

Diluitur prima ratio pro secunda sententia. Ex his autem patet etiam quid dicendum sit ad primam rationem pro secunda sententia: dicimus itaque, nouum gradum aduenientem præcedenti esse eiusdem speciei cum eo, & non diuersæ, nihilominus non esse qualitatem solo numero differentem ab eo, sed cum eo eandem qualitatem numero constituere, vt dictum est.

Ad secundam rationem respondemus, ex eo, quod qualitates augeantur secundum intensionem, addito aliquo nouo gradu, minime sequi naturaliter posse intendi in infinitum, nempe ab agente aliquo creato, & finito, sicut etiam quantitas ex se augetur addita noua parte, & tamen proinde non sequitur, posse augeri in infinitum ab aliquo agente creato: an vero a Deo augeri possit, tam quantitas, quam qualitas, diximus prima parte disputatione vigesimasexta. Ratio vero, ob quam agentia naturalia non possint augere qualitates in infinitum, est, quia iuxta suas formas substantiales naturaliter postulant determinatum gradum qualitatum, & ita a natura cõstitutum est agens aliquod creatum determinatam habens virtutem, qua vltra illum gradum aliquam intensiorem qualitatem producere non possit.

22 Soluitur tertia ratio secundæ opinionis. Ad tertiam rationem dicendum est, axioma illud, *Essentiæ sunt sicut numeri*, ita esse intelligendum, vt nullum nouum prædicatum addi possit alicui essentiæ, sed eo addito statim species, & natura varietur, sicut addita vnitate numero, variatur numerus. Hoc tamen non obstat, quo minus fieri possit additamentum essentiæ, & formæ alicui non quidem noui prædicati, sed multitudinis, & quantitatis eiusdem naturæ, vt forma sit maior, sicut etiam quantitati fit additamentũ nouæ quantitatis, vt fiat maior. Qua vero ratione essentia quantitatis, aut qualitatis aucta in infinitum, etiamsi esset infinita in suo genere, non haberet infinitatem secundum esse, quæ est propria Dei, explicauimus prima parte disputatione illa vigesimasexta, capitulo primo.

Soluitur testimonium Arist. Denique testimonium Aristotelis, quod adducitur postremo loco pro secunda opinione, neque fideliter citatur, neque quidquam aduersatur nostræ sententiæ. Verba Aristotelis sunt, *Nam vt ex frigido calidum, eadem & ex calido frigidum fit, quod potentia ambo erat: sic ex calido fit magis calidum nulla prorsus ipsius parte tunc emergente calida, quæ non erat antea calida, cum calida minus erat*: hoc autem docet Aristoteles, vt ostendat idem esse subiectum contrariorum, & vnumquodque contrarium non afferre secum suam propriam materiam: prædictis autem verbis non dicit fieri magis calidum ex minus calido nullo addito calore, sed nullo facto nouiter calido, hoc est, non accedente noua parte materiæ calidæ, quæ antea non esset calida, sed idem subiectum omnino fieri magis calidum.

Qualis sit gradus augmenti intensionis in qualitatibus, & habitibus.

CAPVT VI.



INter eos, qui sentiunt, augmentum intensionis in qualitatibus & habitibus fieri per additamẽtum noui gradus, non conuenit, vtrum gradus ille, qui additur, sit per omnia similis præcedentibus, an vero dissimilis aliquo modo. Controuersia autem de hac re orta non est inter antiquos Scriptores, quos in hac disputatione allegauimus, sed inter recentiores aliquos philosophiæ professores, qui de hac re paucis retro annis disputare cœperunt. Nõnulli vero existimant, quemlibet gradum augmenti, quo fit intensio, esse dissimilem præcedenti aliqua dissimilitudine (vt ipsi vocant) indiuiduali, & perfectione entitatiua: in cuius sententiæ confirmationem supponunt, qualitates contrarias posse esse simul remissas in eodem subiecto, vt albedinem, & nigredinem in fusco, & calorem, & frigus in tepido: cuius oppositum friuolis sane rationibus docuerunt Soncinas decima metaphys. quæstione vigesimasecunda, & Gregorius in primum distinctione decimoseptimo, quæstione tertia, articulo secundo. Hac vero doctrina supposita quæ communis est apud Theologos, & philosophos, quamque tradit Sanctus Thomas prima parte quæstione septuagesimasexta, articulo quarto, ad quarto & Scotus in primum distinct. decimaseptima, quæstione vltima, & Ferrarien. 2. contra gentes capitulo quinquagesimosexto, & quarto libro capitulo octuagesimoprimo, probant prædicti philosophi, & Theologi gradus eiusdem qualitatis esse aliquo modo dissimiles, primum, quia vnus gradus vnius formæ contrariæ esse potest cum septem alterius oppositæ formæ, vt supponimus: ergo vnum tantum gradum oppositæ formæ expellit, & reliquos secum esse patitur: si autem omnes gradus essent æquales, non esset maior ratio, cur septem gradus secum pateretur, octauum autem expelleret nisi octauus gradus esset alijs dissimilis, & ob eius dissimilitudinem peculiarem cum illo oppositionem haberet primus ille gradus contrariæ formæ: ergo necesse est asserere, omnes gradus dissimiles esse: tum etiam non esset maior ratio cur vltimus gradus prius expelleretur, quam primus. Deinde confirmatur eadem opinio quia nisi gradus essent inter se dissimiles, sicut luminosum corpus, potest producere lumen vt quatuor in aere, quando nihil inuenit productum, posset producere vt octo, quando inuenisset lumen vt quatuor productum; quia nulla videretur ratio, ob quam non posset supra quatuor productos alios quatuor producere, nisi in illis quatuor posterioribus aliqua esset dissimilitudo, ob quam luminosum illud, quod poterat priores quatuor gradus producere, non possit producere quatuor posteriores. Postremo hoc ipsum sic ostenditur: Quo intensius beati vident Deum, eo perfectiores creaturas vident ex vi visionis ipsius verbi, ergo maior illa intensio est perfectioris alicuius gradus, alioquin non ostenderet perfectiores creaturas.

23 Status difficultatis.

Soncinas. Gregor. S. Tho. Scotus. Ferrar. Prima ratio pro hac sententia.

24

Secunda ratio.

Addit hac opinio hos gradus esse ordinatos ex natura rei. Addunt præterea ijdem Doctores, hos gradus dissimiles, & inæquales secundum entitatiuam perfectionem esse interse ita ordinatos ex natura rei, vt vnus alium suapte natura supponat, omnes tamen sint in eadem parte subiecti; diuidunt autem in octo gradus, quorum octauus sit omnium perfectissimus, & reli-

alijs ordine suo, nihilominus in quouis gradu ex his octo constituunt ordine suo infinitas partes eiusdem qualitatis dissimiles, ita vt non possimus ad minimam deuenire. Postremo docent has partes, quas dicunt diuisibiles esse, inuicē vniri quodam indiuisibili qualitatis, sicut partes continuæ quantitatis vniri dicuntur medio quo idam indiuisibili, aut puncto, aut superficie.

25 *Secunda sententia verior docet grad' qualitatis non esse dissimiles inter se.* Mihi tamen aliter philosophandum esse videtur: existimo enim gradus intensionis in eadem qualitate non esse dissimiles inter se, vt prædicta opinio affirmat, sed esse omnino eiusdem rationis, sicut partes eiusdem quantitatis, & secundum ita produci supra primum, vt suapte natura non supponat illum primum, sed nisi primum inuenisset, ipse esset primus. Hanc vero sententiam, quam non obscure indicat Nyphus 8. metaphysc. quæstione vndecima, capitulo quarto, mihi persuadeo, primum quia cum rationes oppositæ, vt inferius videbimus, non cogant nos asserere prædictos gradus esse dissimiles, non est, cur hanc nouam distinctionem excogitemus, sed intensionem qualitatum defendamus instar augmenti quantitatis, quod non fit addita dissimili aliqua parte quantitatis, sed omnino simili alteri minori, vt patet in aqua, quæ coniungitur alteri, & fit maior. Deinde in augmento habitus gratiæ idem ostenditur. Nam cum augeatur habitus vel in hac vita, vel in alia eadem proportione, qua dicitur homo fieri sanctior nouis operibus bonis in gratia factis, eodem modo sanctior quis euaderet tribus operibus, siue hoc ordine fierent, siue alio contrario, siue vnum ex illis esset prius, siue posterius, sequitur, augmentum habitus gratiæ fieri debere secundum gradus

26 similes, siquidem eandem habent proportionem tres gradus gratiæ habitualis respondentes tribus bonis operibus factis hoc ordine, & factis ordine inuerso. Signum ergo est gradus ipsius gratiæ habitualis eodem modo augere statum sanctitatis, siue vnus addatur præcedentibus priusquam alij, siue contra; & ita non esse determinatum aliquem modum pro vno gradu, & dissimilem a præcedēte, & alium modum dissimilem pro alio. Deinde, vt esset horum graduum dissimilitudo, & vt ipsi loquuntur, subordinatio quædam ex natura rei vnius gradus cum alio, opus esset posse signare determinatos gradus, ex quibus vnus alium necessario supponeret, & tandem ad vnum primum, qui esset fundamentum reliquorum, deuenire. Nam in ijs, quæ ex natura rei ita connectuntur, vt vnum aliud necessario supponat, quod dici solet a philosophis vnum alteri essentialiter subordinari, non potest esse processus in infinitum, sed status quidam signandus est, & primum aliquod, quo cætera omnia nitantur, & ipsum ita sit reliquorum fundamentum, vt aliud non supponat, alioquin nihil hoc ordine essentialis subordinationis posset inchoari, vt constat atqui in qualitate, & habitu recipiente intensionem non possumus signare primum aliquem gradum, qui sit primum fundamentum, vt aduersarij quoque fatentur; alioquin daretur primum mutatum esse ex parte termini a quo in productione successiua qualitatis, & multa alia sequerentur absurda: ergo non est asserendum, gradus qualitatis eo modo distingui: sunt igitur partes, quibus eadem forma qualitatis dicitur maior secundum intensionem, non tantum eiusdem speciei, sed etiam eodem modo similes interse, sicut partes eiusdem quantitatis, quibus eadem qnantitas extensa dicitur maior.

27 *Demōstrat partes intēsionis non vniri termino aliquo indiuisibili.* Neque vero opus est, has partes, quæ secundum intensionem in infinitum possunt diuidi, hoc est, sunt maiores, & minores, vniri termino aliquo communi indiuisibili instar puncti in linea, & instar lineæ in superficie, sed seipsis vniri possunt; non quidem quòd prius præexistant vnioni, eius enim produci est vniri præcedentibus, sed quod se ipsis componant, & constituant, vnam qualitatem maiorem. Neq; vero opus est, vt vniantur sicut actus, & potentia, neque medio aliquo indiuisibili, sed seipsis, vt dictum est, & cum definiuntur ab Aristotele 6. physicorum capitulo primo, tex. primo, iuxta id, quod dixerat 5. physicorum, capitulo tertio, tex. vigesimosexto, continua, *Quorum extrema sunt vnum*, eius definitio intelligi debet de continuis in quantitate, & motu, quæ vere continua sunt, non autem de qualitate, quæ ratione intensionis instar continui a nobis concipitur, sed vere cōtinuum non est. Mirabile sane est quorundam ingenium, qui ita de indiuisibilibus in rebus omnibus disputant, vt quod semel dicunt de quantitate, de rebus omnibus instar quantitatis eodem modo pronuncient: quin immo in qualitatibus eam proportionem cum speciebus sensibilibus inueniant, vt indiuisibile qualitatis indiuisibili speciei respondeat, quo sentiatur. Hæc sane quis non videat sine fundamēto affirmari, siquidem nullo sensu a nobis percipitur indiuisibile qualitatis? Adde, quod si in speciebus indiuisibilia essent, illa non repræsentarent aliquid qualitatis, sed ad vniendum partes speciei ipsius inter se deseruirent: nam sicut indiuisibile albedinis non esset albedo, ita indiuisibile speciei non esset species ac proinde non repræsentaret: relinquamus ergo sensum ita affectum quantitate molis, & eo modo, vt diximus, de his qualitatibus philosophemur.

At quærat aliquis, quo igitur pacto in motu alterationis, quo qualitas intenditur & remittitur, indiuisibilia motus, quæ dicuntur mutata esse, assignabimus? hæc enim necesse est in omni motu constitui. Respondeo, indiuisibilia motus non esse indiuisibilia, quibus partes qualitatis vniantur, sed tota latitudo qualitatis prout ad certum gradum deueniens dicitur indiuisibile motus, nam indiuisibilia motus sunt mutata esse; at mutatum esse idem est, quod ad tantam qualitatem deuentum esse, non autem tale indiuisibile qualitatis acquisisse. Longior tamen de his rebus disputatio philosophis relinquatur. *Obiectio.* 28 *Solutio.*

Argumenta vero prioris sententiæ facile dissoluentur. Ad primum dicimus, ideo per primum gradum oppositæ formæ, quæ introducitur, expelli octauum gradum oppositæ, & septem illius cum illo vno gradu manere, quia hæ formæ non opponuntur sibi simpliciter, sed in statu intenso, ita vt tantum necesse sit de vna forma remitti, quantum de alia introducitur, & non amplius, & ideo secum patitur vnus gradus septem priores oppositæ formæ, non autem octauum: nō quia octauus a septem aliquo modo dissimilis sit, & ratione dissimilitudinis peculiarem habeat oppositionem cum primo gradu alterius oppositæ formæ, immo vero si octauus gradus dissimilis esset a septem, talis deberet esse naturæ, vt eis perfectione antecelleret, ac proinde ei non deberet opponi primus gradus oppositæ formæ, qui minus perfectus est: quam octauus, sed octauus; quod est falsum. Ratio vero, ob quam remissio incipit ab octauo gradu, quasi deorsum vsque ad primum, est, quia licet sit similis primo, vltimo tamen loco supra primum positus est, & inuerso ordine natura destruere debet, quod ędificatum est, etiamsi totum, quod ædificatum est sit eiusdem rationis, & simile, & in decremento animalis hoc licet intueri: nam cum augmentum, quod fit addita noua quantitate, & noua parte animalis in partibus homogeneis, sit eiusdem rationis, & omnino simile, nihilominus diminutio incipit quasi a culmine ædificij ab vltima quantitate, quę vltimo fuit acquisita, vt ita paulatim reliquum amittatur. *Soluitur prima ratio oppositę sententię.*

Ad secūdam rationem dicimus, ideo calidum, quod per se poterat producere calidum vt quatuor, quando iam inuenit productum calorem vt quatuor, non posse illum calorem intensiorem efficere, quia hæc est natura agentium, vt quoties assimilauerint sibi passum, seu produxerint in eo, quantum ipsa habent, seu vsque ad certam quantitatem, non possint vlterius procedere: eadem autem ratio est, vt nihil vltra producant, quando tantum effectum ipsa fecerūt, & quando tantumdem ab alio agente productum inuenerunt. 29 *Diluitur secunda ratio.*

Ad

Diluitur tertia ratio. Ad tertium de visione clara essentiæ Dei respondeo iuxta doctrinam, quam late confirmauimus prima parte disputatione quinquagesima, capite sexta, ex eo, quod videatur essentia diuina, nullam videri a Beatis creaturam ex vi visionis, & ita ex eo, quod perfectius videatur, non videri perfectiores creaturas. Adde, quod licet ex vi visionis viderentur creaturæ, non potest certo colligi ex vi visionis perfectioris perfectiores videri, sed plures: nam quicunque beatus videret sine dubio species omnes rerum creatas, & inter eas Angelos: certum autem non est, posse aliquam speciem perfectiorem a supremo Angelo produci: quia licet probabilius sit posse a Deo produci species diuersas in infinitum, tamen id certum non est, neq; certum est ex speciebus, quæ in infinitum, nouiter possunt produci, esse vnam alia perfectiorem in infinitum procedendo, quamuis id probabilius sit, vt 1. parte disputatione 106. capite quarto notauimus.

Vtrum habitus sit causa actus secundum substantiam illius, an vero secundum aliquem modum.

DISPVT. LXXXIII.

Variæ opiniones de hac re.

CAPVT I.

1 Status quæstionis.



Controuersiam hanc in vltimum locum reseruauimus, vt prius ea omnia tractaremus, quæ ad naturam ipsius habitus plene cognoscendam necessaria sunt. Explicata igitur iam natura habitus, & quo pacto generetur, & corrumpatur in nobis, operæ pretium erit agere de virtute, & efficacitate illius. Est autem inter Doctores Scholasticos controuersum, idque quotidie in disputationem obiter venire solet, vtrum habitus acquisitus concurrat cum potentia, in qua est, ad producendam substantiam ipsam actus, vel intensionem solum, vel modum alium, an tantum ex parte causæ efficientis auferat impedimenta nihil aliud conferens ad ipsam operationem. Controuersia autem solum esse debet de habitibus acquisitis, nam de infusis alia est ratio: cum enim dentur nobis ad ipsam substantiam operationis tanquam propriæ causæ illius, ita vt sine illis, aut sine auxilio super naturali supplente vices illius non possimus tales actus supernaturales elicere, consequitur aperte, non dari huiusmodi habitus ad facilitatem, & promptitudinem earum operationum, sed ad substantiam, vt fusius videbimus infra disputatione 187. capite secundo, hoc autem ita verum existimo, vt etiam intensio habitus non iuuet per se ad facilitatem in operando. Vnde licet alicui infunderetur habitus supernaturalis intensissimus, nō statim sentiret facilitatem. Quodsi modo facilitatem experimur in eliciendis actibus caritatis erga Deum, id non prouenit ex intensione habitus infusi, sed ex assuetudine, & exercitatione circa tales actus eliciendos. Nam ex tali assuetudine aut fit in nobis habitus alius, aut aliquid aliud, quod præstat nobis facilitatem, & promptitudinem ad hos actus infusos, vt disputatione septuagesimanona, capitulo decimo, explicauimus. Et hac ratione intelligerem ergo Sanctus Thomam secunda secundæ quæstione vigesimatertia, articulo secundo, vbi concedit, habitū caritatis ad prompte, & delectab liter operandum. 2 Porro autē ipsum habitum infusum in quocunque gradu per se non præstare nobis hanc promptitudinem, & perseuerantiam, & delectationem in operando, experimento compertum est, quia paruulus & quilibet adultus hunc habitum recipit in baptismo, & tamen non statim experitur hanc promptitudinem. Præterea neque ex intensione habitus caritatis hoc prouenire probatur, quia habitus caritatis augetur in nobis meritorie actibus omnium aliarum virtutum, quibus meremur vitam æternam, vt videbimus disputatione 220. & tamen post exercitationem aliorum actuum non experimur hanc promptitudinem in operando ex actu caritatis. Controuersia igitur proposita intelligitur solum de habitibus acquisitis, in qua varie sentiunt Scholastici. Referam igitur in hoc capite varias aliorum opiniones, vt in sequenti meam in hac re sententiam pronunciem.

Sententia quorundā. Aureolus, vt est apud Capreolum in prima disputatione decimaseptima quæstione prima, articulo secundo, contra prima conclusionem, multis rationibus contendit probare, habitum non posse concurrere ad substantiam operationis, vel ad intensionem, vel ad facilitatem, vel esse conditionem sine qua non, vel alio modo iuuare potentiam ad operationem, & tandem concludit, non esse vllum habitum in potentijs ad operandum. Cum hoc tamen auctore nulla nobis erit controuersia in præsenti, supponimus enim ex disputatione septuagesimanona, capite tertio, habitus acquisitos assuetudine esse in potentijs, & facultatibus nostris. 3 Non parum abest ab hac opinione quam diximus, quarta via, & sententia, quam vt probabilem proponit Scotus in primum distinctione decimaseptima quæstione secunda, §. *Qui vellet*, circa finem illius, nempe habitum nullo modo esse principium efficiens operationis, sed tantum inclinans ad operationē recipiendam, licet non sit ratio recipiendi: & eodem modo philosophatur de grauitate lapidis ad motum deorsum: hæc tamen sententia manifeste falsa est, & conuinci potest, primum auctoritate Augustini libro de bono coniugali capite vigesimoprimo, vbi de habitu continentiæ inquit, *Ipse est enim habitus, quo aliquid agitur cum opus est, cum autem non agitur potest agi, sed nō est opus.* Deinde auctoritate Aristotelis sexto Ethicorum capite quarto, vbi diuidit habitum in actiuum, & factiuum: cui accedit commentator tertio de anima commento 18. vbi inquit, habitum esse, quo quis vtitur cum vult: postremo ratione, quia vix intelligi potest, per habitum inclinari potentiam ad recipiendam operationem, cum tamen ipsa non sit ratio recipiendi: exemplum quoque grauitatis ineptum est, quis enim dicat, grauitatem non esse principium efficiens motus deorsum? *Scotus.* *August.* *Aristot.*

Ex ijs vero Doctoribus, qui affirmant esse habitu, in potentijs nostris, quibus disponimur secundum potentiam ad aliud, nempe ad operationem, & habitum ipsum esse principium efficiens operationum, variæ sunt opiniones de modo, quo disponimur per habitus ad operandum, & ipsi sunt principium operationis. 5

4 Prima sententia sit, quam vt magis probabilem amplectitur Scotus in primum distinctione decimaseptima, quæstione secunda, §. *Concedo igitur*, & §. *qui vellet*, & sequitur Capreolus eadem distinctione quæstione prima, artic. tertio, ad argumenta Aureol. contra *1. Sententia. Scotus. Capreol.*

tra primam conclusionem, nempe habitum acquisitum non concurrere cum potentia ad substantiam actus, sed ad modum intensionis, ita vt potentia simul cum habitu eliciat substantiam actus, quia ex vtroque constituitur vnum perfectum principium: at vero ex parte actus substantia respondeat potentiæ; modus autem intensionis respondeat habitui tanquam propriæ causæ. Hæc sententia ex eo solum probari potest, quia non videtur ad quid aliud necessarius sit habitus: sine aliqua autẽ necessitate nulla causa, aut principium ex parte causæ constitui debet: porro autem ex ijs, quæ dicemus, ad probandum habitum non posse constitui ad substantiam ipsam operationis, colligi videtur, ponendum esse ad aliquem modum: alius autem esse non potest præter intensionem: ergo ad hanc constitui debet habitus. Addit præterea Capreolus, habitum non tantum constitui ad modum intensionis, sed etiam ad modum facilitatis, & delectabilitatis, quã putat esse ex parte ipsius actus, sicut etiam ad multos alios modos, quos ipse non explicat.

Secunda sententia. Secunda opinio Durandi in tertium distinctione vigesimatertia, quæstione quarta, habitum solum esse necessarium ex parte potentiæ ad facilitatem, & promptitudinem in operando, quam sane ex habitu nobis prouenire experimur: dicit tamen hanc facilitatem, & promptitudinem non esse aliquid in actu ipso, sed solum esse aliquid ex parte potentiæ agentis, quatenus per habitum remouetur impedimentum, a quo difficultas in operando proueniebat. Hanc sententiam refert Scotus in primum distinctione decimaseptima, quæstione secunda, §. *Qui vellet*, eam tamen non sequitur. *Ratio Durandi.* Probat autem Durandus eam hac vnica ratione: Quoties duo actus sunt in seipsis omnino similes secundum esse, & vnus facilius fit quam alius, facilitas illa tota se habet ex parte potentiæ, quia magis est expedita ad operandum; actus autem, qui in nobis fit facile ratione habitus, est omnino similis secundum esse, aut saltem esse potest similis alteri, qui prius sine habitu elicitus fuit: ergo facilitas, quæ est, cum fit vnus actus, non est in ipso actu, sed ex parte solum efficientis.

5 *Quo pacto per habitũ tollatur difficultas in operando.* Vt autem explicet Durandus in ea quæstione numero octauo, & sequentibus, quo pacto per habitum tollatur nobis difficultas, & impedimentum, vt expeditius operemur, notat, difficultatem, qua impeditur potentia appetens, ne facile operetur, & prosequatur obiectum, in eo esse, quod obiectum non proponitur sub vnica ratione boni, vel mali: nam si proponeretur bonum sine admixtione aliqua mali summa promptitudine facultas appetens in eam ferretur: illud ergo, quod minuit rationem boni in propositione obiecti, tollit difficultatem fugiendi malum: contra vero, quod minuit rationem mali, tollit difficultatem prosequendi bonum: hoc autem præstat habitus: nam habitus morales, qui actibus acquiruntur, ita immutant corpus nostrum, vt id, quod antea apparebat nobis bonum, & cõueniens, postea appareat malum, & disconueniens, & contra: plurimum enim refert naturale temperamentum ad iudicandum de rebus: nam res venereæ iuxta varia corporis temperamenta diuerso modo apprehenduntur, aut tanquam conuenientia, & bona, aut tanquam disconuenientia, & mala. Ex parte vero potentiæ cognoscentis est difficultas in iudicando de rebus, quia non apprehẽduntur statim propositiones, & complexiones ita clare sub ea habitudine terminorum, vt ei non possit misceri aliquid falsum: & ideo intellectus difficulter assentitur, habitus ergo præstat nobis facilitatem, & promptitudinem ad assensum remouendo hoc impedimentum.

6 *Tertia sententia.* Tertia opinio fit Caietani in hac prima secundæ quæstione 49. articulo 3. vbi fuse probat, habitum acquisitum concurrere cum potentia ad substantiam actus, & tandem prope finem commentarij concludit, habitum esse causam per se substantiæ, & triplicis modi ipsius actus, nempe perfectionis, determinationis secundum esse naturale, & determinationis secundum esse moris. Pro hac sententia allegari solet Almainus tractatu primo, moralium capite vigesimo, & Ocam quodlibeto tertia quæstione vigesimaprima, cuius opinionem profitetur Almainus se sequi loco citato. Cæterum Ocam quæstione illa vigesimaprima, docet, habitum necessarium esse aliquando, vt simpliciter fiat actus, quod ait, accidere in potentijs apprehensiuis, cum operantur in absentia obiecti: quocirca eo loco per habitum videtur intelligere species quibus in absentia obiecti potentia operatur, & cognoscit: nos autem hic agimus de habitu, qui per assuetudinẽ actuum acquiritur, species autem intelligibiles non per assuetudinem actuum intelligendi acquiruntur. Contendit deinde interdum necessarium esse habitum, vt actus fiat intensior, quandoque vero, vt actus facilius eliciatur. Vtrum vero modus hic facilitatis & promptitudinis sit ex parte efficientis, an ex parte effectus, ipse non explicat. Citari etiam potest pro hac sententia Paludanus in tertia distinctione vigesimatertia quæstione secunda, post medium, vbi examinans quartam opinionem, docet habitum concurrere cum potentia ad efficiendam substantiam actus, & ad modum etiam existentem in ipso actu.

Hæc opinio probari potest ratione. Primum, quia sine habitu artis fieri non potest opus artificiosum, ergo aliquis habitus necessarius est ad substantiam operis. 7 *1. Ratio.* Deinde, quia nisi dicamus habitum concurrere cum potentia ad substantiam actus, nulla ratione defendi potest esse causam actus: neque enim potest esse causa actus secundum aliquem modum, cum talis modus ex parte ipsius actus vix explicari possit, nisi pertineat ad ipsam substantiam actus: ergo fatendum est, habitum concurrere ad ipsam substantiam actus. Adde quod hac via facile explicari potest, quo pacto habitus concurrat ad facile, & prompte operandum, non producendo aliquem modum in actu, quia hic modus in actu non satis intelligitur, neque remouendo impedimentum ex parte potentiæ, vt voluit Durandus, sed concurrens vt partiale agens cum potentia. Hoc autem contingit, vt quoties accedit nouum aliquod agẽs partiale causæ, quæ iam poterat effectum producere, facilius effectus producatur cum illa, quam sine illa, sicut videmus, facilius a duobus portari lapidem, quam ab vno tantum, & in alijs eodem modo.

Probabilior sententia.

CAPVT II.

Proponitur vera sẽntia continens tres partes.



SI fundamenta earum opinionum, quas memorauimus, & momenta rationum diligenter expendamus, facile ex omnibus eligere poterimus id, quòd in vnaquaque probabilius, est vt ita sententiam nostram pronunciemus. Ea vero in tribus consistit, primum est, habitum non concurrere ad substantiam actus. Alterum est, habitum non concurrere per se ad modum intensionis. Tertium est, habitum, concurrere ad modum facilitatis, & delectabilis, qui non fit tantum ex parte potentiæ, sed etiam in ipso actu productus.

Prima pars dicit habitũ non concurrere ad substantiã actus. In prima parte nostræ sententiæ cõuenit nobiscum Durand. in tertia distinctione illa vigesimatertia quæstione tertia, omissis vero fundamentis ipsius, hac ratione probatur. Primum, quotiescunque ad producendum aliquem effectum plures causæ sunt necessariæ, quas vocant partiales subordinatas propter varias rationes, quæ in effectu producendæ sunt, non est addenda aliqua causa, cui non respondeat vt proprius effectus

fectus peculiaris aliqua ratio in re producta: nam si duabus causis, verbi gratia, sufficienter compleretur ratio integri principij ad omnem rationem, quæ in effectu producenda est, superuacaneæ adderetur tertia alia causa ad eundem omnino effectum, vel ad eandem rationem in effectu producendam: quam doctrinam late confirmauimus prima parte disputatione quadragesimatertia, capite sexto, & septimo, & in hac prima secundæ disputatione trigesimaquarta, capite tertio, nunc autem obiter probatur. Nam quamuis in controuersia sit, an plures causæ, quas vocant totales, ad eundem effectum concurrere possint per potentiam absolutam Dei; tamen naturaliter id fieri non posse, nemo dubitat. Quo circa, si ad omnem rationem producendam in actu intellectus sufficiés principium constituitur ex ipsa naturali facultate, & specie intelligibili, frustra addemus aliam causam adiuuantem ad effectum, loquimur autem de causis, quas vocant subordinatas, quales sunt potentia, intellectus, & species. Etenim si sermo esset de causis non subordinatis, sed ex æquo concurrentibus, & mutuo se iuuantibus, quales sunt duo portantes eundem lapidem, & duo calores, dubium non est posse plures causas ad eundem numero effectum secundum substantiam concurrere, quem altera illarum sola posset producere, licet non

Non eadem de causis non subordinatis.

9 ita intense velociter, & facile. Hæ autem talis naturæ sunt, vt quælibet illarum per se efficere possit aliquid ipsius effectus sine alia, licet minus: aliæ vero causæ, quas vocamus subordinatas integrantes vnum sufficiens principium alicuius effectus, talis naturæ sunt, vt nulla illarum per se sola sine alia ne minimum aliquid possit producere ipsius effectus: veluti neque intellectus sine specie, neque species sine intellectu minimũ aliquid intellectionis producere possunt: atqui tam in intellectu, quam in voluntate est sufficiens principium constitutum ad producendam omnem rationem in actu intelligendi, aut volendi: ergo frustra additur habitus ad complendam rationem principij concurrentis ad substantiam actus, ac proinde cum adest, nullam præstat efficacitatem potentiæ ad substantiam illius. Quod enim naturaliter superuacaneum est ad aliquem effectum, nihil ad illum confert: hoc namque est, quod communiter dici solet, *Deus, & natura nihil faciunt frustra:* dico autem, habitum non posse addere efficacitatem potentiæ ad substantiam actus per modum causæ partialis subordinatæ, de hoc enim genere causæ probat ratio a nobis facta: alio autem modo, nempe per modum causæ partialis ex æquo concurrentis ad effectum, quales sunt duo portantes lapidem, habitus concurrere nequit: quia habitus per se nihil omnino potest sine potentia: causæ autem ex æquo concurrentes aliquid possunt in effectum, per se solæ, vt prima parte loco citato diximus. Porro autem in intellectu, & voluntate esse sufficiens principium intelligendi, & volendi sine habitu, manifestum est: nam habitus, de quo loquimur, acquiritur actibus eiusdem omnino rationis cum actibus, qui fiunt post habitum acquisitum: ergo antequam habitus insit potentiæ intellectus, & voluntatis, inest ipsis integrum, & sufficiens, principium totius substantiæ actus: atque hoc idem de habitibus aliarum facultatum probat, siquidẽ actibus etiam acquiruntur.

10 Hac etiam ratione confutari potest modus philosophandi Scoti in primum distinctione decimaseptima, quæstione secunda. § *Tenendo tertiam viam*, vbi defendit, habitum concurrere ad eliciendum actum perfectiorem, & intensiorem, eo quod duo agentia mutuo se iuuantia, qualia sunt grauitas lapidis, & impulsus impressus, producunt perfectiorem effectum, quam quodlibet illorum solum produceret. Confutari igitur potest, quoniam hoc solum potest contingere in agentibus non subordinatis, sed ex æquo concurrentibus, & se iuuantibus: at vero in subordinatis impossibile est: quia duo subordinata non possunt mutuo se iuuare, nisi alterum illorum ita sit necessarium,

Impugnatur quidã modus philosophandi Scoti.

vt sine illo alterum non possit efficere, vt probatum est. Constat etiam ob hanc eandem rationem perperam recentiores aliquos docere ideo habitum iuuare ad facilitatem operandi, quia duo agentia mutuo se iuuantia facilius producunt effectum, quam quodlibet illorum solum, etiamsi vtrumque concurrant ad substantiam operis, & non ad modum attinentem in effectu: constat igitur hoc perperam dictum esse, quia hoc modus iuuandi ad facilitatem concurrendo, etiam ad substantiam, solum contingit in agentibus non subordinatis, sed ex æquo concurrentibus: fieri autem non potest, vt agens aliquod nouum subordinatum applicetur, & concurrat ad substantiam, & ad illam facilius producendam iuuet, si effectus sine illo aliquo modo fieri posset secundum substantiam idem.

At dicat aliquis, habitum esse causam, quam vocant subordinatam cum potentia ad actum secundum substantiam, non quidem secundum rationem aliquam specificam, aut genericam, quia ad hanc vtranque potentia sine habitu completa est, sed ad gradum substantialem indiuiduum, nempe cum tali modo facilitatis. Verum hoc responsum friuolum est, quia quoties ad aliquem effectum integratur aliqua causa ex pluribus principijs subordinatis, quibus respondeant in effectu variæ rationes præter principium, quod datur ad rationem specificam, non potest addi aliud ad rationem indiuiduam, vt inductione constat in omnibus causis. Nam quoties intelligitur causa completa ad producendum integrum effectum in specie, intelligitur etiam integra ad producendum quemlibet effectum secundum indiuiduam rationem substantialem: neque videtur maior ratio, ob quam addatur nouum principium ad hunc gradum indiuidui, quam ad alium: constat autem ad omnem gradum indiuidui non addi: cum igitur additur aliud principium supra vltimum, quo causæ efficacitatis completur ad producendum effectum secundum rationem specificam, illud additur ad aliquem modum accidentarium in effectu, huiusmodi autem videtur esse habitus. Deinde id ipsum ostenditur, quia si concedamus habitum concurrere ad substantiam actionis, & eandem actionem, etiam interiorem, posse de bona fieri malam, vt disputatione quinquagesimasexta, capite secũdo, probauimus, nulla ratione contra Scotum defendere poterimus communem sententiam, quæ affirmat, habitum esse genus virtutis, & per intrinsecam differentiam intra tale genus determinari ad speciem virtutis, vt sequente disp. cap. 2. videbimus. 11

Tertia ratio.

Postremo eadem sententia confirmatur, quia in causis æquiuocis non potest esse reciprocatio, vt fatetur 12 Capreolus loco citato, hoc est, ita effectus procedit a causa, vt, id quod est effectus, non possit esse causa ipsius causæ, hoc est, nihil eiusdem rationis cum causa possit producere. Nam cum causæ æquiuocæ producant effectum diuersæ speciei, semper producunt effectum inferioris naturæ, quam ipsæ sint, alioquin producerent aliquid nobilius se ipsis, quod est absurdum: nam æquale producere non possunt, cum sit diuersæ speciei: ergo contra, ipse effectus, qui est inferioris speciei, quam causa, non poterit producere causam, quæ nobilioris naturæ est, vel aliquid simile causæ. In vniuocis autem causis alia est ratio: & ideo calor productus a calore potest producere alium calorem eiusdem speciei cum causa, a qua processit: cum igitur habitus fiat ab actu tanquam a causa, vt disputatione septuagesimanona capite nono, ostensum est, consequitur aperte, ipsum actum non posse fieri ab habitu secundum substantiam suam. Hac ratione probauimus supra disputatione illa capite decimo, per actus virtutum infusarum non posse habitum infusum generari aut augeri, quia habitus supernaturales infusi concurrunt cum potentia ad substantiam actus, vt infra disputatione centesima octuagesimaseptima, cap. secundo, monstrabimus. Ex his autem explosa manet tertia sententia aduersariorum, & modus ille, quo recentiores

tiores aliqui explicare, & defendere nitebantur habitum concurrere simul ad substantiam, & facilitatem.

Secunda pars dicit habitū non concurrere per se ad motū intēsionis. In altera parte nostræ sententiæ, quæ asserit, habitum non concurrere per se ad augmentum habitus, conuenit etiam nobiscum Durandus in tertia distinctione illa vigesimatertia, quæstione secunda, omissis vero rationibus, quibus eam ipse probat, ex ijs, quæ in confirmationem primæ partis dicta sunt, ostendi potest. Primum quia si habitus concurreret vt per se principium ad intensionem actus, concurreret vt per se principium ad substantiam: nam intensio est secundum gradus eiusdem substantiæ, vt præcedente disputatione monstrauimus ad substantiam autem concurrere non potest, vt proxime probatum est, ergo nec ad intensionem. Deinde quia quamuis duo agentia non subordinata, sed ex æquo concurrentia, & mutuo se iuuantia ad eundem effectum, efficiant eundem effectum intensiorem; tamen duo principia subordinata hoc non efficiunt, neque ad hoc per se concurrere possunt, vt inductione constare potest, sed huiusmodi principia concurrere solum debent ad integrandum vnum sufficiens principium necessarium ad producendum simpliciter effectum, atqui habitus est principium actus cum intellectu non priori illo modo, sed hoc posteriori, vt supra ostensum est: ergo eius concursus non iuuat perse ad intensiorem effectum: Dixi per se, nam per accidens iuuare potest hoc ipso, quod præstat facilitatem, & magis inclinat potentiam, siquidem potentia magis prompta, & inclinata intensius operatur ex seipsa.

13 *Tertia pars dicit habitū cōcurrere ad modum facilitatis, et delectabilis qui est intrinsece ī ipso actu.* In tertia parte nostræ sententiæ aliquo modo conuenit nobiscum Durand. quatenus asserit, habitus acquisitos solum dari nobis ad modum operandi, nempe ad facilitatem & delectabilitatem: differt autem, quia ille putat hanc facilitatem prouenire ab habitu non imprimendo modum aliquem in ipso actu producto ab habitu, sed tantum remouēdo impedimentum ex parte ipsius facultatis nos autem dicimus prouenire ab habitu aliquem modum actui producto, ad quē peculiari ratione deseruiat habitus cum potentia, in quo nobiscum concordat Palud. concedens habitum acquisitum non solum concurrere ad substantiā actus, sed etiam ad modum facilitatis impressum ipsi actui.

1. Ratio. Hæc vero pars facile probari potest, primum quidem ostendendo contra Durand. habitum non præstare nobis facilitatem remouendo tantum impedimenta ex parte potentiæ: nam si hoc tantum efficeret, sequeretur, nullum habitum inesse voluntati. Etenim ex parte volantatis nullum est impedimentum, quod per habitum auferri possit, sed si aliquod impedimentum est ad actus voluntatis, quod possit auferri, totum est ex parte facultatum inferiorum sublato igitur impedimēto in his potentijs, non videtur amplius necessarius habitus in voluntate ad auferendum nouum aliquod impedimentum. Constat autem, Durandum solum assignasse impedimentum, quod auferendum est, ex parte facultatum interiorum, & temperamenti corporis. Ad hoc, quod difficultas, quam inquit Durand. esse ad iudicandum in intellectu, non tollitur hoc modo, nempe im mutato temperamento, sed eatenus solum, quatenus per habitum inclinatur potentia, vt facile apprehendat extrema propositionis ad iudicandum: hoc autem idem est, quod iuuare potentiam ad eliciendum actum apprehensionis cum iudicio, & assensu quod si habitus non esset principium inclinans potentiam ad hunc actum, neutiquam diceretur auferre tale impedimentum, & difficultatem potentiæ, ac proinde auferre tale impedimētum non erit sine productione actus, vt vult Durandus.

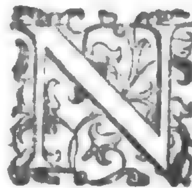
14 *2. Ratio.* Deinde in ipso actu esse aliquem modum, ad quem concurrat habitus, non autem ad substantiam sufficiēter patet ex dictis: quia nihil videtur superesse, ad quod producendum sit habitus, nisi modus aliquis in actu ipso, siquidem neque ad substantiam, neque ad intensionem concurrere potest; vt probatum est: neque solum debet esse ad remouendum impedimentum ex parte causæ efficientis eo modo, quo vult Durand. restat ergo, vt in ipso actu sit aliquis modus productus ab ipso habitu, qui non esset, nisi habitus cum potentia ipsa concurreret.

Quod vero dicere posset aliquis, habitum esse causam determinationis potentiæ, vt determinetur ad hūc potius actum, quam ad oppositum, optime impugnat Durandus in tertium distinctione illa vigesimatertia, quæstione tertia, ea nimirum ratione, quia non potest habitus determinare potentiam ad hunc potius actū, quam ad oppositum, nisi inclinans potentiam ad hunc actum potius, quam ad oppositum: hoc autem efficere non potest nisi concurrens cum potentia ad substantiam huius actus.

Superest igitur, vt sit modus aliquis in ipso actu, quem recte possumus vocare facilitatem, & delectabilitatem: nam dum actus ipse facile a nostra potentia fit, talem habet cum potentia nostra conuenientiam vt delectet nos, non solum quia talis actus est, sed etiam quia ita prompte, & facile fit: plus enim multo delectat nos operari facile, quam difficulter, aut simpliciter operari. Ego sane alio pacto hunc peculiarem modum, cuius est causa ipse habitus, explicare nequeo: scio tamen necessario fatendum esse, aliquid huiusmodi, ni velimus habitus, de quibus agimus, funditus abolere. Nam sufficiente ratione ex inductione deducta conuincimus, ad nihil aliud deseruire posse habitum in voluntate, & alijs potentijs: scimus etiam bruta animalia aliquid de rebus concipere, ratione cuius fugiant ipsas, aut eas prosequantur, quod tamen vix explicare possumus. *Modus facilitatis, et delectabilitatis qd.* 15

Solutis argumentis oppositis, duo corollaria præcedenti doctrinæ accedunt.

CAPVT I.



NVllum est argumentum ex allatis pro sententijs oppositis, quod dissolui non possit, ex ijs, quæ dicta sunt, ita vt nihil opus sit animaduertere pro illius solutione. Solum est prius argumentum adductum pro tertia sententia, quod aliquam præseferre videtur difficultatem: ad illud tamen facile respondeo, sine doctrina, & disciplina artis non posse fieri opus artis, hoc est, nisi quis prius discat, quæ requiruntur, & quo pacto fieri debeat domus, illam fabricare non posse, sed opus esse, vt id per se ipsum, vel per Doctores didicerit: poterit tamen quisque facere opus artis, antequam habeat habitum artis, nam habitus per multos actus comparatur: prius igitur aliquis facit opera artis, quam habeat habitū illius, nam prius facit opus artis, quam prompte illud operetur. *Soluitur prius argumentū tertiæ sententiæ.*

Duo supersunt obseruanda, vnum est, habitum existentem in voluntate non concurrere proxime ad efficiendos actus aliarum potentiarum, sed solum remote, ratione connexionis potentiarum cum voluntate: contra etiam habitum existentem in potentia inferiori, nempe in appetitu, non posse esse proxime causam actus voluntatis, nisi ratione eiusdem connexionis: quo autem pacto voluntas moueatur ab appetitu, diximus supra disputatione trigesimatertia: Ratio vero huius doctrinæ manifesta est, nam cum habitus sint principium efficiens, & præstent efficacitatem ad operandum, ei solum præstare possunt eam efficacitatem, cui insunt tanquam subiecto: ergo habitus, qui solum insunt voluntati, præstare solum possunt efficacitatem voluntati. *Obseruandum habitum existētem in voluntate nō concurrere proxime ad efficiendos actus aliarum potentiarum.* 16 *Alterum obseruandum.*

Alterum obseruandum est, quamuis operationes

aliarum

26 aliarum facultatum, quæ subduntur voluntati, dicantur a voluntate solum imperari, & non elici, nihilominus quotiescunque ex effectu alicuius virtutis procedunt circa materiam propriam habitus vocari communiter actus elicitos, & non imperatos: & hac ratione actus intellectus, quo quis orat Deum, dicitur actus elicitus a virtute religionis: præterea actus temperate comedē-di dicitur actus elicitus a temperantia, cum tamen habitus religionis sit in voluntate, & temperantię in voluntate, aut appetitu. At vero illi solum actus dicuntur imperari ab aliquo habitu, qui versantur circa aliā materiam virtutis. Qua ratione actus subeundi mortem, cuius materia pertinet ad habitum fortitudinis, dicitur imperari a caritatis habitu in martyrio: & ex habitu religionis, quo quis desiderat orare, imperari dicitur ieiunium, quod est circa materiam temperantiæ, qui sane modus loquendi maxime obseruandus est, vt intelligamus, quæ passim docet Sanctus Thomas secunda secundæ cum agit de virtutibus moralibus speciatim. Quocirca quando in medijs, quæ eliguntur ad finem alicuius virtutis, non est honestas propria alicuius virtutis tanquam in propria materia, sed sola vtilitas ad talem finem, tunc electio illa non dicetur imperata ab habitu, sed elicita. Veluti cum quis deambulare vellet, vel stare ad orandum, quia hoc modo aptius oraret, tunc diceretur electio huius medij elicita religione: si tamen eligeret quis ad eundem finem ieiunium, tunc electio diceretur imperata a religione. Ratio vero videtur esse, quia habitus circa propriam materiam videtur se habere vt proprium principium, & ita actus videntur ab eo eliciti, quasi proprij: at vero circa materiam alienam non videtur esse propriū principium, sed extraneum, & ita potius comparatur cum illa per modum imperij. Et hæc satis de hac controuersia, & de habitibus in vniuersum. Quod enim di-

Alterium obseruādū

17 sputat Sanctus Thomas in hac prima secundæ, quæstione 54. articulo primo, secundo, & tertio de distinctione habituum, nihil difficultatis habet, præter ea, quæ diximus prima parte disputatione 7. capite 3. & 4. de specificatione habitus per obiecta, & disputatione 8. capite nono, de practico, & speculatiuo, quo pacto conueniat habitibus, & an eidem habitui simul vtrunque conuenire queat.

S. Thom.

DE VIRTVTIBVS:

POst disputationem de habitibus in vniuersum, in qua tractat Sanctus Doctor de principijs intrinsecis humanarum actionum, vt supra notauimus, aggreditur tractationem de eisdem habitibus speciatim, nempe de bonis, & de malis habitibus. Et primum quidem de bonis a quæstione quinquagesimaquinta, vsque ad septuagesimam, deinde vero a quæstione septuagesimaprima, vsque ad octuagesimamnonam, de malis. Totum autem tractatum de habitibus bonis, nempe de virtutibus, quibusdam disputationibus sine commentarijs articulorum complectemur, eo quod difficile non sit, mentem Sanct. Thom. in singulis articulis intelligere.



De natura, & essentia virtutis.

DISPVT. LXXXIV.

Habitum non esse genus virtutis, sed subiectum autumat Scotus. cap. 1.

Habitum esse vere genus virtutibus probabilior opinio fert. cap. 2.

Varia definitiones virtutis. cap. 3.

Habitum non esse genus virtutis, sed subiectum, autumat Scotus.

CAPVT I.

VT tota de virtutibus disputatio perspicue a nobis tradatur, operæpretium fore existimauimus definitionem virtutis initio præmittere; hæc enim basis, & fundamentū omnis disputationis esse debet. Omissis vero alijs significationibus nominis, quæ nostro instituto accommodatę non sunt, nomine virtutis hoc loco intelligimus bonam quandam dispositionem, & perfectionem naturæ rationalis ad operandum, & iuxta recte rationis præscriptum viuendum. Ceterum, vt integram, & perfectam huius definitionem inuestigemus, inquirendum in primis nobis est de genere virtutis, vtrum sit habitus, an aliquid aliud, de quo inter Scholasticos aliqua controuersia est. 2

Quid nomine virtutis intelligatur.

In hac quæstione nonnulli ex recentioribus Theologis existimant, Scotum in ea fuisset sententia, vt existimaret, virtutem non esse habitum essentialiter, sed relationem quandam conuenientiæ cum natura rationali, & recta ratione, quæ quidem relatio accidentarie adueniat habitui. Ceterum mentem Scoti clarius colligere poterimus ex ijs, quæ docet in primum distinctione 17. quæstione secunda §. *Quantum ad istum articulum*, vbi non negat, virtutem esse habitum, sed inquit, esse habitum cum peculiari illo ordine ad rectam rationem: cuius rei gratia notat ille primum, bonitatē moralem actionis consistere in conuenientia actionis cum recta ratione, ita vt ad bonitatem actionis non sufficiat, eam fieri circa tale obiectum, sed etiam requiratur, vt fiat cum recta ratione, hoc est, cum prudentia recte dictante, & considerante omnes debitas circunstantias, in quo manifeste indicat, eundem actum secundum substantiam omnino immutatum posse esse bonum, & non bonum, imò & malum moraliter. Deinde notat, nullum esse per se principium proprium efficiens actionis bonę, vt bona est: tum quia relationis non est per se principium aliquod actiuum: tum etiam, quia ille respectus consequitur extrema semel posita ex natura ipsorum extremorum: quocirca sufficit esse principium aliquod efficiens actionis, secundum quod actio est, vt posito altero extremo, nempe recta, & prudente consideratione, consequatur relatio illa conuenientiæ, quæ dicitur bonitas moralis.

Sententia Scoti ex verbis ipsius colligitur manifeste.

Hinc colligit Sotus, habitum secundum esse reale, & secundum naturam habitus non inclinare potentiam per se ad actionem cum illa relatione, & bonitate morali, sed solum ad substantiam actionis, consequen- 3

sequêter aũt ad prædictam relationem nẽpe si adsit recta ratio iudicans. Inquit ergo eadem proportione philosophandum esse de habitu, atque de actione ipsa, ita vt virtus moralis supra habitum addat etiam conuenientiam habitualem cum recta ratione, nã idemmet habitus secundum naturam acquisitus ex actibus abstinentiæ, non secundum rectam rationem, sed cum errore, manere potest cum recta ratione dirigente, & cum illa recte operari, & quatenus coniungitur cum recta ratione est virtus, alias autem virtus non est absque vlla intrinseca, & reali mutatione in ipso. Nec tamẽ existimat Scotus, hunc habitum subire rationem virtutis, quatenus actu coniungitur cum recta ratione, sed quatenus aptus est, & ordinem habet ad rectam rationem, vt cum ea coniungi possit in operando: & ita ipse dicit, virtutem esse habitum subordinabilem rectæ rationi, licet non actu subordinatum.

Huic doctrinæ Scoti concordare videtur alia eiusdem, quam tradit in quodlibeto 18. articulo primo, & in secundum distinctione 41. quęstione vnica: ait enim ibi, actionem, quæ versatur circa proprium obiectum virtutis, non tamen propter ipsam honestatem virtutis esse indifferentem, hoc est, neque bonam, neque malam moraliter (licet in eo quodlibeto malam priuatiue eam vocet) & ex illo genere actionum gigni in nobis habitum quendam indifferentem. nam cùm dicat, hanc habitum esse indifferentem, docere videtur, eum talem esse vt cum recta, & cum mala ratione ad operationem cõiungi possit, ac proinde quatenus cum recta operationem coniungi possit, subeat rationem virtutis. Cæterum in prædictis locis non curat, an habitus ille subeat rationem virtutis aliquo modo, neque existimat, eiusdem rationis esse habitum acquisitum per actus illos indifferentes, & acquisitum per actus bonos, tametsi de habitu acquisito per actus bonos dicat posse esse principium bonæ, & malæ operationis, putat enim hunc tum acquisitum per actus bonos inclinare quidem ad obiectum honestum virtutis propter ipsum, nihilominus posse esse principium boni, & mali operis, quia ita inclinet suapte natura ad obiectum honestum propter ipsam honestatem, vt in operatione ipsa coniungi possit cum recta ratione, & cum mala, & ita possit esse principium bonæ actionis cum omnibus circunstantijs & defectu alicuius circunstantiæ possit esse principium malæ, etiamsi affectus feratur in ipsam honestatem propter ipsam, eo quod talis habitus suapte natura solum inclinet ad tale opus ex tali affectu, non tamen cum omni alia circunstantia requisita ad bonitatem. At vero de habitibus acquisitis per actiones indifferentes non eodem modo existimat, nempe eos inclinare ad actionem bonam circa obiectum honestum & propter ipsam honestatem virtutis: quocunque tamen modo Scotus sentit, nullum esse habitum suapte natura, & ab intrinseco inclinantem ad opus bonum cum omni circunstantia requisita, sed aliquos habitus inclinare tantum ad opus bonum propter ipsam bonitatem in obiecto apprehensam, ita vt cum recta ratione, & cum non recta ex alijs circunstantijs coniungi possit ad operandum, & eatenus virtus dicatur, quatenus aptus est, vt coniungatur cum recta ratione ad operandum. Conuenit autem sententia, quam ex Scoto memorauimus, cum alia doctrina eiusdem relata à nobis supra disputatione 55. capite secundo, quæ asserit bonum, & malum non esse differentias per se actionis in genere actionis.

5 *Probatur sententia Scoti ratione vnica.* Hæc est mens Scoti sincere explicata, quam confirmare possumus hac ratione: Inclinatio habitus ad operationem est ab intrinseca natura illius: ergo ad eandem operationem secundum naturam, & secundum ea, quæ intrinsece in ipsa sunt, eodem modo inclinabit: nam ea, quæ extrinseca sunt operationi, non possunt variare naturam, & inclinationem habitus; quis hoc non videat? atqui operatio voluntatis eadem secundum substantiam facta propter ipsum honestum, quod apprehenditur in obiecto virtutis, potest esse successiue bona, & mala defectu alicuius circunstantiæ extrinsecæ, aut ignorantiæ culpabilis, vt supra disputatione quinquagesimasexta, capite secundo diximus: ergo idemmet habitus secundum substantiam inclinabit ad eandem operationem, siue fuerit bona, siue mala, per solam mutationem alicuius extrinseci, ac proinde nullus habitus habebit completam rationem virtutis, secundum ea, quæ ipsi suapte natura, & intrinsece conueniunt, cum ex se ad vtrumque indifferens sit, sed quatenus coniungi potest cum recta ratione. Quocirca ego quidem existimo, secundum mentem Scoti, habitum non esse genus virtutis, sed quasi materiale, & subiectum, sicut actus secundum rationem actus non est genus peccati, aut operis studiosi, sed subiectum; ratio vero formalis est conuenientia, aut inconuenientia cum recta ratione, vt disputatiõne quinquagesimaquinta, capite secundo diximus. Quodsi hæc relatio conuenientiæ, & inconuenientiæ est solum rationis, & extrinseca, vt probabilior opinio fert, quam disputatione nonagesimaquinta, capite nono, explicabimus, idem omnino de ratione formali, qua constituitur habitus in ratione virtutis, videtur dicendum.

Habitum esse vere genus virtutis, probabilior opinio fert.

CAPVT II.



Ego quidem fateor Scoti sententiam non infirmo nixam esse fundamento, ideoque sua non carere probabilitate, probabilior tamen mihi videtur opinio opposita, quæ affirmat, habitum esse genus virtutis: & quamuis, vt ingenue fatear, quod sentio sententiam Scoti efficaci ratione improbare non possim, tamen satis mihi fore existimaui, si ab argumento, quod confecimus pro illa, hanc nostram defenderem: existimo autem probabiliorem esse hanc posteriorem sententiam, quod magis in scholis communis sit, & menti Arist. magis consentanea, & ab oppositis argumentis recte defendi possit: eam vero docere videtur Sanct. Thom. in hac 1. 2. quæst. 55. artic. 1. cum inquit, virtutes esse habitus, nam in argumento, *Sed contra*, affert testimonium Aristot. in prædicamentis capit. de qual., & qualitate, vbi constituit virtutes, & vitia sub genere habitus, tanquam species illius, & tandem in artic. 3 concludit, virtutem esse habitum bonum determinantem potentiam ad bonum opus: sentit ergo esse aliquos habitus ex sua natura bonos, quibus potentiæ rationales determinentur ad bonum. Contra Scotum autem hanc opinionem acriter propugnat Caietanus in commentario prædicti articuli primi, & pro ea allegandi sunt Nominales, quos aliqui falso putant facere cum Scoto, nempe Gabriel in 3. distinctione 23. quæst. 1. artic. 1. & Ocam in 3. q. 10. 12. & 13. & quodlibeto 4. q. 6. & quodlibeto 2. q. 16. qui plane affirmant, esse in nobis aliquos habitus suapte natura, & essentialiter bonos, nempe habitus omnes virtutis: ac proinde sentiunt, bonum in habitibus esse differẽtiam essentialem habitus, & habitum esse genus ad virtutem, & vitium.

6 *Probabilior sententia asserit habitũ esse genus virtutis.*

Confirmari autem potest hæc sententia, primum testimonio Aristotelis secundo Ethicorum capite 5. sub finem, vbi sic legimus, *Quodsi virtutes neque affectus sunt, neque potentiæ, restat ipsas habitus esse*: per affectus intelligit, iram, metũ, fiduciam, inuidiam, & alias passiones, vt initio capitis ipse notauit: neque solum existimat virtutes esse habitus, sed etiam habitum esse genus virtutis: subdit enim, *Quid igitur sit ipsa virtus genere* 7 *Aristot.*

genere diximus: dixerat autem virtutem esse habitum, vt constat ex dictis. Deinde capite sequente ostendit, qualisnam habitus sit virtus, & parum post initium inquit, *Quodsi id ipsum ita se se habet in omnibus, & virtus ipsius etiam hominis, habitus is erit a quo bonus efficitur homo, & quo bene suum opus ipse reddet, efficietque*: definit ergo virtutem esse habitum bonum, qui catenus reddit hominem bonum, quatenus reddit ipsum habilem & promptum, vt efficiat opus bonum. Demum non longe a fine capitis definit ipsam virtutem, quam dixerat esse habitum bonum, sicut capite sequente videbimus: Multo autem efficacius confirmari potest eadem sententia ex eodem Aristotele 6. Ethicorum capite tertio, vbi reijcit habitum opinionis, & coniecturæ a ratione virtutis intellectiuæ, eo quod virtus intellectiua in eo sit, vt sit principium veri iudicij: opinione autem & coniectura aliquando contingat dici falsum, vt explicabimus disputatione sequente capite primo: si autem sufficeret ad rationem virtutis moralis esse habitum, qui prout coniunctus cum ratione sit principium operis boni, licet etiam possit coniunctus cum ratione non recta esse principium operis mali; eodem modo sufficeret ad rationem virtutis intellectiuæ esse habitum, quo aliquando dici posset verum, licet interdum etiam eo diceretur falsum, ac proinde opinio posset esse virtus intellectiua.

8 *Nominalibus doctrina.* Nominales vero allegati conuenienter satis doctrinæ suæ dixerunt, esse aliquos habitus essentia, & natura sua bonos: docent enim esse etiam aliquos actus ita essentialiter bonos, vt nulla ratione fieri possint mali, aut non mali, sed ita bonos, vt non possint non esse bonos, quales putant esse omnes actus voluntatis, vt memorauimus supra disputatione 55. capite primo & disputatione 56. capite primo, dicuntque ipsam bonitatem actionis humanæ esse ipsam substantiam eius, tametsi ex pluribus circumstantijs consurgat. Ex hoc autem recte sequitur, quod ipsi contendunt, nempe aliquos habitus esse natura sua ita bonos, vt non possint esse principium operationis non bonæ. Nam cum habitus solum sint principium actuum similium ijs, per quos geniti sunt, & habitus virtutum acquisiti fuerint actibus bonis; actus autem boni in sententia horum Doctorum sint essentialiter boni, plane consequitur iuxta ipsorum opinionem habitus virtutum non posse esse principia, nisi actionum bonarum, ac proinde bonitatem esse per se differentiam habitus, qua constituitur virtus in ratione talis habitus, & genus virtutis esse habitum.

9 Cæterum, cum nulla sit actio voluntatis cuius per se differentia in genere actionis sit bonitas, ac proinde quælibet actio voluntatis de bona fieri possit saltem non bona, & aliqua etiam fieri possit de bona mala, vt locis allegatis ostendimus, prædicta ratione Nominalium non possumus hanc nostram sententiam confirmare: quinimo ea doctrina supposita argumentum factum pro sententia Scoti vim habet. Nam si eadem actio de bona fieri potest non bona, & aliqua de bona mala, permanente eodem motiuo voluntatis, idemmet habitus secundum suam substantiam non mutatus, poterit esse principium eiusdem actionis voluntatis secundum substantiam, siue sit bona, siue mala, ac proinde esse principium actionis prout bonæ, non poterit conuenire habitui, secundum id, quod intrinsecum illi est, sed secundum suam substantiam indifferens erit ad eliciendam actionem, quæ sit bona, & actionē, quæ sit mala, & quatenus aptus est, vt coniunctus cum recta ratione eliciat bonam operationem, habebit rationem virtutis, non autem secundum suam substantiam.

Præmittendum. Nihilominus hac opposita doctrina de actionibus humanis, quam probabiliorem esse censeo, contendum est, prædictam sententiam de habitu virtutis confirmare, & explicare: doctrina autem de actionibus humanis tradita loco allegato est, eandem actionem voluntatis permanente eodem motiuo, ex parte obiecti fieri posse de bona moraliter non bonam, nempe ablata solum consideratione rationis, & consequenter libertate requisita ad bonitatem actionis moralis: præterea eandem actionem fieri posse de bona malam permanente etiam eodem motiuo, nempe per ignorantiam vincibilem, & culpabilem, qua quis existimet, actionem illam non esse prohibitam positiuo præcepto: vt cum quis perseuerat in voluntate celebrandi missam adueniente præcepto interdicti, cuius habeat ignorantiam solum vincibilem, & culpabilem: in quo casu reuera non est honestum celebrare missam, in apprehensione tamen adhuc manet vt honestum, & vt tale mouet voluntatem, & eadem actio voluntatis, quæ erat bona ante præceptum, fit mala post notitiam præcepti.

10 *Probatur ratione probabilior sententia.* Hac doctrina præmissa, quam locis citatis confirmauimus, ostendamus nunc habitum virtutis non esse principium operationis bonæ, & malæ, sed tantum inclinare ad operationem bonam, quæ reuera fit cum recta ratione. Nam quamuis eadem actio secundum substantiam fieri possit de bona mala, vt in exemplo posito apparet, tamen hoc ipso, quod incipit esse mala, non proficiscitur ab habitu sicut a principio; non quia varietur substantia actionis, quæ erat bona, sed quia variata apprehensione non elicitur ita prompte, & delectabiliter sicut antea. Cuius rei gratia præmittendum est, habitum acquisitum non concurrere cum potentia ad substantiam actionis, sed admodum delectabilem, & facilem, vt disputatione præcedente cap. 2. monstrauimus: permanente autem eadem substantia actionis potest variari, aut deficere modus, ergo si eodem tempore, quo deficit recta ratio, & operatio, quæ erat bona, incipit esse mala, desinit modus delectabilis, & facilis in ea actione: recte intelligi potest, ex inde actionem illam non produci ab habitu, & ita non sequi id, quod Scotus in sua ratione contendit, nempe eundem habitum secundum substantiam esse principium eiusdem actionis bonæ, & malæ: quin potius habitum virtutis suapte natura, & in genere habitus solum inclinare in actionem bonam, ac proinde genus virtutis esse habitum, & per differentiam intrinsecam intra genus habitus contrahi ad speciem virtutis.

11 *Deficiente recta ratione nō procedit actio secundum modū delectabilem.* Porro autem ab eo tempore, quo deficit recta ratio per ignorantiam culpabilem, non procedere actionem illam secundum modum illum delectabilem, & facilē probari potest: nam cum ignorantia, vt sit vincibilis, & ad culpam imputetur, non possit esse cum plena inconsiderantia, sed ipsam comitari debeat aliqua ratio dubitandi de parte minus tuta, in qua est peccatum, hoc ipso, quod insurgente tali dubitatione ratio nihilominus praue iudicat illud non esse peccatum, quod iudicare debebat esse peccatum, retardatur affectus, neque prosequitur obiectum prompte, & delectabiliter, sicut antea: cessat ergo modus ille operandi, qui ex habitu proueniebat, & ita nunquam continget, vt idem habitus secundum rem inclinet potentiam prompte, & delectabiliter ad eandem actionem bonam, & malam ex bona, & praua ratione, sed solum inclinabit ad id, quod iudicatum fuerit ex omni parte honestum per rectam rationem absque dubitatione villa: tunc enim præbet modum facilem, & delectabilem operandi. Atque eodem modo existimo, actum bonum profectum ex recta conscientia cum scrupulo tamen non proficisci ab habitu, etiamsi bonus sit, & secundum rectam rationem: quia huic actioni deest modus ille, quem diximus esse proprium habitus. Qui autem defendunt, habitum virtutis acquisitæ concurrere ad substantiam actus, nescio qua ratione hanc communē sententiam defendere possint, si admittant, eundem actum voluntatis fieri posse de bono malum: nam si habitus inclinet ad substantiam illius actionis, inclinabit semper eodem modo siue actio illa sit bona, siue mala propter conscientiam.

12 *Occurrit obiectioni.* Neque vero quidquam obstat, quod voluntas interdum

dum moueatur ex falsa existimatione in id, quod reuera prohibitum est, & contra rationem, apparet tamen esse honestum, & secundum rectam rationem, quominus dicamus habitum virtutis suapte natura non inclinare, nisi in id, quod bonum honestum est: nam cũ dicimus habitum virtutis solum inclinare in bonum, honestum, intelligendũ est in id, quod apprehenditur vt honestum, & vt tale proponitur: siquidẽ inclinatio habitus est instar inclinationis potentiæ voluntatis, quæ nõ fertur in obiectum, nisi prout apprehenditur.

Dubium.

Verumenim vero cum omnis actio voluntatis possit esse successiue bona, & non bona, nempe defectu libertatis, quæ per inconsiderantiam amittitur, quamuis non omnis actio voluntatis possit fieri de bona mala, vt in illis disputationibus ostendimus; dubitare aliquis non immerito posset, an habitus virtutis secundũ intrinsecã naturam suam eodem modo inclinet ad actionem bonam, quæ est cum libertate, sicut ad actionẽ nõ bonam moraliter, quæ est sine libertate, ita vt idem habitus ex æquo sit causa vtriusque actionis. Ego quidem existimo, eundem habitum virtutis ex æquo inclinare potentiam ad obiectum honestum, siue propositum cũ libertate, & consideratione plena, siue cum inconsiderantia: nullam enim ego rationem inuenio, vt oppositũ affirmem, præsertim cum in subitis moribus, qui sine deliberatione fiunt vsque adeo valeat habitus, vt inde facile discernamus, qualem quisque habitum habeat: siue autem dicamus habitum concurrere ad substantiã actionis, siue ad modum facilem, & delectabilem, nulla
13 est ratio, ob quam dicamus cessante plena consideratione, ex cuius indifferentia pendet libertas, vt d. 107. diceremus aut habitum non inclinare ad substantiam actionis, & affectus circa idem obiectum eodem modo ex parte ipsius propositum, si alias cum plena consideratione concurreret; aut non concurreret ad modum facilem, & delectabilem, ad quem cum plena consideratione inclinaret: dicendum igitur est, eodem modo cõcurrere habitum suapte natura, & ex intrinseca sua propẽsione ad actum bonum, & non bonum. Non dico, & malum, sed dico, & non bonum, nempe defectu libertatis, in quo tamen sint omnia requisita ad bonitatẽ moralem ex parte obiecti, & circunstantiarum præter libertatem. Quocirca, cũ dicimus, genus virtutis esse habitum, & differẽtiam, qua contrahitur ad esse virtutis, esse bonum moraliter: per bonum moraliter non debemus intelligere inclinationem habitus ad affectum, qui sit formaliter, & actu bonus bonitate morali, quæ necessario libertatẽ supponit, sed qui constet ex tali obiecto, & circunstantijs, vt sit subiectum proximum bonitatis moralis, & nullo modo malitiæ, si adsit generale fundamentum totius generis moris quod est libertas, vt d. 73. c. 9. diximus.

Obiectio.

At dicat aliquis, cum habitus virtutis sit principium actuum similium ijs, per quos comparatur, & comparetur per similes ijs, quorum ipse est principium, sequitur, acquiri posse per motus virtutum, & affectus quibus homo subito, & sine deliberatione tangitur, quod tamen videtur absurdum.

Solutio.

Respondeo, hos motus ex se sufficientes, quidem esse ad generandum eundem habitum virtutis, qui acquiritur deliberatis actionibus, nihilominus his solis non acquiri huiusmodi habitum: quia nisi etiam essent alij actus deliberati virtutem per plures essent actus vitij contrarij, quibus corrumperetur parum illud, quod actibus non deliberatis, & subitis acquisitum esset habitus virtutis.

14 *De virtute infusa notandum.*

Ea, quæ hactenus diximus, intelligenda sunt de virtute acquisita, de qua difficile videtur id, quod hactenus cum Scoto disputauimus: nam de virtute per se infusa multo facilius intelligitur, eam esse sub habitu, tanquã sub genere: quia idem habitus infusus non potest esse principium bonæ, & malæ actionis, siquidem neq; credere, neq; sperare esse possunt ex prauo aliquo affectu, vt d. 53. cap 4 ostendimus: argumentum autem Scoti, quod sane difficile erat, ex ijs, quæ in hoc capite diximus, dissolutum manet.

Discrimina inter actũ bonum, & habitũ bonũ virtutis.

Ex ijs, quæ hactenus dicta sunt, colligere licet discrimen inter actum bonum, & habitum bonum virtutis. Nam bonitas in actu non est differentia per se actus in genere actus, neque est intrinsecum aliquid, sed consistit in extrinseca denominatione desumpta ex varijs circunstantijs extrinsecis concurrentibus ad actũ, sicut in illa d. 55 explicatum est, & ita actus in genere actus est subiectum bonitatis: at vero bonitas in habitu est per se differentia illius in genere habitus, & est aliquid intrinsecum habitui, nempe natiua illa inclinatio ad
actum cum his circunstantijs, quæ ex parte cognitionis proponuntur: neq; vero est eadem ratio vtriusq; vt constat: nam ad ea omnia, quæ extrinseca sunt actui, inclinare potest habitus natiua sua propensione, eo quod omnia illa proponuntur quasi ex parte obiecti: Scotus autem existimat oppositum, vt præcedente capite memorauimus. Cæterum, cum dicitur bonum in habitu esse per se differentiam habitus in genere habitus, per bonum non est intelligenda formalis ratio boni, quæ consistit in conuenientia cum natura rationali, sed id, quod est fundamentum proximum huius, nempe natiua inclinatio habitus determinata ad actum bonum moralem: eodem modo de habitibus moralibus, qui ad malum obiectum, aut finem inclinant, philosophandum est. 15

Varię definitiones virtutis.

CAPVT III.

1. definitio virtutis.

EXplicato iã genus virtutis, circa quod maior erat difficultas, restat, vt varias definitiones eius, quæ afferri solent, exponamus. Prima definitio ex ijs, quæ traduntur de virtute, sit illa. *Virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum:* quam tradidit Aristoteles secundo Ethicor. c. 6. in principio; vbi, postquam in præcedẽtibus probauerat, virtutem esse habitum, & initio illius capitis dixerat, ostendendum iam esse, qualisnam esset habitus, subiungit statim prædictam definitionẽ his verbis, *Dicendum est igitur, omnem virtutem, & id ipsum, cuius est virtus, bene sese habere facere, & opus ipsius reddere bene:* quibus non complectitur solum virtutem hominis sed etiam quamlibet virtutem, & vim, siue equi ad currendum, siue oculi ad uidendum, &c. Paucis vero interpositis inquit, [Quodsi id ipsum ita sese habet in omnibus, & virtus ipsius hominis habitus is erit, a quo bonus, efficitur homo, & quo bene suũ opus ipse reddet, efficietque:] ac si dicat, virtus est habitus bonus: is enim est, qui reddit habentem bonum, & opus ipsius bonum facit. 16

Cæterum eo loco non contendit Arist. agere de virtutibus intellectualibus, sed de moralibus solum, quæ sunt in affectu: nam cum præmisisset c. 1. eiusdem libri, quasdam esse virtutes intellectus, quasdam autem morales, & appetentis facultatis, deinde in sequentibus vsque ad 5. librum solum agit de virtutibus moralibus; de intellectualibus vero disputat lib. 6. Prædicta igitur definitio solum traditur de virtute morali, & per bonũ intelligi debet id, quod in moribus reperitur, & solet appellari studiosũ, dignumque est laude. Quamuis autem Arist. non nouerit illud genus virtutum, quas Scholastici infusas vocamus, nihilominus hæc definitio conuenire potest etiam illis, si per habitum, qui ponitur loco generis, non intelligamus solum acquisitũ, sed quemlibet alium, etiam infusum a solo Deo. Huic definitioni similis est illa, quam tradit August. lib. 83. quæstionum q. 31. in principio, *Virtus est animi habitus naturæ modo, atque rationi consentaneus:* perinde enim est, bonum esse, atque esse rationi, & naturæ consentaneum. Aliqui putant, eandem definitionem virtutis contineri illis verbis 7. lib. physicorum c. 3. text. 17. *Dispositio perfecti ad optimum:* verum, vt notauimus supra d. 78. c. 1. verba illa non sunt definitio virtutis, nequẽ

August. Secũda definitio virtutis.

habuit,

habitus, sed de robore, & pulchritudine dicta sunt ab Aristoteles.

Altera igitur, & satis celebris definitio virtutis sit, quam affert S. Thomas, in hac 1. 2. q. 55. ar. 4. in primo argumento in hunc modum, *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte viuitur, qua nullus male vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*: a qua si auferas postremam illam partem, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, inquit S. Thom. in illo articulo, reliqua, quæ supersunt, conuenire omni virtuti morali, tam acquisitæ, quam infusæ: si vero addatur pars illa vltima, definitionem solum conuenire virtutibus infusis, nam illarum causa est solus Deus cum non comparentur actibus nostris, sed a solo Deo infundantur, id quod postrema illa verba denotare videntur. Ita cum S. Thoma docent Scholastici, quos disp. 86. cap. 1. allegabimus, & Marsilius in 3. q. 14. artic. 1. parte prima notatione secunda. Hanc vero definitionem esse Augustini existimant plerique recentiorum, cum tamen nusquam apud Augustinum integra reperiatur, sed ex varijs locis illius cōpacta sit. Quocirca recte dixit S. Thomas in hac 1. 2. q. 55. ar. illo 4. in argumento, *Sed contra*, prædictam definitionem colligi ex varijs locis Augustini, nempe ex 1. lib. retractionum c. 9. & 2 de libero arbitrio cap. 18. & 19. Postrema vero parte, licet nullibi apud Augustinum inueniatur, tamen censantea est doctrinę quam ipse passim inculcat in suis operibus: nam de quouis opere gratiæ ipse ait Deum operari illud in nobis sine nobis, imò etiam illud a Deo nobis infundi. Hoc autē intelligit ratione gratiæ operantis, & pręuenientis nēpe sanctæ cogitationis & primi motus volūtatis, quē Deus in nobis dicitur operari sine nobis: hoc est, sine nostro libero consensu, vt fusius explicabitur disp. 185. cap. 6. & 7. ex mente ipsius. Iuxta quem modum Augustinus passim docet, Deum operari in nobis & velle, & perficere pro bona voluntate, vt scribit Apostolus ad Philipphenses 4. nō dicit cooperari, sed operari, vt denotet opus esse solius Dei, non quia in cōsensu libero nō sit cooperatio nostra, sed quia vt cōsensus liber esset, Deus solus gratia sua præueniente operatus est in nobis sanctam cogitationem, & primum motum non deliberatum sine nobis.

Tertia definitio celebris.

17 *S. Thom.*

Marsilius.

S. Thom.

18 *Philipp. 4.*

Quocirca cum hoc etiam eodem modo verum sit in quouis opere bono moralis virtutis, quam Scholastici vocant acquisitam, nā & hæc opera ad gratiam Dei pertinere ex mēte Augustini ostendemus d. 190 addita etiam illa parte, prędicta definitio nō solū cōuenit virtutibus infusis, sed ēt acquisitis. Neq; vero cōstat, vtrū Augustinus in prędictis locis, ex quibus præcedēs definitio colligitur, loquatur de habitu virtutis, an solū de opere, & affectu illius: & sane priores partes definitionis nō solū cōuenire possunt affectibus virtutū, sed ēt habitibus, nā vtrique sū: bona qualitas mentis, qua recte viuitur, & nemo male vtitur: sicut enim habitus est bona qualitas, ita etiā affectus. Nā operationes immanētes sunt veræ qualitates, vt supra d. 9 c. 4. dictū est: & quemadmodū habitu virtutis recte viuitur: tanquā forma rectæ vitę, & tāquā principio boni operis: denique quemadmodū habitu virtutis nemo male vtitur, hoc est, nemo vtitur habitu tāquā principio mali affectus, ita ēt nemo vtitur bono affectu tanquā principio mali operis. At vero postremo illa pars, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, secundum phrasim Augustini nō de habitu, sed de actu virtutis intelligenda est. Et ideo prędicta definitio cum omnibus suis partibus nō est habitus virtutis infusę, aut acquisitæ, nisi secundum phrasim Scholasticorum eam intelligamus, ita vt solus Deus sine vlla nostra cooperatione infundat nobis habitum virtutis & hac ratione definitio solum cōueniet habitibus infusis virtutum, qui assuetudine, & actibus nostris non acquiruntur.

explicatur

19

Verum illam partem, *Qua nemo male vtitur*, Caietanus in prædictum articulum quarto intelligit duobus modis. Primum, vt solum conueniat virtuti formatæ, nempe coniunctæ cum caritate, ita vt nullo modo quouis ea male vtatur etiam propter malum finem extraneum: nam virtute non formata caritate recte potest secundum Caietanum quisque male vti, tanquam principio operis quod malum reddatur ex malo fine: vt cum quis ex malo fine vtitur arte, aut fide, aut etiam temperantia: ex quo patet, Caietanum hanc doctrinam intellexisse de quauis virtute; non solum intellectuali, sed etiam morali. Deinde eandem partem explicat Caietanus de omni virtute etiam non formata, ita vt nulla virtus possit esse principium mali operis ex obiecto proprios quia non potest inclinare ad opus malum ex obiecto; bene tamen possit esse principium mali operis ex fine adiuncto. Cæterum vtroque modo Caietanus aperte aduersatur doctrinæ Sancti Thomę, sibi ipsi, & manifestę rationi. Primum quidem doctrinæ Sancti Thomæ, quia in eo articulo quarto ad quintum solum concedit, posse aliquem vti male virtute tanquam obiecto, vel qui male sentit de virtute, vel quia ei est occasio superbiæ, non autem tanquam principio, ita vt actus virtutis sit malus: intelligit autem quocunque modo, siue ex obiecto, siue ex circunstantijs.

Explicatio Caietani circa illud virtute nemo male vtitur.

Caiet. S. Thom. 20

Deinde vero Caietan. aduersatur sibi ipsi: nam si virtus non formata caritate, hoc est, in peccatore posset elicere suum actuum propter malum finem, posset etiam virtus formata, hoc est, in homine iusto idem efficere. Quod enim homo sit iustus, nihil obstat quo minus efficiat opus temperante ob inanem gloriam; quamuis non possit facere illud opus ob finem malum mortalis peccati perseuerans in gratia: ergo si semel concedat Caietanus, posse opus temperantiæ eliciat virtute temperantiæ ob malum finem, eodem modo dicere debet posse dici in homine iusto, atque in peccatore cum ergo aliter philosophatur de virtute formata, atque informi, non satis secum constare videtur. Postremo denique prædicta doctrina Caietani tam in priori, quam in posteriori solutione est contra rationem, quoniam habitus virtutis inclinat ad opus suum propter ipsam honestatem in obiecto apprehensam, tanquam propter finem, vt diximus disputatione 51. capite 3. quod autem appetitur propter se, non potest eodem affectu appeti propter aliud, ergo nulla virtus potest inclinare affectum ad opus suum propter malum finem: quinimo hac ratione ostendimus ibidem non posse opus vnius virtutis habens bonitatem propriam illius fieri propter finem alterius virtutis. Adde, quod cum præcedente capite ostensum sit, idque pro viribus defendat Caietanus, esse quosdam habitus essentialiter bonos semper inclinantes ad bonum, & hos esse habitus virtutis, nulla ratione potest dici posse aliquem male vti virtute vt principio. Et quamuis Scotus existimet, habitus ex se indifferentes esse ad vsum bonum, & malum, tamen de virtute id non docet, quia putat virtutem esse habitū illū, quatenus natus est cū recta rōne operari.

Tertia demum definitio virtutis sit, quam tradit Arist. 2. eth. c. 6. non longe a fine his verbis. *Est igitur virtus habitus electiuus in mediocritate consistens, ea, quæ est ad nos definita ratione, & vt definierit, ipse prudens.* Habitus ponitur vt genus, sicut constat ex dictis præcedenti capite, cetera vero sunt loco differentiæ. Dicitur autem electiuus, non quia habitus virtutis inter alios actus habet electionem mediorum ad finem, sed quia electio est actus adæquatus virtutis: non quidem electio, vt a Theologis Scholasticis definitur pro voluntate mediorum, sed prout ab Aristotele vsurpatur pro voluntate etiam ipsius finis contracti in materia, vt late explicuimus supra disp. 41. cap. 1. nam habitus virtutis vt diximus disputatione 50. cap 2. non est necessarius ad affectum circa ipsam honestatē a materia abstractam, quem vocat Aristoteles 6. ethicorum c. 12. propositum, sed ad affectum circa materiam, in qua mediocritas eligenda est secundum rectam, & prudentem rationem circa quam materiā diximus versari electionem.

Quarta definitio virtutis. 21

ctionem. Tum præterea circa media, quæ ad hanc mediocritatem comparandam conducere poſſunt, neceſſarius eſt habitus, vt faciles, & prompti reddamur circa illa: recte igitur virtus dicitur habitus electiuus, quia tota in electione verſatur, vſurpata etiam nimirum electione, prout a nobis ibi ex mente Ariſtotelis explicata eſt. Dicit præterea Ariſtoteles in eadem definitione, electionem, circa quam habitus virtutis verſatur in mediocritate poſitam eſſe, quia omnis actus virtutis in mediocritate conſiſtit, quo modo vero hæc mediocritas ſit intelligenda, diſp. 86. c. 6. explicabitur.

22 *Obſeruãdũ circa omnes has definitiones adductio.* Porro circa omnes definitiones obſeruandum eſt, eas ſolum conuenire virtutibus moralibus, non autem virtutibus intellectiuis. Ariſtoteles enim diuidit virtutes in morales, & intellectiuas 2. Ethicorum c. 1. deinde vero toto illo libro, & ſequentibus vſque ad 5. librum agit de moralibus: ſunt autem morales virtutes apud Ariſtotelem, quæ ſunt in effectu nempe temperantia, fortitudo, & iuſtitia & reliquæ, quæ ad has reducuntur: de intellectiuis vero agit lib. 6. Quare definitiones hactenus aſſignatæ moralibus ſolum virtutibus conueniunt: nam virtus intellectiua vt colligitur ex Ariſtotele 6. Ethico. cap. 3. eſt illa, qua anima verum dicit affirmando, aut negando, vt diſp. ſeq. c. 1. explicabitur, an vero ex definitionibus allatis aliqua conueniat virtutibus infuſis facile colligitur ex dictis in hoc capite, tum etiam ex ijs, quæ dicemus diſp. 86. vbi oſtendemus diſcrimen inter infuſas, & acquiſitas.

Quotuplex ſit virtus.

DISPVT. LXXXV.

De virtutibus intellectiuis.

CAPVT I.

1 

Mnis virtus vniuerſe diuiditur ab Ariſtotele in moralem, & intellectiuam 2. lib. Ethicorum c. 1. intellectiua autem virtus ea eſt, quæ ſpectat ad intellectum, moralis autem, quæ ad voluntatem pertinet, quid autẽ vtraque virtus ſit, præcedente diſputatione capite vltimo ſub finem diximus: nunc autem de varijs virtutibus intellectiuis, & moralibus diſputandum eſt, & in hoc 1. capite de intellectiuis. Repetenda autem in primis eſt definitio virtutis intellectiuæ, & quædam difficultas circa illam explananda. Eſt igitur virtus intellectiua teſte Ariſtotele 6. Ethicorum capite 3. *Qua anima dicit verum affirmando aut negando.*

2 *Quinque ſunt virtutes intellectiuæ.* Quare ſicut virtus moralis eſt, quæ ſemper facit opus bonum, & ſtudioſum, ita virtus intellectiua eſt, quæ ſemper facit iudicium intellectus verum: quod enim eſt bonum voluntati, hoc eſt verum intellectui.

Huiuſmodi autem intellectiuæ virtutes ſunt quinque, quas hoc ordine enumerat Ariſt. in eo capite, *Ars ſcientia, prudentia, ſapientia, intellectus.* Ex quibus ars, & prudentia ad intellectum practicum pertinent, reliquę vero ad ſpeculatiuum. Tum præterea ars, & prudentia circa contingentia, reliquæ vero circa neceſſaria verſantur: nam prudentia, & ars ſingularia conſiderant, ſingularia autem contingentia ſunt ita vt aliter euenire poſſint, reliquæ vero vniuerſalia conſiderant, quæ aliter euenire non poſſunt. Reijcit autem Ariſtoteles eo cap. 3. a ratione virtutis intellectualis opinionem, & exiſtimationem: nam cum contingat, vt his interdum falſe enuntiemus, & decipiamur, non poſſunt hi habitus eſſe virtutes intellectiuæ, quarum proprium eſt ad verum ſolum inclinare. Sicut enim habitus indifferens ad bonum, & malum, nempe quo bene, & male vti poſſimus, virtus moralis eſſe non poteſt, ita etiam habitus indifferens ad verum, & falſum intellectiua virtus eſſe nequit. Quodſi opinio, & exiſtimatio eſſent virtutes, perperam Ariſtoteles enumeraſſet quinque illas, quas commemorauimus, & de illis ſolum toto illo libro diſſeruiſſet. Verba Ariſt. quibus reijcit a ratione virtutis exiſtimationem, & opinionem proxime poſt verba citata ſunt hæc. *Fieri enim poteſt vt falſum exiſtimatione, opinioneque dicat*, nempe anima, ac ſi diceret Ariſtoteles, illa ſolum quinque, nimirum artem, ſcientiam &c. diximus eſſe virtutes intellectiuas, quia illis ſolum contingit dicere verum, nam quamuis ſint aliæ operationes intellectus, & habitus, nempe opinionis, & exiſtimationis, tamen illæ virtutes intellectiuæ non ſunt, eo quod illis & verum, & falſum enuntiari contingit. Pro exiſtimatione autem quam Argyropylus conuertit æſtimationem, in Græco eſt ὑπόληψις, Latine autem idem eſt quod coniectura, leuis cognitio, aut æſtimatio, ſicut notant periti linguæ græcæ. Vt autem diſtingueretur hoc loco ab opinione, multo melius conuerteretur cõiectura, quam exiſtimatio. Nam exiſtimatio ſignificare videtur quid commune opinioni, & ſcientiæ, & cuiuis operationi intellectus, quæ eſt iudicium.

Difficultas tamen hic eſſe poſſet, quo pacto ars, & prudentia ſint virtutes intellectiuæ, cum tamen verſentur circa contingentia, ſicut opinio, ac proinde aliquando falſum dicere poſſint: quod enim aliqui dicunt, ad prudentiam ſolum pertinere imperium, & imperium non eſſe enuntiationem, falſum eſt, tum quia ad prudentiam etiam pertinet iudicare, vt oſtendimus diſputatione 49 capite 5. tum etiam, quia imperium eſt enuntiatio, vt notauimus in eadem diſputatione cap. 3. ad 4. argumentum. Multa pro ſolutione huius difficultatis diſputant recentiores Theologi de veritate intellectus practici, eamque a veritate ſpeculatiui diſtringuere contendunt, quorum ſententiam fuſius impugnauimus ſupra diſputatione 85. capite 2. vbi oſtendimus, veritatem omnem tam intellectus practici, quam ſpeculatiui conſiſtere in conuenientia intellectus cum re ipſa, quam enunciat. Huic tamen difficultati reſpondimus, prudentiam & artem merito numerari inter virtutes intellectiuas, etiamſi circa contingẽtia, & ſingularia verſentur. Quoniam licet in iudicio earum aliquando contingat error, & deceptio, id tamen non prouenit ex ipſo habitu artis, vt prudentię & ex proprijs principijs illius, ſed ex opinione aliqua ſpeculatiua, qua ars, aut prudentia adiuuantur, ſicut in eo caſu, quo quis falſo crederet aliquam eſſe propriam vxorem, prudenter iudicaret illi eſſe reddendum debitum, & iudicium hoc, quatenus deductum ex principijs rectę prudentiæ non poſſet eſſe falſum, ſed totam falſitatem contraheret ex falſa opinione ſpeculatiua, qua exiſtimaret, illam eſſe propriam vxorem. Similiter in arte contingere poſſet, cum quis ædificaret domum ignorans naturam alicuius materię, ligni videlicet, aut lapidis, ex qua ipſam conſtrueret: omnis enim falſitas non ex arte, ſed ex opinione ſpeculatiua proueniret, ideoque opinio, & coniectura, quę pertinent ad intellectum ſpeculatiuum, non ſunt uirtutes intellectiuę, quia ex proprijs principijs poſſunt eſſe cauſa deceptionis, & erroris. 3 *Difficultas quomodo, ars, & prudentia ſint virtutes intellectiuæ.*

Iam uero uirtutes intellectiuas enumeremus, & de ſingulis aliqua dicamus. Prima uirtus eſt ars: quam definit Ariſtoteles 6. Ethicorum cap. 4. in medio his bis, *ars eſt habitus faciendi vera cum ratione*: cum dicit *Faciendi* diſtinguit artem a prudentia, quę quidem eſt habitus agendi, uera cum ratione, non 4 *Artis definitio.*

autem

autem faciendi: & quamuis varius uideatur fuisse Aristoteles in assignando discrimine inter agere, & facere inter rationem factiuam Græce ποιητικὴν, & actiuam Græce πρακτικὴν, quam nos latine communiter reddimus practicam, & inter ποιητὸν latine factile, & πρακτὸν latine actile, vt fusius ostendimus prima parte disputatione 8. capite 4. tamen hoc loco sicut etiam 6. metaphysicę capite 1. eodem modo de factiuo, & actiuo, de factili, & actili, seu de agendo, & faciendo loquitur: intelligit autem per id, quod agendum est illud, quod sub electionem cadit: cumque electio, vt diximus disputatione præcedente capite ultimo sit propria actio prudentię, per id, quod agendum est intelli-
5 git singulare, quod ad electionem prudentiæ pertinet, quia est materia morum, per id autem, quod faciẽdum est, intelligit cætera, quæ a nobis fiunt, in quibus non est necessaria prudentia, nempe quia non sunt materia morum. Ars igitur secundum Aristotelem loco citato conuenit cum prudentia, quia est cum uera ratione, & circa rem singularem: differt autem quia ars est principium faciendi, nempe ea, quę ad mores non pertinent prudentia autem est principium agendi cum recta ratione ea, quæ pertinent ad mores. Hoc significauit Aristoteles illis uerbis eiusdem capitis. *Quare, & habitus qui cum ratione actiuus est, diuersus est ab eo habitu, qui cũ ratione effectiuus est.* Et in fine capitis. *Cum autem effectio atque actus diuersa sint, artem effectionis esse non actus necesse est:* nomine actus usus est Argyropylus pro actione.

Argyrop. Enunciatio artis, quæ uirtutes cõprehendantur.

Ex dictis sequitur sub hoc habitu artis, qui est uirtus intellectiua, comprehendi artes omnes etiam liberales, quales sunt Mathematicę, Grammatica, Rhetorica, adde etiam, & artem Logicam: nam quamuis hę artes sint etiam scientię uniuersę considerantes naturam eorum, quę fieri debent, nihilominus cum tota hęc consideratio referatur ad faciendum aliquid eorum, quæ considerant, quod quidem & esse potest, & non esse, uere dicuntur artes, circa contingentiaque uersari, nempe circa singularia, quę possunt esse, & non se: id quod diserte dixit nobis Aristoteles 6. illo libro Ethicorum
6 capite 4. his uerbis. [At uero circa generationem ars omnis uersatur, & inuentionem, contemplationemve, quonam modo fiat eorum aliquid, quę, & esse, & non esse possunt, quorum principium non in eo quod efficitur, sed in ipso est efficiente: nam neque eorum, quæ necessario sunt, uel fiunt est ars, neque eorum, quę sunt secundum naturam: hęc enim in ipsis habent principium.] Hoc autem modo se habent artes etiam liberales: nam opus eorum esse, & non esse potest, quia fit libere, nempe horologium a mathematica, uel aliud simile instrumentum, cantus aliquis a musica, oratio a grammatica, & Rhetorica, & denique syllogismus a Logica; tametsi hæ omnes artes uniuerse considerent quo nam pacto hęc omnia fieri debeant. Cætera uero, quę necessario fiunt, hoc est, sine libertate, etiamsi ab aliquo agente impediri possint, & ideo contingentia dicantur, ut explicauimus prima parte disp. 107. c. 1. non dicuntur fieri ab arte, sed a naturali agente, nisi quod quatenus relata ad Deum primam causam, quodammodo opera artis dici possunt, de ea tamen arte increata nunc non disputamus.

Logica est ars.

Quocirca decipiuntur, qui putant Logicam non esse artem, sed tantum esse scientiam: non enim, ut ipsi falso existimant, solum considerat uniuerse obiectum suum, quatenus demonstrari de eo multa possunt, & sciri, sed etiam progreditur ad singularia, quę esse possunt, & non esse, nempe ad efficiendum syllogismum. Et ideo secunda parte disp. 8. c. 5. dixi Logicam esse habitum simul practicum, & speculatiuum: id quod de quauis arte dicendum est: omnis enim ars, & considerat uniuersim speculationis solius gratia multa pręcepta artis, & dirigit etiam ad singularia, quę sunt opera artis. Fateor quidem Sanctum Thomam secunda secundæ quęstione 47. articulo quinto artem a prudentia distinguere, quod ars sit solum factibilium, quæ in ala exteriori materia constituuntur, sicut domus, & cultellus, prudentia autem circa agibilia, quę in ipso operante consistunt, tamen non incommode, nec contra mentem Aristotelis sub nomine artis nos comprehendimus etiam logicam, & grammaticam, quę circa operationes uersantur.

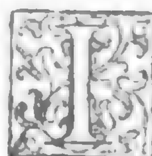
Ex reliquis uero uirtutibus intellectiuis fere nihil peculiare est notandum, pręter ea, quę supra a nobis dicta sunt. De intellectu quidem principiorum, quo pacto necessarius sit, & non insit nobis a natura, tractauimus disputatione 79. capite 3. quid uero sit habitus scientię satis superque notum philosophis, & logicis etiam est. Cęterum quid sit sapientia & qua ratione intellectus distinguatur a scientia, & sapientia: & sapientia, a scientia, diximus disp. 79. cap. 6. & disp. 80. capite 5. disputat autem de intellectu & sapientia Aristot. 6. Ethicor. cap. 6. & 7. nunc uero hoc nobis sufficiat scire, per hos habitus siue re ipsa distinguantur, siue in unum conueniant, intellectum semper enunciare verum, & ita eos habere ueram rationem uirtutis intellectiuę. 7 *Arist.*

Prudentia definitio.

Superest, ut de prudentia, quę cum arte maximę conuenit: aliqua dicamus de ea uero differit Aristoteles 6. Ethicor. capite 5. atque in hunc modum eam definit. *Restat ergo habitum ipsum esse agendi vera cum ratione circa ea, quæ sunt bona hominis, atque mala.* Dixerat autem prius, prudentiam non esse scientiam; quia scientia est cum demonstratione, cum uersetur circa necessaria, prudentia uero non est cum demonstratione, eo quod uersetur circa ea, quę aliter se habere possunt; pręterea quia prudentię conuenit consultare, consultatio autem non est de necessarijs. Tum etiam dixerat prudentiam non esse artem, quia licet utraque uersetur circa singularia, quę aliter se habere possunt, tamen ars est habitus cum ratione effectiuus, prudentia autem est habitus actiuus: quę autem sit differentia inter actiuum, & factiuum, supra in hoc capite ex eodem Aristotele notauimus. Colligit ergo definitionem, quam retulimus, quia prudentia est habitus, quę dictat cum uera ratione quid homini bonum sit, ut illud prosequatur, quidque malum, ut illud fugiat: differt ergo prudentia ab arte, quia prudentia respicit bonum operanti, neque aliquid ad mores pertinens, sed solum opus rectum secundum regulas artis: & ita quamuis prudentia sit uirtus intellectiua, & non moralis, communicat tamen cum morali, quia circa eandem materiam uersatur decernendo quid moralis prosequi debeat, & quid fugere.

Prudentiam esse circa proprium bonum vnicam tantum virtutem, & vnicum tantum habitum.

CAPVT II.



Nter uirtutes intellectiuas, ita connumeratur prudentia, ut aliqui Theologi affirment, ipsam non esse unum tãtum habitum, neque unam tantum prudentiam secundum speciem, sed plures: alij uero censeant alios etiam habitus, & uirtutes intellectiuas ei esse annexas. Primum quidem ipsam non esse unam tantum secundum speciem, sed tot esse prudentias, quot sunt uirtutes morales docent Scotus in 3. distinctione 36. quęstione unica. §. *Quantum ergo*, Gabriel eadem distinctione quęstione unica articulo 1. notatione 5. Ocam in eundem 3. quęstione 12. & quodlibeto 4. quęstione 6. articulo 1. & Almainus tractatu 3. Moral. cap. 7. eorum uero potissima ratio est, quia putant, uirtutes non esse connexas inter se, neque cum prudẽtia, siquidem homo potest prudenter iudicare in vna materia, 8 *Prima sententia ut ponit prudentias quot sunt virtutes morales.*

teria, & non in alia, ac proinde potest circa illam materiam comparare sibi prudentiam, & vnam virtutem, etiamsi circa alias materias nec prudentiam, nec virtutes sibi acquirat: cumque variæ materiæ, & honestates sufficiant ad constituendos diuersos habitus virtutum in genere habitus, & in genere virtutis moralis, cur obsecro non sufficient ad constituendas diuersas prudentias? Præterea quia alia est prudentia œconomica, alia politica, alia militaris, nam alia prudentia requiritur ad gubernationem domus, alia vero ad gubernationem ciuitatis, alia vero ad gubernationem exercitus: & accidere solet, vt qui prudens est prudentia œconomica, hoc est, ad gubernationem domus non sit prudens prudentia politica, hoc est, ad gubernationem ciuitatis, & qui hac etiam viget, ineptus sit ad gubernandum exercitum.

9 Deinde quamuis sanctus Thomas existimet, vnam esse prudentiam secundum speciem in genere habitus & virtutis, nihilominus in hac 1. 2. quæstione 57. articulo 6. & 2. 2. quæstione 51. articulo primo 2. & 3. prudentiæ annumerat tres alias virtutes intellectiuas tanquam comites, nempe Eubuliam, synesim, & gnomin.

Secūda sententia asserit alias virtutes intellectiuas esse prudētia annexas.

Ego vero existimo, prudentiam esse vnicum habitum secundum speciem, & in genere habitus, & in genere virtutis intellectualis, neque hanc virtutem ex pluribus habitibus ordinatis constare: ita docet Sanctus Thomas secunda secundæ quæstione 47. articulo 5. cum inquit, prudentiam esse specialem virtutem. Tum etiam quia cum articulo 11. distinguat specie prudentiam circa bonum commune, & circa bonum proprium, ac proinde quæstione 50. articulo 1. 2. 3. & quarto, distinguat prudentiam regnatiuam, quam dicit esse speciem prudentiæ, œconomicam, politicam, & militarem, ipsam prudentiam circa bonum proprium nunquam distinguit in plures alias,
10 cum tamen singulas virtutes morales diuidat in plures vsque ad infimam speciem: atque id expresse docuit Aristoteles 6. Ethicorum capite 13. vbi prope finem capitis inquit, *Etenim cum prudentia, quæ est vna, simul inerunt omnes*, scilicet virtutes. Eandem sententiam sequitur Caietanus in hac prima secundæ quæstione 60. articulo 1. circa solutionem primi, vbi eam expresse tradit Sanctus Doctor, consentiunt etiam Durandus in 3. distinctione 36. quæstione 3. numero 5. & Buridanus in 6. Ethicorum quæstione 13. Ratio vero, ob quam inquit Sanctus Thomas esse vnam prudentiam est, quia obiectum prudentiæ est verum, eadem autem est ratio veri in quauis materia virtutis moralis, quam iudicat prudentia; & ita eadem virtus prudentiæ ad iudicandum de hac virtute constitui debet. Cum autem ratio boni, quæ est in obiectis virtutum moralium, non sit eadem, non constituitur eadem virtus moralis circa omnia obiecta.
11 Porro autem eandem esse veritatem secundum speciem, patet: quia cum veritas consistat in conuenientia conceptus cum re, quam enuntiant, & non sit diuersa specie conuenientia intellectus cum re quam enuntiat, quantumuis sint diuersæ res, de quibus iudicat, & enuntiat, non erit diuersa veritas. Cæterum si hæc ratio aliquid probaret, conuinceret etiam non posse esse plures scientias speculatiuas rerum, quia est eadem veritas circa omnes; aut si non est eadem veritas speculatiua, cur erit eadem veritas practica tot diuersarum rerum? Adde quod scientiæ non sumunt speciem ex veritate, quæ est conuenientia intellectus cum re, sed ex rebus ipsis quas considerat, & ex modo tractandi, & considerandi illas: veritas enim non est obiectum intellectus, & scientiæ, sed res ipsa, quam consideramus: veritas autem est passio intellectionis: qua vero ratione verum dicatur obiectum intellectus, & bonum voluntatis, diximus prima parte disput. 77. cap. 5.

S.Thom.

Arist. Caiet.

Durandus Buridanus

Durandus vero hac ratione probat esse vnam specie prudentiam circa omnia agibilia, quæ sunt obiecta virtutum moralium, quia prudentia constituitur vnum obiectum sub vna ratione formali, nempe bonum humanum, quatenus humanum est, quod est eiusdem rationis in omnibus circa quamcunque materiam timoris, iræ, & concupiscentiæ. Tum etiam quia quemadmodum est vna scientia medicinæ corporalis, quæ versatur circa sanitatem corporalem contra varias ægritudines, ita etiam esse debet vna prudentia circa sanitatem spiritualem contra varia vitia, & per varias virtutes. Verum hæ rationes parum quoque probant: primum, quia non satis ostendit Durandus, quo pacto sit vna ratio obiecti prudentiæ, cum versetur circa varias materias singularum virtutum, quæ inter se diuersæ sunt secundum speciem in genere moris. Deinde medicina corporalis agit de tuenda, & acquirenda vna solum sanitate, & ita licet agat etiam de remouendis varijs contrarijs morbis potest esse vna, quia omnia hæc ad vnam valetudinem referuntur, quæ consistit in vna humorum proportione: at vero prudentia moralis non agit de tuenda, aut acquirenda vna valetudine spirituali, sed pluribus, & varijs secundum speciem, nempe de acquirendis, & tuendis varijs virtutibus moralibus, cur ergo vnica solum secundum speciem esse debet?

Ratio Durandi.

Nō placet.

12 Ratio igitur Caietani in hac prima secundæ quæstione 60. articulo illo primo circa solutionem primi mihi, maxime probatur, qui ideo censet esse vnam prudentiam secundum speciem, etiamsi circa obiecta diuersarum virtutum moralium versetur, quia est vnus modus iudicandi de agibilibus secundum quod expedit homini ad finem apprehensum, nempe in assignanda materia, & medijs ad talem finem: modus autem iudicandi est per consultationem inueniendo mediocritatem in materia, & conuenientiam mediorum ad finem & quamuis sint varij fines apprehensi, in quos prius fertur appetitus per voluntatem, aut propositum, non satis est, vt dicamus, esse diuersas prudentias: nam hi varij fines in apprehensione, & proposito sunt veluti varia principia, ex quibus prudentia inchoat suam consultationem, vt tandem ad iudicium perueniat; modus autem consultandi idem omnino est, quo diximus supra disputatione 45. & 46.
13 Porro autem ante omnem consultationem, & iudicium prudentiæ esse voluntatem finis apprehensi sine materia & ab ea abstracti, notauimus disputatione præcedente capite 3. & disputatione 41. capite 1. tum etiam deseruire talem voluntatem, & appetitum per modum principij ad consultandum & iudicandum constat ex ijs, quæ diximus locis allegatis, & q. 14 ar. 6. Est igitur vna prudentia circa assignandam mediocritatem, & media ad finem diuersarum virtutum, quia est idem modus consultandi, & iudicandi, sunt tamen plures morales virtutes, vt c. seq. videbimus quia sunt variæ, & diuersæ difficultates circa varia, & diuersa bona: habitus autem ponuntur ad superandas difficultates. Cum autem dicimus esse vnam prudentiam circa varias materias virtutum, eodem modo de vnico hoc habitu philosophandum est, sicut diximus disp. 80. c. 2. de habitu scientiæ circa uarias conclusiones, nempe ut sit unus habitus, recipiat tamen augmentum, quod,
14 uocant secundum extensionem: & ita fieri potest, ut aliquis habeat habitum prudentiæ circa unam materiam uirtutis, & nondum habeat circa aliam, quia nōdum extendit eundem habitum per actus circa illam materiam, ut dicemus infra disp. 88.

Vera ratio sententiæ tradita. caiet.

Quod diximus de prudentia, nempe esse unum habitum, & unam uirtutem intellectiuam secundum speciem infimam, intelligendum est de prudentia, quę est circa proprium bonum: nam præter hanc ponuntur a Sancto Thoma secunda secundæ quæstione 50. articulo 1. 2. 3. & 4. diuersæ, quædam prudentię, nempe regnatiua, politica, œconomica, & militaris propter diuersum modum consultandi, & iudicandi de agibilibus circa se, & circa alios, de quibus ibi dicemus. Postremo Eubuliam, synesim, & gnomin non esse

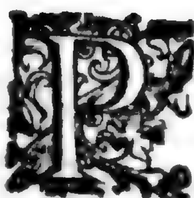
Doctrina hæc intelligenda est de prudentia circa propriū bonū.

esse diuersos habitus, sed esse actus eiusdem prudentiæ probauimus ex manifestis locis Aristotelis supra disputatione 49. capite 5. vbi ostendimus ad prudentiam pertinere tanquam proprios actus, consultare, & iudicare. An vero ad ipsam pertineat actus imperij circa operationes ipsiusmet operantis, ibidem tractauimus.

Quotuplex sit virtus moralis generatim.

CAPVT III.

14 *Plures esse virtutes morales ostenditur.*



PLures esse virtutes morales, & non vnam tantum, nemo hactenus negauit, & ratio id manifeste comprobat. Nam quamuis bonum honestū quod genere vnum est, sit obiectū vnius potentiæ voluntatis secundum speciem, neque singula bona honesta constituant singulas potentias voluntatis, tamen singula honesta bona singulos habitus morales virtutis exposcunt. Ratio vero discriminis est, quia vna potentia voluntatis secundum rem versatur circa totam latitudinem honesti boni, immo etiam circa aliquid amplius, ac proinde honestum bonum secundum totam suam latitudinem comprehenditur, sub obiecto adæquato voluntatis. Vt autem ostendimus 1. parte disputatione 9. capite 3. quoties aliqua potentia vna, aut habitus vnus secundum rem complectitur rationem genericam alicuius obiecti adæquate, singula obiecta etiam specie diuersa sub illo genere obiecti non constituunt singulas potentias, aut habitus secundum speciem diuersos: at vero ad singula bona honesta, cum ad illa peculiarem habeat homo difficultatem, singulos acquirit habitus reipsa distinctos, ac proinde singuli habent pro obiecto adæquato singula bona honesta.

Nunc vero instituti nostri ratio non postulat, vt sigillatim de singulis speciebus virtutum moralium dicceramus, hoc .n. præstat Sanctus Thomas 2.2. & nos ibidem, Deo duce, suo tempore idem efficiemus, sed vniuersim distinguere oportet duo genera virtutum moralium, quę distinguit Sanctus Doctor in hac prima secundæ quæstione 60. articulo 2. quorum alterum est circa operationes, alterum autem circa passiones. Eas virtus inquit Sanctus Thomas versari circa operationes, in quibus bonum, & malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum, & circa tale bonum est virtutis aliqua dirigens ad operationes secundum se ipsas, qualem inquit esse iustitiam, & reliquas, quæ sunt ad alterum, nempe partes subiectiuas, & potestatiuas iustitiæ, inter quas numeratur religio ad Deum, pietas ad ad parentes, dulia ad dominos, & aliæ, de quibus late disputat S. Tho. 2. 2. a q. 80. vsque ad 122. has vero virtutes inquit versari circa passiones, in quibus bonum, & malum attenditur solum secundū commensurationem ad ipsum operantem, ideoque bonum, & malum in his considerari debet penes hoc, quod homo bene, vel male afficitur, & virtus principaliter versatur circa interiores affectiones hominis, quæ sunt passiones.

Difficultas Circa quam doctrinam est difficultas, primo quidē aspectu non leuis, & hactenus non satis explicata: hæc enim differentia sine fundamento videtur assignata a Sancto Thoma: nam omnis virtus moralis circa actiones secundum seipsas, & circa moderandos affectus passionum versatur: etenim fortitudo, & temperantia, quas inquit Sanctus Thomas circa affectus passionum versari, etiam circa operationes, & actus bonos, nempe circa amorem ipsius honestatis versantur. Contra vero iustitia, & partes illius subiectiuæ, & potestatiuæ non solum circa actus, & opera sunt, sed etiam ipsos affectus contrarios passionum moderantur, siquidem passio iræ mouere solet ad in iustitiam, quam moderatur iustitia, & nimius pecuniæ amor excitat animum ad rapinam, & iniustam retentionem, quam moderari 16
etiam debet iustitia: ergo prædictum discrimen sine fundamento videtur assignatum. Adde, quod licet Aristoteles 5. Ethicorum capite 1. statim in principio dicat hæc verba. *De iustitia iam, & iniustitia consideremus oportet circa quales actus versentur*, quibus verbis denotare videtur virtutem iustitiæ versari circa operationes secundum se, tamen secundo Ethicorum capite 3. de omni virtute morali ita scribit. *Moralis namque virtus circa voluptates, doloresque versatur*: & paucis interiectis, *Præterea si virtutes sunt circa actiones atque affectus omnem vero affectum, & actionem omnem voluptas sequitur aut dolor virtus ob id ipsum etiam circa voluptates doloresque versatur*. Porro autem Aristotelem loqui de voluptatibus, & de doloribus, quibus homines retrahuntur a bono, & ad malum etiam prouocari solent, patet: *Arist.*
nam in eodem capite paulo ante verba citata inquit. *Ob voluptatem enim res improbas agimus, ob dolorem vero res post habemus honestas, qua propter homines ab ipsa statim adolescentia, vt inquit Plato, ita institutos esse oportet, vt iis gaudeant, doleantque, quibus dolere, gaudereque oportet.* Docet præterea paulo post ob voluptates, doloresque prauos generari in nobis habitus: vt ostendat in his affectibus moderandis virtutem omnem moralem versari. Et quamuis Aristoteles in eo capite non afferat exemplum iustitiæ, sed solum fortitudinis, & temperātiæ, tamen id de omnibus virtutibus moralibus indiscriminatim pronuntiasse videtur. Porro autem Aristotelem non loqui de affectibus voluptatis, & doloris, quæ sunt effectus ipsius virtutis, circa quas concedit Sanctus Thomas articulo illo secundo versari omnem virtutem, sed de affectibus voluptatis, & doloris, qui mouent animum ad operandum, & circa quorum moderationem versari debet virtus manifeste constat ex verbis recitatis.

Buridano tertio Ethicorum quæstione 1. difficilis visa est doctrina Sancti Thomæ, ideoque asserit omnem 17 *Solutio Buridani.*
virtutem moralem versari circa affectum passionis moderandum, & circa bonam operationem faciendam, tametsi ipse duplicem habitum ponat in singulis virtutibus, etiam in virtute iustitiæ, alterum in voluntate, alterum in appetitu, de quo dicemus disputatione 87. Thomistæ vero non parum premuntur hac difficultate ab ea tamen non se expediunt, neque mentem Sancti Thomæ sincere interpretantur. Respondent autem nō nulli, iustitiam quidem primarie versari circa operationes non circa passiones: per operationes autem intelligunt eas, quę sunt ad alterum: quod si aliquando passio occurrat, quæ iustitiæ aliquantulum aduersaretur, vt nimius affectus pecuniæ; eam (inquiunt) non vincit iustitia, sed alia virtus moralis, nempe liberalitas: iram autem temperat mansuetudo, at vero aliæ virtutes morales primarie versantur circa moderandas passiones, non autem versantur circa operationes, quia per operationem intelligit Sanctus Thomas eam, quæ est ad *Nō placet.*
alterum. Verum hæc solutio mihi non probatur, neque menti Sancti Thomæ consentanea est. Primum quidē, quia si nimium amorem pecuniæ moderaretur liberalitas, idem omnino sequeretur, incommodum, nam liberalitas est pars potestatiua iustitiæ, quia est ad alterum 18 *S.Thom.*
& ita non debet versari circa passiones, sed circa operationes, vt de omnibus partibus iustitiæ docet Sanctus Thomas in illo articulo secundo. Deinde quia nimium amorem pecuniæ, ne committatur iniustitia, nō moderatur liberalitas, sed iustitia, siquidem sine affectu liberalitatis potest aliquis seruare iustitiam, & adhunc finem nimium amorem pecuniæ moderari. Postremo, quia cum nulla sit virtus, quæ non habeat opus bonum, & hoc per se respiciat, qua ratione elicere potuit Sanctus Doctor alias virtutes versari circa operationes, alias autem circa passiones, cum omnes ver-

versentur circa actiones, & operationes? Et quamuis Sanctus Thomas quæstione illa 60. articulo 2 dicat alias virtutes morales præter iustitiam, & partes ejus principaliter versari circa passiones, ex quo videtur innuere etiam versari circa operationes; ob id tamen nunquam concedit iustitiam versari circa passiones, sed inquit versari proprie circa operationes, sicut circa propriam materiam.

Aliter solutio Thomistarum. Alij vero Thomistæ respondent iustitiam, & partes illius etiam potestatiuas, hoc habere commune cum reliquis virtutibus moralibus, vt versentur circa actiones bonas: illud tamen peculiare habeant, vt rectitudo obiecti iustitiæ consistat in commensuratione, seu respectu ad alterum, reliquæ vero virtutes habeant pro obiecto rectitudinem circa passiones in sola habitudine, & respectu ad ipsum operantem. Cæterum hoc responsum multo magis friuolum est, quis enim dubitet, iustitiæ operationem secundum specificam rationem esse ad alterum, aliarum autem virtutem solum esse ad ipsum operantem? Quocirca, vt hoc ostenderet nobis Sanctus Thomas, non opus erat peculiarē instituere articulum, immo friuolum esset, & inane hoc admonere, cum id omnibus facile constet ex ratio-
19 ne propria ipsarum virtutum. Adde, quod quamuis iustitia sit ad alterum, & respiciat bonum ad alterum secundum rationem specificam illius, hoc non obstat, quo minus secundum eandem peculiarem, & specificam rationem respiciat aliquam passionem, quam moderetur.

Caietani solutio. Omissis demum alijs solutionibus, quas adhibent alij Thomistæ, quæ nullo modo satisfaciunt propositæ difficultati, quid sentiat Caietanus videamus: inquit ergo in commentario prædicti articuli secundi, omnes virtutes morales esse circa operationes, & passiones; hoc tamen differre iustitiam, & partes eius a reliquis, quod iustitia ita respicit actionem commensuratam erga alterum, vt ex peculiari, & specifica ratione sua non requirat hoc, aut illo animo, & affectu illam efficere: quia ad rationem iustitiæ peculiaris parum refert hoc, aut illo animo restituere, dummodo æquale alteri reddatur, & secundum rationem communem virtutis ex recto affectu, & modo id fiat. Nam iuxta doctrinam Aristotelis 2. Ethicorum capite 4. necesse *Arist.* est, vt fiat opus propter ipsam rectitudinem, & fiat ex scientia, & electione, ac firmo, & stabili animo: & ita iustitia non versatur circa moderationem affectus secundum propriam rationem iustitiæ, sed secundum communem, quam habet cum alijs virtutibus: at vero reliquæ virtutes ita respiciunt actionem suam bene compositam, & moderatam, vt non solum secundum rationem communem, sed etiam secundum peculiarem, plurimum referat, quo affectu, quo animo, & quo pacto operentur, & ideo tam secundum
20 communem rationem, quam secundum propriam versentur circa affectuum, & passionum moderationem.

Reijcitur. Verum hæc subtilitas Caiet. vtpote sine firmo fundamento excogitata non minus facile euerti potest. Primum quoniam sicut quælibet virtus secundum rationem communem virtutis exposcit tria illa enumerata ex 2. Ethic. c. 4. inter quæ est principium illud, vt opus fiat propter ipsum, in quo consideratur affectus, & modus illius, ita etiam quælibet virtus etiam ipsa iustitia facit opus suum peculiare ex peculiari affectu circa ipsum, & propter ipsum, neque aliæ virtutes potius, quā iustitia hoc postulant, & habent sibi peculiare. Deinde, cum dicit Sanctus Thomas, quasdam virtutes versari circa passiones, & affectus hoc non dicit, quia virtus ferri debeat affectu bono in obiectum honestum propter ipsum, hoc enim, commune est omnibus, tam secundum communem quam secundum peculiarem rationem, sed quia quædam sunt virtutes, quæ præter bonum affectum, quo debent diligere opus suum honestum, moderari debent oppositum affectum passionis, qui aliqua ratione obsistere posset bono operi: hoc autem non solum conuenit virtutibus fortitudinis, & temperantiæ, & partibus earum, sed etiam iustitiæ, & partibus eius secundum peculiarem ipsarum rationē, siquidem tam iustitiæ quam alijs partibus ipsius secundum specialem ipsarum rationem obstare potest aliqua passio, ne opus suum peculiare efficiant: nam liberalitati, & iustitiæ obstat affectus immoderatus auaritiæ, & sic de alijs.

Mihi vero facilis videtur mens Sancti Thomę, &
eius sententia tanto Doctore digna, si conferantur ea, 21
Vera solutio difficultatis propositæ ex doctrina S. Thom. quæ ipse tradidit in hac prima secundæ quæstione 56. articulo 6. in corpore, ad primum, & ad 3. cum ijs quæ docet in quæstione 60. articulo 2. inquit enim in eo articulo 6. ex virtutibus moralibus solum esse in voluntate virtutes, quę sunt ad alterum, nempe iustitiam, & partes eius, eo quod ad bonum erga alterum perficiendum non sufficiat nuda potentia voluntatis; intelligit, vt prompte, & facile illud prosequatur, at vero ad perficiendum omne honestum, quod non est ad alterum, sed ad ipsummet operantem, sufficere nudam potentiam, & ita ad tale honestum non esse constituendum habitum in voluntate, sed solum in appetitu propter difficultatem, quam homo habet ex contraria passione. Huiusmodi autem bonum honestum dicit esse fortitudinis, & temperantię, & ideo habitus fortitudinis, & temperantię, & earum virtutum, quę sub ipsis continentur, solum constituit in appetitu sentiente ad superandas passiones, & affectus contrarios: cum bono autem iustitię, quod est ad alterum, numerat etiam bonum supernaturale, vt ita etiam constituat habitus supernaturalium virtutum, & infusarum in voluntate: sentit igitur Sanctus Doctor in illo articulo 6. voluntatem ex se summa promptitudine ferri in bonum honestum, quod non est ad alterum, totamque difficultatem ad quam superandam necessarius est habitus, esse ex parte passionum, & affectionum appetitus sentientis, & ideo merito dixit postea in illo articulo 2. has virtutes versari circa passiones, non circa operationes secundum se, ac si diceret, nisi essent passiones contrarię, quę vincendę essent per habitum, propter solas operationes honestas secundum se nullus habitus virtutis necessarius esset: huiusmodi autem sunt virtutes fortitudinis, & temperantię, & quę sub illis continentur: & ita licet hę virtutes habeant suas operationes, & ad operationes ordinentur, sicut & alię, tamen non sunt
necessarię propter operationes secundum se, sed pro- 22
pter difficultatem passionum contrariarū. Et hoc est, quod dixit articulo illo secundo, quasdam virtutes versari circa passiones, nempe eas, quarum bonum non est ad alterum. Contra vero in articulo illo sexto putat Sanctus Doctor virtutes iustitię, & alias sub ea contentas esse necessarias in voluntate, non ratione difficultatis passionum contrariarum, quamuis, & hoc etiam sufficeret, sed ratione ipsarum operationum: quia semota omni passione contraria voluntas ex se non est omnino prompta ad tale bonum, quod est ad alterum quale est bonum iustitię: & ideo consequenter docuit in illo articulo sexto quasdam virtutes nempe iustitiam, & alia sub ea contentas esse circa operationes ipsas secundum se, quia huiusmodi virtutes necessarię sunt propter ipsas operationes, etiamsi ex nulla passione difficultas oriatur in talibus operationibus: nihilominus etiam ordinantur ad superandas passiones oppositas. Et quamuis S. Thom. non constituere videatur virtutes temperantiæ, & fortitudinis in voluntate, sed in appetitu, in quo est difficultas; tamen etiamsi ponamus has virtutes in voluntate, eodem modo philosophari possumus, quo ipse philosophatur in articulo illo secundo de distinctione virtutum moralium circa operationes, & circa passiones. Nam temperantia, & fortitudo in voluntate ponendæ sunt propter difficultatem, quam patitur voluntas non secundum se, sed ex cōsortio, quod habet cum appetitu pro hoc statu circa bonum honestum temperantię, & fortitudinis, circa quod ipsa secundum se nullam pateretur.

Ex

23 Ex dictis sequitur, omnes virtutes morales per se versari circa actiones, & passiones, & in hoc sensu loquitur Aristoteles locis initio allegatis: neque enim ipse differentiam assignauit inter has virtutes, quam postea S. Doctor agnouit: neque etiam hoc vnquam ipse negauit, sed solum ostendere voluit, necessitatem omnium virtutum moralium non prouenire ex eodem capite: nam quædam illarũ necessariæ sunt propter operationes ipsas secundum se, etiam si nulla passio resistat; quædam autem solum sunt necessariæ propter vincendas passiones contrarias, easque moderandas, quæ nisi passiones essent, necessariæ non forent. Deinde sequitur, in Angelis, in quibus nulla est passio, non esse habitus virtutum, nisi circa bonum honestum, quod est ad alterum: nam sicut voluntas nostra secundum se non est omnino prompta, & facilis ad tale bonum, quòd est ad alterum, ita etiam neque voluntas Angeli: difficultas enim circa hoc bonum non prouenit ex passione contraria, sed ex natura ipsa voluntatis, & talis boni.

Omnes virtutes morales per se versari circa actiones & passiones.

An præter virtutes acquisitas sint etiam aliæ a solo Deo infusæ.

DISPVT. LXXXVI.

Præter virtutes Theologicas, & virtutes acquisitas nullas esse virtutes morales infusas autumat Henricus, & alij. cap. 1.
Probabiliorem opinionem, nempe esse virtutes morales suapte natura infusas, non esse ab Ecclesia definitam, aut approbatam, nec ex definitione virtutis colligi. cap. 2.
Prædictam sententiam non rectè colligi ex Scriptura, & Patribus. cap. 3.
Reijciuntur aliorum rationes quibus probatur necessitas virtutum moralium infusarum. cap. 4.
Notationes pro elucidatione probabilioris sententiæ cap. 5.
Optima ratione explicatur necessitas earundem virtutum. cap. 6.
Fundamentum oppositæ sententiæ cum suis confirmationibus conuellitur. cap. 7.
Virtutes omnes suam habere mediocritatem. cap. 8.

Præter virtutes Theologicas, & virtutes acquisitas, nullas esse virtutes morales infusas autumat Henricus, & alij.

CAPVT I.

1 *De virtutibus Theologicis obseruandũ.*



Constans Scholasticorum opinio est, præter virtutes morales acquisitas, esse quasdam alias a solo Deo infusas, quas Theologicas vocamus, nimirum fidem, spem, & caritatem, quæ ideo Theologicæ dicuntur, quia circa Deum proxime versantur: hæc autem opinio tanquam probabilior approbata est a Clemente 5. in Concilio Viennensi, & refertur in Clementina vnica de summa Trinitate, & fide Catholica: nihil tamen in hac re de fide definitum est, vt diximus disput. 79. cap. 1. Innocentius vero 3. in capit. *Maiores* de baptismo, & eius effectu, cum fecerit mentionem controuersię de infusione habituum in baptismo, nihil ipse definiuit: an vero saltem definitum sit ab Ecclesia tanquam certum fidei dogma aliquem habitũ infusum inesse iustificatis, dicemus infra disputat. 203. Quocirca quoties illarum trium virtutum fidei, spei, & charitatis Scriptura & Patres mentionem fecerunt, dicuntq; eas a Deo generari, & infundi, non est necesse intelligere id de habitibus, sed satis nobis est de actibus ipsis interpretari: nam & operationes ipsæ, quas habemus ex gratia Dei, dicuntur a Deo nobis infundi, vt disput. illa 205. capite 9. probabimus vbi etiam ostendemus, qua ratione infundi dicantur: idque non solum de actionibus habituum, quos Scholasticis infusos vocant, sed etiam de actionibus habituum acquisitorum intelligi, cap. 3. huius disputationis dicemus, & supra disput. 84. capite 3. notauimus. Difficultas quoq; hic esse posset, vtrum præter virtutem spei, quæ respicit Deum, vt raduum, quatenus homo ipsum sperat videre, sit alia virtus infusa Theologica, quæ Deum respiciat aut per simplex desiderium, aut etiam per delectationem de ipso, an potius vterque actus ad eandem virtutem spei pertineat: verum de hac re commodius disputabitur 2.2. in materia de spe, & 3. p. q. 7. ar. 4. aliquid dicemus.

2 Hac præmissa doctrina de virtutibus infusis Theologicis apud Scholasticos indubitata, & citra controuersiam, non leuis apud eosdem quæstio est, an præter virtutes morales acquisitas sint aliæ morales suapte natura infusæ, & qua ratione ab acquisitis differant. Dicuntur autem virtutes suapte natura, aut per se infusæ habitus quidam virtutum, qui ab alia causa produci non possunt, quam a solo Deo: acquisitæ vero virtutes dicuntur habitus, quorum propria causa est consuetudo, & exercitatio, licet huiusmodi habitus a solo Deo infundi possint, & ideo dicantur per accidens infusi, vt notauimus disput. 79. c. 1.

Status quæstionis.

In præsente igitur controuersia nonnulli Scholastici putarunt, præter virtutes infusas Theologicas, & morales acquisitas non esse aliquas morales per se, & natura sua infusas a solo Deo. Ita docuerunt Henricus quodlib. 6. quæst. 12. Scotus in 3. d. 36. q. 1. §. *Contra hoc est Aug.* & Durand. in 3. dist. 33. q. 6. quibus etiam consentit Ocam: nam quamuis in 3. q. 12. ad 5. dubitationem concedat virtutes morales infusas propter rationem S. Tho. tamen in 4. q. 3. ad 3. & 4. dubitationem inquit nulla efficaci ratione conuinci posse, esse has virtutes morales per se, & suapte natura infusas, quem in hac parte sequitur Gabr. in 4. dist. 4. quæst. 1. art. 2. conclus. 7. & 8. & art. 3. dub. 2. cuius sententiæ hoc vnicum fundamentum est: quia, vt inquit Ocam, nulla ratione, aut necessitas subesse potest, vt asseramus esse virtutes morales per se infusas, cum satis sit concedere acquisitas: ergo frustra illas concedemus.

Prima opinio asserit nõ esse aliquas virtutes morales per se infusas. Henricus. Scotus. Durand. Ocam.

Ratio potissima.

3 Porro autem nullam subesse necessitatem, aut rationem, vt has virtute asseramus, his rationibus probat Ocam. Primo quia satis videtur concedere in baptismo eas virtutes infundi, quæ sunt ad salutem necessariæ, huiusmodi autem sunt fides, spes, & caritas: ergo aliæ non sunt constituendæ. Secundo quia hæ virtutes morales infusæ vel sunt perfectiores acquisitis, vel æque perfectæ; nam minus perfectæ esse nequeunt, vt constat: si autem essent perfectiores acquisitis, vel æque perfectæ cum eis, & paruulo infunderentur in baptismo cum Theologicis, & cum gratia, sicut Doctores affirmant, qui has virtutes morales infusas concedunt; sequeretur, puerum post baptismum, aut perfectius per has virtutes inclinari ad opera virtutum, aut saltem æque perfecte, atque inclinaretur per acquisitas, ac proinde experiretur in se, aut maiorem promptitudinem ad virtutem, aut saltem æqualem cum ea, quam haberet per virtutes acquisitas; hoc autem nullus in se experitur aut puer, aut adultus post baptismum; sed ita se sentit difficilem ad virtutem sicut antea: contra vero assuetudine operum, qua comparantur virtutes acquisitæ sentit se promptum, & facilem: ergo eiusmodi virtutes infusæ con-

Nullã subesse necessitatem ponendi virtutes has probatur primo. Secundo.

Tertia. concedendæ non sunt. Tertio, quia saltem adultis, qui assuetudine, & exercitatione compararunt sibi aliquas virtutes, morales, aut omnes, non debemus concedere alias virtutes morales infundi: nam vel eiusmodi virtutes infusæ essent eiusdem speciei, vel diuersæ cum acquisitis: si essent eiusdem speciei, infundi non possent, quia duæ virtutes eiusdem speciei, & solo numero differentes in eodem subiecto esse non possunt, aut saltē frustra essent. Si autem essent diuersæ speciei, æquiuoce
4 virtutes dicerentur ipse, & acquisitæ. Quarto sic probat, & hæc ratio continet totam huius rei difficultatem: quoniam vel huiusmodi virtutes morales per se *Quarta.* infusæ concedendæ sunt hominibus ad substantiam operationis, vel ad illius facilitatem, & promptitudinem; non quidem ad substantiam, quia ad hanc sufficit ipsa naturalis potentia nuda, siquidem antequam habeat vllum virtutis habitum, potest homo efficere aliqua bona opera moralia: neque concedendę sunt eiusmodi virtutes ad facilitatem, & promptitudinem; hāc enim solum præstant virtutes assuetudine, & exercitatione acquisitæ, vt proxime dicebamus: ergo tales virtutes morales infusæ omnino superuacaneæ sunt.

Probabiliorem opinionem, nempe esse virtutes morales suapte natura infusas, non esse ab Ecclesia definitam, aut approbatam, nec ex definitione virtutis colligi.

CAPVT II.

Secunda opinio verior admittit virtutes morales per se infusas.



Agis communis apud Doctores Scholasticos opinio est, non solum concedendas esse virtutes infusas Theologicas, sed etiam morales, suapte natura, & per se infusas, quæ differant a moralibus suapte natura acquisitis: quam sententiam plerique ex antiquioribus, & recentioribus Scholasticis tradiderunt S. Thomas in hac 1.2. q. 63. art. 3. & 4. Caietanus, Conradus, & alij Thomistæ in eosdem articulos, Bonauentura in 3. d. 33. art. 2. quæstione 5. Ricardus ar. art. 1. q. 2. Paludanus quæstione 1. ar. 2. in tertia opinione. Antoninus 4. parte Theologiæ titulo primo cap. 1. §. 3. & Andreas de Vega libro 7. super Concilium cap. 24. citari etiam solet pro hac sententia Gabriel in 2. d. 33. quæst. 1. art. 3. dub. 2. & Marsilius in 4. quæst. 10. art. 1. in 2. parte notatione quadam post quintam conclusionem pro solutione argumentorum: verum licet Gabriel sicut Ocamus, prius concesserit has virtutes morales infusas; consentiens & ipse in hoc sententiæ Sancti Thomæ; tamen in 4. d. illa 4. cum Ocamo etiam in 4. sentit, nulla ratione recte probari posse, huiusmodi virtutes morales per se infusas concedendas esse. Marsilius vero non putat esse virtutes morales infusas alterius naturæ ab acquisitis, sed existimat infundi in iustificatione easdem, quas assuetudine acquirere possemus.

S. Tho. Caiet. Conr. Bonau. Ricar. Palud. Antonin. Andre. de Vega. Gab. Ocamus. 5

Cæterum licet hanc opinionem existimem probabiliorem, eique cum allegatis Doctoribus subscribam, nonnullorum tamen Thomistarum seueritas, ne dicam audacia, mihi nulla ratione probatur, qui ita huic opinioni consentiunt, vt leuibus, & infirmis nixi fundamētis oppositæ sententiæ notam temeritatis inurere non *Fundamētū primū. Clemens. Con. Vien.* vereantur. Sunt autem tria præcipua fundamenta horum Theologorum. Primum est definitio Clementis in Concilio Viennensi, quæ refertur in Clementina vnica de summa Trinitate, & fide Catholica, vbi quāuis nihil decernat Pontifex tanquam dogma fidei, approbat tamen vt magis probabilem opinionem, in baptismo infundi gratiam, & virtutes. Ex quo colligunt, temeritate non vacare eum, qui asserit, & tanquam probabilius defendit, non dari virtutes morales per se infusas in baptismo, & iustificatione. Quodsi aliquis *Solutio.* respondeat, ibi solum a Pontifice approbari opinionē, quæ dicit, per baptismum infundi etiam paruulis cum gratia virtutes Theologicas, nempe fidem, spem, & caritatem, & ita prędictam opinionem de virtutibus infusis moralibus non approbari, obijciunt rursus prædicti Thomistæ, Clementem solum approbasse opinionem de illis virtutibus infusis, de quibus inter Theologos fuerat controuersia, an in baptismo infunderentur
6 nunquam autem fuit vlla controuersia inter Theologos, an in baptismo infunderentur virtutes Theologicæ: ergo solum de moralibus prædicta opinio fuit definita.

Innocen. 3. Falluntur tamen manifeste prædicti Thomistæ: nā de virtutibus Theologicis fuisse controuersiam illam inter Theologos, an in baptismo infunderentur, aperte constat ex Innocentio 3. in capite *Maioris*, de baptismo, & eius effectu, ait enim §. *Illud vero* in hūc modū. [Illud vero quod opponentes inducunt fidem, aut caritatem, aliasque virtutes paruulis, vt pote non consentientibus non infundi, a plerisque non conceditur absolute, cum propter hoc inter Doctores Theologos quæstio referatur, aliis asserentibus, per virtutem baptismi paruulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri; nonnullis dicentibus dimmitti peccatum & virtutes infundi habentibus illas quoad habitum, non quoad vsum, donec perueniant ad ætatem adultam:] erat ergo tempore Innocentij controuersia, an in baptismo infunderentur fides, & caritas, quæ sunt Theologicæ virtutes: quinimo controuersia tunc erat, an infunderetur gratia: de infusione autem virtutum nihil ibi definit Pontifex, vt legenti constare potest. Cum igitur postea Clemens in prædicto Concilio, tam quam probabiliorem opinionem approbauit in baptismo infundi gratiam, & virtutes, de Theologicis virtutibus intellexit: verba Clementis sunt: [Verū quia quan *Clemens.* tum ad effectum baptismi reperiuntur Doctores quidam Theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ipsis dicentibus, per virtutem baptismi paruulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri; alijs contra asserentibus, quod culpa eisdem in baptismo remittitur, & virtutes ac informans grātia infunduntur quoad habitum, & si nō pro illo tempore quoad vsum: nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quæ dicit tam paruulis, quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam, & virtutes, tanquam probabiliorem, & dictis Sanctorum, ac Doctorum modernorum Theologiæ magis consonam, & concordem sacro approbante Concilio duximus eligendam.] Hæc Clemens: ex 7
quibus apparet controuersiam, quæ tempore Innocentij erat inter Theologos, vsque ad tempora Clementis perseuerasse: illa autem erat de virtutibus Theologicis. Cum enim dicat Clemens, controuersiam suo tempore fuisse etiam de ipsa gratia habituali, an infunderetur in baptismo eodem modo in controuersia esset suo tempore, an infunderentur cum gratia habituali virtutes Theologicæ, quinimo multo magis nunc certum est, infundi gratiam habitualem in baptismo paruulis, quam fidem, & spem, quia vt videbimus disputatione 203. cap. 6. post definitionem Concilij Tridentini secundum fidem Catholicam concedendum est, in baptismo infundi paruulis gratiam inhærentem. An vero præter illam infundantur fides, & spes, & vtrum illa sit habitus caritatis ad diligendum Deum, adhuc definitū non est: ergo non solum vsque ad tempora Clementis, sed etiam vsque ad nostra tempora definitum de fide non est, infundi virtutes Theologicas. Clemens igitur suo tempore, vt probabiliorem opinionem solum approbauit eam, quæ dicebat, in baptismo infundi gratiam, & virtutes Theologicas: ac proinde non constat, per virtutes intellexisse Clementem morales per se infusas. At obijciat aliquis verba illa Inno. 3. *Illud vero quod opponentes inducunt, fidem, aut caritatem,*

aliasque

8 *aliasque virtutes paruulis, vt pote non consentientibus, non infundi:* nam cum dicit, *aliasque virtutes*, intelligere debet aliquas alias cum spe, præter fidem, & caritatem, non autem solam spem: namque si solam spem intelligeret, præter fidem, & caritatem, non diceret, *Aliasque virtutes*: ergo de alijs etiam erat controuersia; ac proinde vt probabilior opinio approbata fuit ea, quæ asserebat, infundi etiam virtutes morales.

Solutio. Respondeo, neque Innocentium, neque Clementem dixisse, controuersiam fuisse inter Theologos de infusione aliarum virtutum præter fidem, & caritatem, sed Innocentius referens sententiam negantem solum dixit, quosdam Theologos in ea fuisse opinione, vt dicerent, fidem, aut caritatem, aut alias virtutes non infundi paruulis in baptismo, quia nullum genus habitus infundi existimabant; non tamen refert, eos, qui oppositum affirmabant, nempe infundi paruulis in baptismo gratiam, & virtutes, dixisse præter caritatem, & fidē infundi alias virtutes, sed tantum refert dixisse infundi virtutes, & gratiam: id quod etiam Clemens eodem prorsus modo commemorat. Hæc autem verba vera esse poterant etiamsi prædicti Doctores assererent, simul cum gratia infundi solum virtutes Theologicas fidei, & spei. Ex Innocentio igitur, & Clemente nihil hactenus certi habemus pro opinione, quæ affirmat, esse virtutes morales infusas: neque prædicta opinio a summis Pontificibus vt probabilior approbata est.

Secundum fundamentum. Secundum fundamentum, quo nixi prædicti Thomistæ priorem sententiam temeritatis insimulant, est definitio virtutis, quam supra retulimus disputatione 84. c. 3. *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte viuitur, qua nullus male vtitur quam Deus in nobis sine nobis operatur*: nam postrema pars definitionis videtur solum virtutibus infusis conuenire.

Eneruatur. Verum leue satis est hoc fundamentum, vt eo nixus quis audeat oppositam sententiam aliquo modo notare.

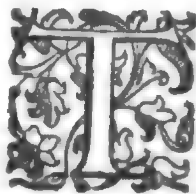
9 Primum quia vt in eo cap. 3. notauimus, illa pars, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, nusquam reperitur apud Augustinum in definitione virtutis. Tum etiam licet secundum phrasim, & modum loquendi illius addi possit, tamen modus ille loquendi apud ipsum non denotat infusionem alicuius habitus, sed de ipsamet operatione, & actione virtutis vere dici potest, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, vt in eo capite 3. fuse explicuimus. Adhæc quamuis prædictus modus loquendi solum denotaret infusionem habitus, ad quam nullo modo homo concurreret, sed a solo Deo fieret, non statim liceret inferre esse virtutes morales per se infusas, quia satis esset concedere virtutes theologicas per se infusas, vt prædicta definitio intellecta de habitus infusione vera esset.

Marsilius. Et ita Marsilius in 3. q. 14. ar. 1. p. 1. notatione 2. inquit, prædictam definitionem cum illa parte vltima tradi solum de virtute Theologica vel infusa, intelligens nimirum idem per Theologicam & per infusam: quia hic auctor, vt vidimus initio huius capitis, non concedit virtutes morales suapte natura infusas, sed omnes putat assuetudine comparari posse, quamuis in iustificatione per accidens infundantur: quod si de moralibus etiam intelligit prædictam definitionem, solum de infusis per accidens, non de infusis per se intelligere debet.



Prædictam sententiam non recte colligi ex Scriptura, & Patribus.

CAPVT III.



10 *Tertiū fundamētum desumptū ex auctoritate Scripturæ & patrum.*

TErtium fundamentum, quo nixi prædicti Thomistæ ausi sunt notare oppositam sententiam, desumptum est ex aliquibus Scripturæ, & Patrū testimonijs. Scripturæ autem testimonia hæc sunt.

Primū scripturę testimonium. Psalm 23. Secundum Psal. 45. Psal. 79. Sapiētia 7 Sapiētię 8 Tertium. Quartum Quintum Sextum.

Primum est in Psalmis, vbi passim Deus dicitur Deus ac Dominus virtutum: eo quod Deus est auctor virtutum, sicut dicitur Deus salutis quia & illius etiam auctor est. Psalm. 23. Psalm. 45. Psal. 79. Secundum testimonium est sapientiæ 7. *Venerunt mihi omnia pariter cum illa, & innumerabilis honestas per manus illius*, nempe Sapientiæ. Tertium est, Sapientiæ 8. *Sobrietatem enim, & prudentiam docet, & iustitiam, & virtutem.* Quartum est eodem capite in fine, vbi dicitur, *Et vt sciui quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det, & hoc ipsum erat sapientia scire cuius esset hoc donum.* Quintum est ad Gal. 3. *Qui ergo tribuit vobis spiritum, & operatur virtutes in vobis* Sextum est ad Colos. 1. *Non cessamus orare pro vobis, vt ambuletis digne Deo per omnia placentes in omni opere bono fructificantes, & crescentes in scientia Dei, in omni virtute confortati secundum potentiam claritatis eius.* Ex quibus locis ita certo colligere sibi videntur prædicti Doctores, habitus virtutum infusarū, eo quod Deus dicatur auctor omnis virtutis, & oratione ab eo eas virtutes obtineamus, vt notam temeritatis contrariæ sententiæ inurant: quin immo aliqui ex illo 4. testimonio colligunt de fide esse, continentiam, seu castitatem esse habitum virtutis infusæ.

Primū patrum testimonium. Ambr. Secundum

Proferunt deinde testimonia Patrum: primum est Ambrosij li. 6. Hexameron c. 7. vbi inquit, illam animā a Deo pingi, quæ habet in se gratiam virtutum. Secundum est Hieronymi in præfatione ad lamentationes Hieremiæ, vbi deplorans animę statum in peccatum prolapsæ inquit, animam ante peccatum radiare non metallo auri, aut argenti, sed virtutibus, eaque omnia per peccatum auferri, & nudari domum domini omnibus ornamentis suis, nempe virtutum: id autem verum 11
non esset de habitibus virtutum acquisitis, quia hi manent post peccatum in homine.

Tertium. Aug.

Tertium testimonium est Augustini tractatu 8. in 1. Epistolam Ioannis parum a principio, vbi postquam multas animæ virtutes enumerauit, inquit, his virtutibus vti Christum tanquam ministris suis.

Quartum Psal. 26.

Quartum testimonium est eiusdem Augustini in Psalmum 118. concione 26. in illa verba, *Feci iudicium & iustitiam*. Vbi docet, nomine iustitiæ non ipsam virtutem, sed opus virtutis denotari. *Quis enim* (inquit) *infundis in homine iustitiam, nisi qui iustificat impium.*

Quintum.

Quintum testimonium est Gregorij homil. 5. in Ezechielem, vbi ait, Spiritum sanctum in cordibus iustorum iuxta quasdam virtutes semper permanere, inter quas numerat fidem, spem, caritatem, humilitatem, castitatem, iustitiam, &c. per alia autem dona, quales sunt gratiæ gratis datæ, & genera linguarum, prophetia, &c. Spiritum sanctum non semper adesse suis fidelibus.

Eneruatur prædictum fundamentum.

Verum enim vero, vt solet esse efficacissimum, & viro Theologo dignissimum argumentandi genus ex Scriptura, & doctrina Patrum petitum, ita etiam indignum iudicari debet absque exacta verborum expensione ad quamlibet rem confirmandam Scripturæ, & Patrum testimonijs abuti. Atque in re præsenti quis, obsecro, non videat prædictam opinionem de habitibus virtutum infusarum in citatis testimonijs neque leuiter insinuari? Nam primo quinto, & sexto Scripturę testimonio, in quibus Deus dicitur auctor, & Deus virtutum, nihil aliud demonstratur, quam

quam virtutes in Dei gratiam tanquam in præcipuum fontem reducendas esse. Hoc autem non solum de ijs, quæ Scholastici infusas vocant, sed etiam de acquisitis intelligendum est, cum omnes huiusmodi virtutes Dei dona sint, vt disputatione 190. patebit. Adde, quod cum Scriptura locis allegatis virtutes Deo refert tanquam auctori, non de habitibus, sed de operibus earũ loquitur: quis hoc negat? His etiam adde quartum testimonium, quod eodem modo explicari debet, si concedamus ibi sermonem esse de continentia, quæ est virtus castitatis, in quem sensum Augustinus vbique vtitur hoc testimonio, vt notauimus infra disputat. 189. capit. 5.

Soluitur secundum, & tertium testimoniũ

Cæterum, vt eo loco etiam dicemus, ibi non loquitur Scriptura de continentia castitatis, sed de continenda, & conseruanda sapientia, de qua antea multa loquutus fuerat Sapiens: dicit ergo, & hoc ipsum esse sapientiam, nosse videlicet, donum etiam Dei esse conseruare ipsam sapientiam, sicut & illam adipisci. Secundum vero, & tertium Scripturæ testimonium multo minus prædictæ sententiæ fauet: ibi enim Sapiens solum ostendit sapientiam esse matrem virtutum sobrietatis, & iustitiæ, &c. quæ si de increata sapientia Dei intelligantur, eodem modo exponenda sunt, sicut præcedentia, vt Deo auctori per gratiam suam referantur omnia bona opera virtutum: si vero de creata sapientia, quam Deus nobis communicauit, intelligantur, solum denotat sapiens per sapientiam generari in nobis omnem virtutis actionem, quia sapientia ipsa allicimur ad bene operandum nihil autem omnino referebat de generatione habituum ibi sermonem instituí, aut quorsum de ea re sapiens ageret in eo loco? & hactenus de Scripturæ testimonijs.

23

Soluitur primũ patrum testimonium.

Testimonia vero Patrum leuiter quoque adducta videntur. Nam Ambrosius in primo illo testimonio, solum significat virtutes animæ Dei dona esse, quibus anima ipsa a Deo ornatur, & quasi depingitur: hoc autem de omni genere virtutum etiã quas vocant Scholastici acquisitas, intelligendum est: nam & his etiam anima ornatur a Deo, & depingitur: neque vero de habitibus multum sollicitus est Amb. immo vero potius de operibus ipsis bonis, quibus homo in dies magis, ac magis apud Deum fit iustus; vt videbimus disputatione 220. capite 5. de his etiam loquitur Hieronymus in secundo testimonio. Dicit autem hæc omnia ornamenta amitti per peccatum, non quia amittantur habitus aliqui virtutum moralium, sed quia amittitur iustitia, & sanctitas, cuius magna pars ex bonis operibus proueniebat, sicque nudatur anima, & domus Dei ornamentis, nempe bonis operibus virtutum. Tertium vero testimonium, quod est Augustinus tractatu illo 8. nõ solum intelligi debet de virtutibus moralibus, quas Scholastici vocant infusas, si tales sunt, sed etiam de omni genere virtutum, etiam acquisitarum. Nam omnibus etiam vtitur Christus tanquã instrumentis suis, & ministris: per illas enim gratia sua mouet nos ad bona opera. Et quis obsecro audeat prædicta verba solum de infusis virtutibus intelligere: cum in omni genere virtutum Christi sanguis, & gratia operetur? Præterea, si prædictum testimonium intelligeretur de habitibus virtutum, sensus illius esset, Christum inspiratione gratiæ suæ excitare in nobis habitus ad operandum, & ita per illos tanquam per ministros operari, siue sint infusi, siue acquisiti.

Diluitur secundum.

Diluitur tertium.

24

Expẽditur loc⁹ ex Augustino adductus.

Verumtamen Augustinus eo loco non de habitibus, sed de bonis affectibus virtutum loquitur: parum enim suo instituto conueniebat de habitibus verba facere: loquitur ergo de affectibus bonis quarumlibet virtutum, quas ipse Christus gratia suæ inspirationis excitat in nobis, & inquit, Christum vti illis bonis affectionibus tanquam ministris in exercitu, vt peragat bona opera in nobis, quæ ipse contendit peragere. Et ita paulo post subiungit: *Per has virtutes inuisibiles mouentur membra visibiliter, pedes ad ambulandum, manus ad operandum. Sed quid? quod inspirata est intus a Spiritu Sancto, &c.* Constat autem inspirationem non referri ad habitus, sed ad actus, nam licet habitus dicantur infundi non tamen dicuntur inspirari, aut saltem secundum phrasim Augustini, Patrum, & conciliorum frequentius inspiratio dicitur de actibus, & affectibus, quam de habitibus, per caritatem autem intelligit Augustinus omnem amorem virtutis, & legis secundum modum loquendi ipsi satis familiarem, de quo dicemus disputatione 192. capite 2. vt ostẽdat omnia exteriora opera fieri in nobis a Christo per affectus bonos virtutum, tanquam per ministros, aut certe si de caritate, quæ est virtus theologica intelligendus esse Augustinus, non probaretur ex illo loco esse habitus moralium virtutum per se infusos a solo Deo, sed solius caritatis.

Soluitur quartum.

Quartum testimonium, quod est eiusdem Augustini, perperam citatur a Thomistis; neque enim dixit Augustinus, *Quis enim infundit in homine iustitiam, nisi qui iustificat impium?* sed, *Quis enim facit in homine iustitiam? &c.* hoc autem dixit, vt ostenderet in illo versu, *Feci iudicium, & iustitiam,* non accipi iustitiam pro affectu iustitiæ, sed pro opere exteriori iustitiæ, quod est iudicium: & ita Paulo inferius ait, *Facis ergo iustitiã, id est opus iustitiæ, qui habes in se iustitiam, id est opus gratiæ,* per opus gratiæ non intelligit habitum, sed affectum iustitiæ, quem inquit esse opus gratiæ, quia ex diuina inspiratione illum recipimus: & quamuis vteretur Augustinus verbo *infundit* pro *facit,* non colligeremus inde, ipsum loqui de habitu iustitiæ infuso: nam infusio secundũ phrasim Ecclesiasticam etiam de actibus, & affectibus dicitur, vt probabimus infra disput. 203. capite 9. contendit ergo Augustinus per iustitiam eo loco non intelligi affectum, sed opus exterius iustitiæ, ne videretur Psaltes sibi arrogare affectum iustitiæ. Quod enim dicat se fecisse opus iustitiæ, supponit illud fecisse ex affectu iustitiæ, quem eo modo loquendi sibi non videtur arrogare: quocirca, & ex hoc loco non satis colligi habitum permanentem iustitiæ, & gratiæ inhærentis ostendemus infra disputatione illa 203. capite 8. 25

Vltimũ testimonium diluitur.

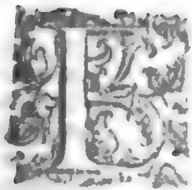
Vltimum testimonium quod est Gregorij Magni multo minus adduci debuit ad probandum habitus virtutum infusarum: quod enim dicatur Deus iuxta quasdam virtus semper in sanctis permanere, non intelligitur de habitibus, sed de operationibus, quia iusti homines quamdiu iusti permanent, nunquam nõ operantur secundum illas virtutes, nempe ad salutem necessarias, qualis est fides, caritas, humilitas, &c. videlicet quando præceptum incumbit: at vero Spiritus sanctus non semper manet in iustificatis secũdum alias virtutes, nempe secundum gratias, quas vocant gratis datas prophetiæ, linguarum, &c. quia hæ plerisque iustis a Deo non conceduntur, cum eorum opera non sint ad salutem necessaria, sicut opera aliarum virtutum: & ideo illæ aliæ omnibus iustis conceduntur: de habitibus vero nihil curat Gregorius, præsertim ad hoc, vt ostendat aliquos a solo Deo infundi.



Reijcitur

Reijciuntur aliorum rationes, quibus probatur necessitas virtutum moralium infusarum.

CAPVT IIII.



16 EX Doctoribus, qui nobiscum sentiunt, esse in anima nostra virtutes morales per se, & suapte natura infusas diuersæ naturæ ab acquisitis, non omnes eadem ratione harum virtutum necessitatem in nobis explicant: reiectis igitur aliorum rationibus, quæ nobis minus efficaces apparent, vnica solum efficaciori prędictam sententiam confirmabimus, & explicabimus.

Ratio recentiorum ad probādam necessitatē virtutum moralium infusarū.

Recentiores aliqui Thomistæ ex eo probant, esse virtutes per se infusas distinctas a Theologicis, & acquisitis, quia negari nulla ratione potest, pœnitentia esse virtutem per se infusam, & non acquisitam, ea vero nō est virtus Theologica. Verum hæc ratio infirma est: tū quia licet concedamus pęnitentiam esse virtutem per se infusam distinctam a Theologicis, & acquisitis, inde
17 non licet inferre esse etiam virtutes morales infusas distinctas ab acquisitis: neque enim duplex est virtus pęnitentiæ, altera infusa, altera acquisita, sed vna tantum infusa, vt omnes fatentur: ex eo igitur, quod solum sit vna pœnitentia infusa, non sequitur esse virtutem infusam moralem circa eādem materiam, circa quam est acquisita: tum etiam, quia non satis certum est, an pœnitentia sit distincta virtus a caritate, quæ sicut diligit Deum super omnia, ita etiam dolet de peccatis, quatenus sunt contra Deum, vt suo loco videbimus.

Alia ratio

Deinde ex eo probant, esse virtutes morales per se infusas, quia saltem negari nō potest virtutem religionis esse virtutem moralem per se infusam, eo quod aliquo modo respiciat Deum. At quis non videat, hanc rationem parum habere momenti? nam si ex eo solum quod religio versatur aliquo modo circa Deum, licet colligere eam esse virtutem infusam, sequitur nullam esse virtutem religionis acquisitam: quia omnis religio aliquo modo respicit Deum. Quodsi necessario concedenda est virtus religionis acquisita, oportet assignare discrimen inter illam, & infusam, sicut in quacunque alia materia morali, quam sane prædicti Thomistę non assignant.

Bonau. placitum.

Bonau. vero loco allegato putat solum distingui virtutes morales infusas ab acquisitis, quia infusæ sunt gratuitæ, & apud Deum meritoriæ, acquisitæ vero non.

Non placet.

Cæterum hac ratione non possunt distingui habitus virtutum in infusos & acquisitos, eo quod opera virtutum acquisitarum aut omnia, aut saltem egregia, & insignia sunt ex dono gratiæ Dei, vt disp. 109. pate-
18 bit. Atque in homine iusto & sancto apud Deum omnia etiam minima opera virtutum acquisitarū, sunt meritoria vitæ æternæ, ac proinde ex dono gratiæ Dei vt disp. 217. c. 2. & seq. probabitur. Hoc igitur modo non recte distinguuntur habitus virtutum moralium infusarum ab acquisitis; tametsi distingui possent aliquo modo opera virtutum non secundum substantiam, sed secundum aliquem respectum, & modum, quatenus meritoria, & non meritoria, gratuita, & non gratuita; quæ quidem operum differentia non satis esset ad distinguendos habitus: præsens autem controuersia est de distinctione habituum inter se.

Caietani prima ratio.

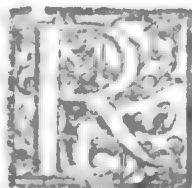
Caietanus inter alias rationes hanc primo loco assignat, quia necessarium videtur assignare virtutes morales infusas, quæ versentur circa media relata ad finem supernaturalem, vt ita completa sit perfectio supernaturalis: nam si solum essent virtutes infusæ supernaturales, quales sunt Theologicæ, & non essent aliæ eiusdem ordinis circa media ad talem finem relata, completa in nobis non esset perfectio supernaturalis: quemadmodum si in ordine, & perfectione naturali solum essent virtutes circa finem naturalem, & nullæ aliæ circa media ad talem finem proportionata.

Non probatur.

Hæc tamen ratio mihi non probatur, quoniam virtutes non sunt assignandæ propter media, sed propter fines honestos; neque vna virtus deseruit alteri præparans illi media; quia omnis virtus vt disp. 51. cap. 3. dicebamus est propter ipsam honestatem tanquam propter finē: quodsi ea ratione opera virtutum dicuntur esse propter Deum tanquam propter finem, quia Deo placent, qui est finis noster, & ad consequendum illum nobis conducunt, hoc non solum habent virtutes infusæ morales, si tales sunt in nobis, sed etiam acquisitæ, & adiutæ a Theologicis virtutibus in homine iusto sunt meritoriæ vitæ æternæ: quare non video, hac ratione necessarias esse virtutes morales infusas. 19 Et quod ait Caietanus in quarta ratione, virtutes infusas referre, hominem ad vitam diuinam, acquisitas vero ad humanā, mihi non placet. Quia nulla est virtus etiam acquisita, quæ non referat hominem ad diuinam vitam, cum ad illam vel disponat, vt in homine peccatore, vel illā mereatur, vt in homine iusto. Mitto secundam rationem Caietani, quæ cum prima aliquo modo conuenit, tertia autem conuenit cum ratione S. Tho. quæ propius ad rem explicandam accedit.

Notationes pro elucidatione probabilioris sententiæ.

CAPVT V.



Primū notandum.

REiecimus hactenus fundamēta, quibus aliqui Theologi nixi prædictā opinionem confirmare, & oppositam plus æquo notare contendebant: nunc vero, vt sincere ostendamus, quantum habeat probabilitatis prædicta opinio, & qua ratione nobis probetur, quædam pręmittenda sunt. Primum est, ad rationem operis studiosi, & virtutis, quē agnouit Arist. non satis esse, si fiat opus studiosum, sed etiam necessario requiri, vt fiat studiosè, nempe non satis esse, vt fiat opus iustum, sed etiam requiri vt fiat
20 iuste, & sic de alijs, vt ipse docet 2. Ethic. c. 4. Assignat vero discrimen inter facere aliquid iustum, & facere iuste, sicut & inter hoc, quod est facere aliquid grammaticum, & facere grammatice: nam a quis casu recte orationem aliquam componat nullam grammaticę artis notitiam habens, faciet quidem grammaticum, sed non grammatice: at vero si componat illam secundum
21 artis notitiam, facit grammaticum, & grammatice, quia sciens, & secundum artem illam faciet. Assignat deinde discrimen inter opera artis, & virtutis, & de operibus artis inquit, *Nam ea, quæ ab artibus fiunt, bonum ipsum in se ipsis habent: sufficit igitur, si ipsa aliquo modo se se habentia fiant.* Ac si dicat, tota bonitas eorum, quę arte fiunt, in ipsis est, hoc est, non indigent bono affectu, ac proinde satis est, si fiant certo quodammodo. Ita explicat S. Tho. cuius expositio mihi maxime probatur: nā quòd asserunt Eustratius, & Donatus Acciaiolus in eū locum, ideo dixisse Arist. bonum operum artis in ipsis esse, quia ex ipsis factis statim colligimus illa fieri artificiose falsum omnino est, & contra mentem Arist. Illis enim in eo capite plane docuit, opus artis posse fieri casu, & tunc non fieri artificiose, & secundum modū artis ergo ex illo facto non statim licet colligere factum fuisse artificiose, *Pro aliquo modo se se habentia.* Gręce est πῶς ἔχοντα, particula autem πῶς inter alia denotat idem, quod hic, *aliquo modo*, sensus igitur est, vt ea, quę arte fiunt, fiant secundum modum artis, satis est, si fiant vno quodammodo peculiari, nempe ex scientia artis, eo quod in se totam bonitatem artis habeant, nec ex affectu bono eorum bonitas pędeat. Nam quidquid

boni-

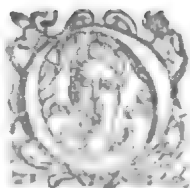
bonitatis conuenit operi artis, in ipſo eſt, & ex nullo alio pendet ac proinde præter ſcientiam non requirit affectum, vt fiat ſecundum modum artis. At vero cum bonitas moralis operum nõ ſit in ipſis, ſed pendeat ex affectu bono, adhoc, vt opera bona moralia recte fiãt, & non ſolum iuſtum, ſed etiam iuſte operemur, & ſic in alijs virtutibus, non vno quodam tantummodo, ſed tribus modis debet fieri opus ipſum iuſtum, & bonũ, quos Ariſtot. eodem c. explicat his verbis, [At ea, quæ a virtutibus procedunt, non iuſta, aut temperate aguntur, ſi ſint iuſta, aut temperata, ſed ſi & agens ſic ſe habens agat: primo quidem, ſi ſciens, deinde, ſi eligens ꝓpter ipſa, tertio ſi firmo animo, ac immutabili agat,] pro eo, quod dixit Argyrophylus *ſi eligens propter ipſa*, conuertit Perionius. *ſi volens & vltro*. Quam traslationem recte notauit, & emendauit Lambinus in Scholijs illius capitis: nam in græco non dicitur ἑκὼν quæ vox ſignificat ſponte, & vltro, ſed dicitur προαιρετὸς, quod idem eſt, atque latine eligens. Et ſane prædicta vox multo melius denotat modum requiſitum ad hoc, vt opus ſit bonum moraliter, & fiat ſtudioſe, nam ſi nõ fiat ſecundum electionem etiamſi ſponte fiat, non erit bonum, nec fiet ſecundum modum virtutis, ſiquidem, vt vidimus diſput. 84. c 3. ex Ariſtotele, virtus eſt habitus electiuus, & ad bonitatem moralem requiritur libertas: contra vero vltro, & ſponte fieri poteſt aliquid, etiamſi neceſſario fiat, & abſque electione, vt cõſtat ex dictis diſput. 13. Quod vero Lambinus pro eo, quod eſt, *eligens*, tranſtulit, *Conſilio capio*, in idem redit, nam electio proficiſcitur ex conſilio, & neceſſario illud ſupponit, vt vidimus ſupra diſp. 41. cap. 2. quòd autem ad noſtrum pertinet inſtitutum, eſt ſecundus ille modus requiſitus, nempe opus virtutis debere fieri ex electione propter ipſam honeſtatem virtutis, non ſolum vt fiat ſecundum modum virtutis, ſed etiã vt fiat opus bonum moraliter; ſicut oſtendimus ſupra diſp. 73. c. 7. & diſp. 51. cap. 3. Quocirca ex diuerſis honeſtatibus,
22 propter quas fiunt opera noſtra, diſtinguendæ ſunt in nobis virtutes. Quodſi eadem ſit ratio honeſtatis mouens ad electionem, fruſtra diſtinguemus diuerſas virtutes ex diuerſis principijs efficientibus, vt cap. ſeq. videbimus. Deinde notandum eſt diſcrimen inter habitus infuſos natura ſua, & acquiſitos: nam vt diximus diſp. 84. c. 2. habitus acquiſitus non concurrit ad ſubſtãtiam actus, ſed ad modum facilitatis, & delectabilitatis in ipſo: contra vero habitus per ſe, & natura ſua infuſus non concurrit, neque deſeruit ad producendum modum aliquem actionis, ſed ſubſtantiam ipſam, vt infra diſput 187. c. 2. ex profeſſo probandum eſt: iam igitur ſequente capite explicemus neceſſitatem harum virtutum infuſarum.

Notãdum ſecundo.

Pptima ratione explicatur neceſſitas earundem virtutum.

CAPVT VI.

Ratio optima ad probandũ ponendas eſſe virtutes morales infuſas per ſe.



Ptimam rationem, qua prædicta ſententia de virtutibus moralibus infuſis poteſt confirmari, & explicari, breuiter indicauit S. Tho. in hac 1. 2. q. illa 63. art. 4. aſſignat. n. diuerſam rationem honeſtatis, quæ moueat in eodem obiecto, verbi cauſa temperantiæ, aut iuſtitiæ, vt tra circa eãdem materiam diuerſæ virtutes morales aſſignentur, altera acquiſita, altera infuſa, quæ quidem ratio optima eſt: nam cum omnis virtutis actio debeat eſſe propter ipſam honeſtatem, vt cap. 4. notatum eſt, diuerſa erit actio circa eandem materiam temperantiæ ſi fuerit diuerſa ratio honeſtatis, quæ moueat: diuerſis autẽ actionibus diuerſi habitus aſſignandi ſunt. Quoſi altera earum rationũ ſit ſupernaturalis, ei reſpondebit tum actio ſupernaturalis, & per ſe infuſa, tum etiam habitus eiuſdem rationis: oſtẽdamus igitur in eodem obiecto virtutis vtramque rationem honeſtatis, & alteram ſupernaturalem.

Cuius rei gratia notandum eſt ex Ariſtot. 3. lib. Politicorum c. 3. eatenus diuerſas eſſe virtutes ciuium, 23 quatenus ad diuerſas politias referuntur: homo autem duobus modis poteſt conſiderari, primum quidem vt cuius humanæ ciuitatis, nempe quatenus homo, & rationis capax eſt, deinde prout eſt ciuis, & domeſticus Dei, nempe quatenus eſt capax æternæ ſalutis, & vitæ: & ad hanc refertur: iuxta has vero duas conſiderationes eiuſdem hominis in materia cuiuſuis moralis virtutis conſiderare poſſumus duplicem rationem honeſtatis, quæ moueat, alteram quæ decet hominem, quatenus homo, & rationis particeps eſt in humana ciuitate, alteram, quæ decet hominem quatenus capax eſt æternæ gloriæ, ciuis Dei & domeſticus eius: ergo iuxta has duas honeſtates poſſumus aſſignare duplicẽ actionem cuiuſuis virtutis diuerſæ rationis: cumque poſterior illa ratio honeſtatis ſola reuelatione ſupernaturali nobis conſtet, & coniunctionem cum Deo per gratiã, & gloriam reſpiciat, non immerito ſupernaturalis ordinis eſſe dicitur, & actus, atque habitus ei reſpondens eodem modo: erit igitur ratione illius habitus moralis infuſus, & ſupernaturalis, ratione vero prioris erit acquiſitus, & ordinis naturalis ſecundum ſe: hanc etiam rationem ſequutus eſt Ricard. loco a nobis allegato ſupra cap. 2. Nunc vero per ſingulas materias virtutum 24
moralium hanc duplicem rationem honeſtatis oſtendamus, nempe in materia iuſtitiæ, temperantiæ, & fortitudinis: nam in reliquis, quę ſub his aliquo modo cõtinentur, eadem proportione aſſignari poterunt. Primum itaque iuſtitia verſatur in reddendo vnicuique quod ſuum eſt, in reducenda inæqualitate ad æqualitatem: poteſt autem modo ad hoc, vt iuſtũ, & iuſte agat, moueri ex eo, quia honeſtum iudicat alteri, vt conciuitatis humanæ, in qua ſeruari debet pax, reddere quod ſuum eſt, & hoc modo erit actio virtutis iuſtitiæ acquiſitæ, quæ non eſt ordinis ſupernaturalis ſecundũ ſe, ſed naturalis: poteſt etiam moueri ad reddendum, quod ſuum eſt, quatenus ſeipſum, & alium conſiderat vt conciues Dei, & particeps vitæ ſpiritualis, & gratię: atque hac ratione ſibi honeſtum iudicat reddere debitum, & hoc modo efficiet opus iuſtum, & iuſte ex iuſtitia, & regula ſupernaturali, ac proinde ſic operabitur ex iuſtitia morali infuſa.

In obiectis virtutum moralium eſſe duplicem rationem honeſtatis.

Deinde obiectum, & materia temperantiæ eſt moderatio paſſionum, & delectationum guſtus, & tactus in debita proportione, & mediocritate: poteſt autẽ quiſq; in hac materia cõſiderare honeſtatem, quę reſpondeat virtuti acquiſitę, nempe ſicut ait S. Thom. in hac 1. 2. q. 63. art. 4. & 2. 2. q. 141. ar. 6. quatenus prædicta mediocritas conuenit homini, vt rectum rationis vſum, & valetudinem debito modo tueatur, & ita operatur homo temperatum, & temperate ex virtute morali acquiſita. Poteſt pręterea eandem mediocritatem conſiderare, quatenus per illam redigitur corpus in ſeruitutem, ſicut ait S. Thom. in prædicto art. 4. vt ſeruiat vitæ ſpiri- 25
tuali, ad quam ordinati ſumus, & hoc modo operatur opus temperantię per ſe infuſę, & ſupernaturalis: quẽ affectũ poſtulare videtur Eccleſia in pręfatione Quadrageſimę, cum dicit ad Deum. *Qui corporali ieiunio vitia comprimis, mentem eleuas, virtute m largiris & præmia*. Poſtremo de fortitudine eadem proportione philoſophandum eſt, nam vt docet S. Thom. 2. 2. q. 123. art. 1. 3. & 4. hęc virtus eſt ad pericula ſuperanda, & toleranda, non abſolute, ſed honeſta de cauſa, quando oportet, & quo modo oportet: vt expreſſe docuit Ariſtot. 3. Ethic. c. 7. circa hanc igitur materiam fortitudo acquiſita operatur quatenus homo conſiderat honeſtatem illius, vt conuenientem humanę vitę, & conuictui, fortitudo autem ſupernaturalis infuſa operatur circa eandem, quatenus homo conſiderat id eſſe conueniens vitę ſpirituali.

In

De religione moralium.

In Religione etiam qua Deo deferimus cultum, difficilius videtur vtramque rationem distinguere, sic autem distingui potest vt Deo tanquam auctori naturæ, & vitæ corporalis deferamus cultum per religionem acquisitam, Deo autem auctori gratiæ, & vitæ spiritualis eundem cultum deferamus. Nam ex diuersa consideratione eius, cui defertur cultus, ratio, ipsa cultus exhibiti variatur, vel potest distingui, sicut de alijs virtutibus diximus vt in ipsa honestate diuini cultus, & cõuenientia distinguimus duplicem illam rationem, & quatenus conuenit naturæ nostræ, prout rationalis est, & quatenus conuenit eidem, vt ad vitam spiritualem refertur. An vero possit distingui duplex amor amicitiæ erga Deum, alter naturalis, alter supernaturalis, dicemus disp. 195.

Fundamentum oppositę sententiæ cum suis confirmationibus conuellitur.

CAPVT VII.

29 *Soluitur fundamentum oppositæ sententiæ.*

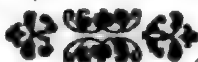
IAm vero & ex ijs, quæ diximus, & ex rationibus præmissis cap. 4. fundamentum oppositæ sententiæ facile euerti potest, dicimus itaque non deesse congruam rationẽ, vt concedamus has virtutes infusas morales distinctas ab acquisitis, & dicamus non sufficere solum acquisitas, vt patet. Ad primum vero, quod in confirmationem afferebatur, respondemus, non infundi has virtutes morales, quod earum operationes sint necessariæ ad salutem, quia non est opus ex illo respectu operari, sed quia cum possit homo peculiari illo fine moueri in opus virtutis, & affectus circa illum finẽ virtutis acquisitæ vt ostensum est, maxime fuit consentaneum, vt ad tales affectus darentur proprij habitus, qui essent natura sua supernaturalis ordinis, & infusi; nam acquisiti esse non poterant, vt ostensum est.

Soluitur prima ratio adducta in cõfirmationem.

Ad secundum concedimus quidẽ paruulis, & adultis infundi in baptismo virtutes morales, pueros tamẽ cum perueniunt ad vsum rationis, & adultos baptizatos non esse ita promptos, & faciles ad opera earum virtutum, quia huiusmodi habitus non dantur ad facilitatem & promptitudinem operationis, sed ad substãtiali, sicut de habitibus omnibus infusis dicemus infra disp. 187. capite 2. idque ex parte notatum est supra disputatione 79. c. 10.

Soluitur secunda ratio.

Ad tertium dicimus, adultis, qui exercitatione, & assuetudine sibi compararunt habitus virtutum, quos vocant acquisitos, infundi in baptismo habitus virtutum infusarum, circa eandem materiã natura sua perfectiores acquisitis, & diuersæ speciei ob id tamen non sequitur eos esse æquiuoce virtutes. Nam species perfectior non denominatur æquiuoce denominatione generis, vt manifestum est.
27 Quartum vero, quod videbatur difficilius, nullo negotio dissoluitur ex dictis in c. præcedente: nam sufficienter assignauimus diuersam rationem honestatis in eadem materia virtutis moralis, vt ita constituta duplici ratione finis, duplex quoque virtus assignaretur, altera acquisita, & naturalis ordinis, altera infusa per se, & supernaturalis.



Virtutes omnes suam habere mediocritatem.

CAPVT VIII.



QVamquam Arist. solum assignat virtutibus moralibus mediocritatem, circa quam versentur, vt inferius videbimus, intellectiuis autẽ virtutibus eam non assignet, tamen non improbanda ratione S. Tho. in hac 1. 2. q. 64. medium, seu mediocritatem peculiarem omnibus virtutibus tribuit non solum moralibus, & intellectuis; sed etiam theologicis, cuius doctrinam in hoc capite cum doctrina Aristotelis coniungere decreuimus. *S. Thom.*

Quo pacto mediocritas virtutibus ab Arist. assignetur.

Cæterum vt a doctrina Arist. qui prius de hac re disputauit, incipiamus, primum explicemus, quo pacto mediocritas virtutibus moralibus ab eo assignetur: ille igitur 2. Ethic. c. 6. postquam inuestigauit definitionẽ virtutis, tandem post medium ita concludit, *Est igitur virtus habitus electiuus in mediocritate consistens ea, quæ est ad nos, definita ratione, vt definieris ipse prudens*:
quam definitionem, quod attinet ad reliquas partes, 28
exposuimus disp. 84. c. 3. quod vero spectat ad mediocritatem, in cuius electione virtus tota posita est, explicationem illius in hunc locum reseruauimus. Inquit itaque Arist. virtutem consistere in ea mediocritate, quę est ad nos, definita per rationem prudentis viri: non quia illę solum virtutes, quę sunt ad nos, quales sunt temperantia, & fortitudo, circa mediocritatem versentur: nam etiam iustitia mediocritatem respicit ex sententia Arist. vt infra dicemus, sed quia tam mediocritas fortitudinis, & temperantiæ, quę non respiciunt alterum, quam mediocritas iustitię, quę respicit alterum, est ad nos, & hoc est, nobis conueniens est, & bona: quod vero ait, *definita ratione*, non significat mediocritatem, aut medium in omni virtute esse medium sola ratione assignatum: nam medium iustitię est medium reipsa constitutum, sed quia tam medium rationis, quale est in fortitudine, & temperantia, quam medium rei, quod est in iustitia, per prudentem rationem proponi debet, cum prudentia sit dux omnium virtutum moralium constituens illis obiectum proprium in debita proportione, & mensura.

De medio temperantiæ, & fortitudinis.

Iam vero quę tradit Arist. circa medium harũ virtutum moralium videamus: de medio temperantię, & fortitudinis, & aliarum virtutum, quę cõsistunt in moderandis passionibus, & affectibus agit Arist. 2. Eth. c. 7. vsq; ad 9. & inquit mediocritatẽ cõsistere inter duo uitia extrema, alterũ per defectũ alterũ per excessum, ut inductione ipse probat in eo c. 7. nam per temperantiã ita debemus immoderatam delectationem reprimere, ut tamen in aliud extremum insensibilitatis non declinemus:
& in fortitudine similiter ita debemus declina- 29
re nimium timorem periculorum, in quo est uitium timiditatis, ut non aggrediamur etiam pericula ultra mẽsuram debitam, in quo est nimia audacia, & temeritas: idem docet S. Doct. q. illa 64. art. 2. addit tamen mediũ in his uirtutibus esse rationis, non rei, quia licet in quauis materia virtutis moralis, etiam iustitiæ, mediocritas debeat proponi per rationem, tamen in his duabus virtutibus, quas diximus, & in alijs multis mediocritas non est reipsa in singulis hominibus, & pro singulis definita, sed vnusquisque recta ratione consideratis varijs circunstantijs suę personę, & temporis, pro diuerso tempore diuerso modo arbitratur, & mediocritatem constituit: hanc vero mediocritatem signandam esse per rationem, & non esse reipsa constitutam colligitur ex Arist. 2. Eth. c. 9. sub finem, vbi ita scribit, *Facile autem non est excipere ratione quousque, & quantum a recto quispiam egressus carpendus est, neq; enim aliud, vllũ quã sensibilium determinari facile põt*, quod si reipsa esset esset medium constitutũ pro singulis, & iuxta varias tẽporis, & personarũ circũstantias non variaretur, facile esset tale mediũ definiri: prosequitur deinde Arist. 3. & 4. Ethic. *Aristot.*

4. Ethic. hanc eandem rem assignans per singulas virtutes medium, & extrema vitia, quæ fugere debemus. Deinde idem Arist. 5. Eth. c. 1. incipit de iustitia disputare, & in principio capitis primi proponit se acturũ de iustitia, & ostensurum, qualis nam sit mediocritas, & ea, inter quæ ipsa medium seruet: vt aũt colligitur ex toto libro, obiectum iustitiæ est iustũ; seu æquale in datis, & acceptis, vt tantũ detur, quantum acceptũ est, & hoc sit mediũ, seu mediocritas iustitiæ, extrema aũt sunt aut defectus huius æqualitatis, aut excessus, nimirum quia homo nõ dat tantum, quantũ debet, aut dat plus, quam debet. Cæterum si det plus quam debet, nõ est vitiosum extremum, egreditur tñ limites iustitiæ, & si sciens tribuat plus quam debet, cedit ad liberalitatem, si sponte tribuat, si autem coactus, tunc ipse patitur iniustitiam sine peccato: in quo discrimen est inter iustitiam, & alias virtutes: nam in alijs virtutibus nunquam quis excedit debitam mediocritatem sine peccato: at vero in materia iustitiæ excedere quisq; potest mediocritatem sine peccato, & ita, iustitia non est inter dua extrema vitia sicut aliæ virtutes, vt notauit Caiet. in eo ar. 1. Porro hoc medium, quod seruat iustitia, appellat S. Tho. q. illa 64. ar. 3. medium rei, quia iustum in quo est mediocritas re ipsa constitutum est, & non variatur respectu diuersarum personarum, sed semper, & omnibus idem iustum est, tametsi ob impotentiam, contingat aliquem excusari ab obligatione seruandi hanc mediocritatem, & hoc iustum.

Mediũ virtutũ intellectiuarũ. Pergit autem S. Doct. in ea q. ar. 3. ostendere, ẽt ipsas virtutes intellectiuas consistere in medio, nempe eas, quibus semper dicimus verũ, quasque enumerauimus supra d. 85. c. 1. quamuis hoc nullibi dicat Arist. ita vt mediocritas earũ consistat in veritate, quã enunciant, quæ quidẽ est inconuenientia eius, quod intelligitur cum reipsa intellecta, nempe conceptus obiectiui cum reipsa extra existente vt ostẽdemus 1. p. d. 76. a qua mediocritate defin[it] homo duobus modis, nẽpe per excessum, & defectum in enũtiando, vtroq; enim modo falsitas in intellectu contingit. Denique in ar. 4. idẽ S. Tho. etiam in ipsis Theologicis virtutibus, quas nõ cognouit Arist. mediocritatem assignat, & inquit, mensuram, & regulam Theologicę virtutis duplicẽ esse, alteram secundum rationem ipsius virtutis, & talis mensura est ipse Deus, ex parte cuius non põt esse excessus aliquis in virtute Theologica, quia non potest homo plus Deo credere, aut plus a Deo sperare, aut plus ipsum diligere, quam oportet, & conueniens est, & hoc 31 dixit Ber. in lib. de diligendo Deo, *Modus diligendi Deũ est sine modo diligere*: Hoc ẽt spectat illud Ecclesiast. 43. *Benedicentes Deum exaltate illum quantũ potestis, maior est enim omni laude.* Altera mensura est ex parte nostra, & ex hac parte inquit S. Tho. posse considerari medium, & extrema, hoc autem per accidens est. Quod vero ait S. Doctor ex parte subiecti in his virtutibus posse esse excessum, & defectum, debet intelligi ita vt aliquando peccare possit excedẽdo hos actus plusquam oportet, & aliquando minus quam oportet, non quòd ipsimet actus virtutum possint esse mali, quia fiant frequẽtius, quam oportet, in hoc enim excessus nullus esse potest ratione ipsorum actuum secundum se, sed quia ratione conatus corporalis ad considerationẽ requisiti põt esse excessus aliquis, quatenus saluti nocere põt: tunc autem actus ipse uirtutũ Theologicarum non redditur malus, sed conatus uirtũ corporalũ, qui applicatur ad habẽdos tales actus; quia conatus, in quo est excessus, non est circũstantia actus virtutis Theolog. sed præuiũ 32 quid ad eos. Primum quidẽ actus caritatis & spei non redditur malus ex hoc; nã malitia actus reflexi non nocet actui directo uoluntatis, ut vidimus sup. d. 51. c. 5. & ita ordinata uoluntas cogitandi de Deo immoderate, quæ assumitur, vt medium ad sperandum, & amandũ, nõ nocet actui caritatis, & spei, quãdo elicitur. Sed neq; nocere põt actui fidei, nam quãuis ex uoluntate credendi possit homo eligere immoderatã considerationem de ipso Deo; & hęc electio immoderata noceat intentioni uolendi credere iuxta doctrinã traditã sup. d. 68. c. 1. tamẽ intentio credendi non nocebit actui fidei, quia fides non pendet proxime ex intentione credendi, aut cõsiderandi res fidei, sed ex bono affectu ad res pietatis, ut explicabitur inf. d. 186. c. 2. huic aũt non nocet alteri, ut dictum est d. illa 51. c. illo 5. & hoc tñ voluit docere Sco. in 3. d. 26. q. unica, in quo, nihil contra S. Tho. docet, ut admonet Caiet. in illo art. 4. Alij etiam assignant medium inter excessum, & defectum in ipsa fide, & spe, alio modo, nempe ut fides teneat mediũ inter hoc quod est leuiter credere, & pertinaciter negare, & spes inter desperationem, & præsumptionem, verum de hac re non oportet amplius esse solicitum.

Ad hanc doctrinam de medio uirtutũ inter extrema uitiosa alludere uidetur Scriptura, quoties rectã uiam constituit in medio, & exhortatur, ut neq; ad dexterã, neq; ad sinistrã declinemus Deut. 5. Prou. 4. & Isai. 30. Atq; hac ratione Nyssenus homil. 8. in Cant. inquit: *Virtus media est inter duo vitia, nempe inter defectum honesti, & ex superationem.* Quod solum de virtute morali temperantiæ, & fortitudinis intelligi debet iuxta notata in hoc c. Id vero quod diximus de mediocritate virtutum moralium intelligendum est, tam in virtutibus moralibus infusis, quam acquisitis: quia eandem omnino materiam habent, licet in ea diuersam honestatem respiciant. 33 *Nyssenus.*

De subiecto virtutum.

DISPVT. LXXXVII.

Variæ Scholasticorum sententiæ. cap. 1.
Probabilior opinio. cap. 2.

Variæ Scholasticorum sententiæ.

CAPVT I.



Controuersia hæc non Theologiæ, sed philosophiæ est, quatenus circa morales virtutes versatur. Ostensa vero iam ex principijs philosophiæ natura cuiusq; uirtutis, difficile sane nõ erit subiectum proprium illius inuestigare: cũ autem multiplex sit virtus, nemo hactenus putauit vnicum tantum esse subiectum omnium, sed de quibusdã quidem virtutib. certum, & extra controuersiam apud oẽs est, quodnã sibi subiectum vendicẽt: de alijs uero adhuc in quæstione positũ est. Primum itaq; fatentur omnes, intellectiuas virtutes esse in intellectu, & non in uoluntate, id quod nulla indiget probatione: idẽ dictum puta de fide uirtute theologica, quam existimo esse intellectiuã virtutem, nisi quod recentiores nõnulli præter habitum fidei infusum in intellectu, cẽsent esse alium habitum in voluntate ita, vt ex vtroque una virtus Theologica conflétur, quod quidem, quam sit a ratione alienũ, ostẽdemus 2. 2. q. 4. ar. 2. Deinde multas virtutes morales esse solum in uoluntate nullus hactenus negauit, huiusmodi sunt iustitia, & partes illius potestatiuæ, quinimo & partes aliquæ potestatiuæ temperantię, illæ nimirum quæ circa delectationes spirituales, & intellectiuę partis moderãdas versantur: quales sunt humilitas, & studiositas: cum. n. hæ uirtutes moderentur, & tẽperent delectationes spirituales, in parte spirituali necessario collocari debent: his etiã annumera duas Theologicas, nimirum spem, & caritatem: id autẽ, quod diximus de uirtutib. moralib. tã de infusis, quam de acquisitis intelligendum est. Ratio cur hæ virtu- *De subiecto virtutum intellectiuarũ.* 2

virtutes sint solum in voluntate, ea est, quia si in appetitu collocandæ essent, solum deberent collocari ratione alicuius difficultatis vincendæ, & superandæ: atqui circa materiam talium virtutum nulla est difficultas ex parte appetitus, vt manifeste constat: ergo nulla in eo constituenda est eiusmodi virtus. Tota igitur cōtrouersia inter Doctores est de virtute fortitudinis, & tēperantiæ, & de alijs, si aliæ sunt, quæ versentur circa moderandas passiones appetitus irrationalis, & sensitiui vtrum eiusmodi habitus virtutū sint in voluntate, an solū in ipso appetitu: nam de alijs potentijs nulla quæstio est, an in aliqua illarū possit esse virtus, omnes enim fatentur in nulla alia virtute esse. In qua quidem controuersia tres solent referri Scholasticorū antiquorum sententiæ, quas hic cōmemorabimus, ego tamen apud eos duas tantum inuenire potui.

De subiecto fortitudinis & tēperātiæ est controuersia.

Prima igitur sententia videtur esse S. Tho. in hac 1. 2. q. 56. ar. 4. vbi docet, duas virtutes, nempe tēperantiæ, & fortitudinis esse in appetitu sentiente, alteram in parte irascibili, nempe temperantiam: articulo autem 6. docet in voluntate esse iustitiam, & consequenter partes illius potestatiuas, nempe religionem & reliquas, quæ sunt ad alterū. Vt autem constat ex toto illo ar. 6. si conferatur cum solutionibus argumentorum, docet in voluntate nō esse habitum temperantię, & fortitudinis. Videtur autem hæc sententia Arist. 3. Ethic. c. 10. in principio, vbi postquam egit de fortitudine, inquit, Post *hanc de temperantia dicamus: hæ namque virtutes partium earum esse videntur, quæ sunt rationis expertes*, nempe fortitudo, & temperantia: per partes autem rationis expertes intelligit irascibilem, & concupiscibilem in appetitu sentiente.

Prima sententia asserit esse in appetitu sētiente.

3 Ratio vero præcipua huius opinionis est quia habitus virtutis ea duntaxat ratione ponendus est, vt tollatur, aut extenuetur aliquo modo difficultas potētiæ ad operationem: quocirca quoties potentia ex se summa promptitudine, & absque vlla difficultate inclinata est in obiectum, non indiget nouo aliquo habitu determinante ipsam: at qui voluntas ex se summe prompta est ad bonum rationis, quod est ad ipsum operantem, & non ad alterum, nullamque ad illud difficultatē habet in se, sed totam difficultatem habet ex parte appetitus sentientis: ergo ad tale bonum non indiget in se ipsa habitu virtutis, sed tantum ille necessarius est in appetitu: huiusmodi autem bonum est temperantiæ, & fortitudinis: ergo habitus temperantiæ, & fortitudinis in solo appetitu, non in volūtate constitui debet. Contra vero ad bonum iustitiæ, quod est ad alterum, voluntas ex se non est summa promptitudine inclinata, etiamsi nullam ad hoc sentiat difficultatē ex parte appetitus. Ergo ad tale bonum ipsa voluntas secundum se indiget habitu, & ita habitum iustitiæ, & earum virtutum, quæ sub ipsa continentur, constituit S. Thom. in voluntate: at vero in appetitu non constituit talem habitum, fortassis ea ratione, quia appetitus non respicit bonū, quod aliquo modo est ad alterum, sed bonum, quod est omnino ad ipsum operantem.

Probatur ratione prima.

4 Sententia Gabrielis in 3. d. 23. c. 1. art. 2. hoc modo refertur a quibusdam, vt constituat in voluntate & in appetitu etiam habitus omnium virtutum moralium, tam iustitiæ, quam temperantię, & fortitudinis, & reliquarum sub ipsis contentarum, qui habitus in vtraq; potentia habeant veram rationem virtutis. Porro autē in vtraq; potentia constituendum esse habitum probari potest, quia in vtraque est aliqua difficultas circa quamuis materiam virtutis: aut quia voluntas ex se difficultatem habeat; aut saltem quia ex communicatione cum appetitu illam contrahat. Probat etiam Gabriel, quia potentia de se indifferens, capax est habitus, talis autē est appetitus, & voluntas. Præterea quia nihil obesse videtur, quo minus habitus, in vtraq; potentia habeat rationem virtutis cum in vtraque versetur circa materiam honesti.

Secunda sententia.

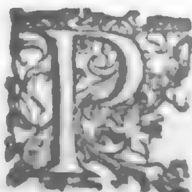
Cæterum quamuis Gabr. in eo ar. 2. propositione 4. & 5. & corollario post quintam propositionem concedat habitus in voluntate ad idem, ad quod eos concedit in appetitu, & rursus in appetitu ad idem ad q; eos concedit in voluntate, tamen non docet aperte habitū in vtraq; potentia habere veram rationem virtutis. Alii vero recentiores Theologi hanc sententiam ita sequuntur, vt affirment, tam habitus existentes in voluntate, quam in appetitu sensitiuo habere veram rationē virtutis, vt diximus. Alij vero cum Ricardo in 3. d. 33. art. 1. q. 1. & cum Scoto q. vnica §. *Ad quæstionem*. Et Bonauent. ar. 1. q. 5. in corpore, & ad 1. concedunt quidem in vtraq; potentia habitus, docent tamē eos in sola voluntate proprie habere rationem virtutis. Qua vero ratione habitus in appetitu sensitiuo existens non sit vere & proprie virtus moralis, sed latiori significatione, sequente c. videbimus: Porro autem in appetitu sensitiuo relinqui aliquem habitum ex assidua obedientia, & exercitatione, qua paret volūtati in actibus virtutis, facile probari videtur, quia appetitus capax est habitus, vt disp. 78. c. 4. dictum est: ergo ex actibus, quibus obedit frequenter rationi, gignet in se habitum aliquē.

Tertia.

Quarta.

Probabilior opinio.

CAPVT II.



5 Robabilior sententia tres continet partes, prima est nullum habitū existentem in appetitu sentiente habere veram, & propriam rationē virtutis. In qua parte cum Bonauen. in 3. d. 33. art. vnico q. 3. conuenit Scotus in illa q. vnica §. *Hęc opinio improbatur*. & Ricard. art. illo 1. q. 1. ab eis tamen varie probatur. Bonauent. & Ricard. hac vtuntur ratione. Quia virtus est principium merendi, hoc est, operis meritorij; & omnibus virtutibus æque conuenit hæc ratio: ergo vbi non est primarie opus meritorium, ibi non potest esse virtus: atqui in appetitu non est primarie meritum, quia in eo non est primarie libertas, ergo in eo nō potest esse vere & proprie virtus. Huic etiam affinis est alia ratio, qua vtitur Scotus, quia virtus videtur esse propria hominis, vt homo est: ergo in ea potentia non potest constitui virtus, quæ non est propria homini, ut homo est: atqui appetitus non est propria potentia hominis, vt homo est: ergo neq; subiectū esse potest proprie virtutis. Tertia denique ratio, qua recētiores aliqui vtuntur, eandem omnino uim habet, nimirum quia virtus, ut definitur ab Aristot. 2. Ethic. c. 6. non longe a fine, est habitus electiuus: ergo ei potentiæ, quæ non est principium electionis, non potest conuenire habitus, qui ueram, & propriam rationem uirtutis habeat: cum igitur appetitus non sit principium electionis, non poterit esse subiectum habitus, qui proprie sit uirtus. 6

Probabilior sententia tres cōtinet partes.

His rationibus posset aliquis respondere in appetitu esse libertatem deriuatam, ratione cuius ipsi etiam conuenit electio deriuata, & hoc satis esse, ut habitus inclinans appetitum ad obediendum rationi libertate participata, ueram, & propriam rationem uirtutis habeat, præsertim si uera sit sententia, quam uidetur secutus S. Tho. supra q. 20. art. 1. 2. & 3. nempe bonitatē sicut etiam malitiam, ex obiecto & circunstantijs primarie esse in actu exteriori, & inde in interiorem deriuari: quod quidē, nisi aliud obesset, recte constare posset cum doctrina, quæ asserit, libertatem primarie esse in actione uoluntatis, & inde in actiones aliarum potētiarum deriuari, siquidem de malitia morali diximus supra disp. 73. c. 9. primarie reperiri in actione exteriori, licet in tali actione secundarie sit libertas ab actione uoluntatis deriuata: nam sicut habitus uitiosus primarie concedi potest in appetitu, quia actio appetitus elicita ab habitu uitioso primarie est mala, licet habeat secundarie malitiam, ita etiam & habitus uirtutis concedendus uidetur.

Ratio efficax.

Hac igitur unica ratione prima pars prædictæ opinionis

nionis mihi probabilior videtur, quia in ea potentia nō videtur collocandus habitus virtutis, quæ non potest vllo modo attingere actione sua formalem rationem, & finem in materia, & obiecto virtutis: nam cum habitus sit propter actionem propriam illius, vbi non potest esse actio, frustra esset habitus: actio autem esse nō potest in ea potentia, quæ circa formale obiectū actionis operari nequit, quis hoc non videat? appetitus autem sentiens actione sua nullo modo attingere potest formalem rationem, & finem in materia, & obiecto virtutis: quoniam formalis ratio obiecti, ad quam fertur affectus virtutis studiosus, est honestas in materia, & in ipsa mediocritate obiecti: diximus enim disp. præcedēte cap. 4. vt aliqua actio sit virtutis, debere esse propter ipsam honestatem expresse: atqui appetitus sentiens
7 non potest ferri in ipsam honestatem, sed solum circa delectabile, seu commodum operatur: ergo appetitus sentiens actione sua non potest attingere formalem rationem, & finem in materia, & obiecto virtutis. Porro autem licet appetitus obediat rationi, & voluntati, tamen solum ei obedire potest, vt feratur, aut non feratur in proprium suum obiectum, non autem vt feratur in alienum: ergo nunquam obedit voluntati, vt appetat honestum sub ratione honesti, quod est proprium formale obiectum voluntatis, non ipsius appetitus. Hæc ratio ita probat de virtutibus moralibus infusis, sicut de acquisitis, nam si appetitus non potest attingere formalem rationē obiecti virtutis acquisitæ, multo minus virtutis infusæ, quę multo altior honestas est, vt constat ex præced. disp. c. 6.

8 *Secunda pars asserit oēs virtutes morales esse in voluntate.*

Altera pars probabilioris sententiæ est, omnes virtutes morales esse in voluntate, non solum iustitiam, & partes illius, sed etiam temperātiam, & fortitudinem, & quæ ad eas reducuntur. Et primum quidem de iustitia nulla est controuersia in hac parte, quia omnes ingenue fatentur voluntatem nostram ex se non esse summe promptam ad obiectum honestū iustitiæ sed exercitatione, & assuetudine in dies promptiorem effici, quod non alio modo, nisi per habitum fieri potest: id autem experimento etiam confirmatum est: siue ergo proueniat defectus promptitudinis in voluntate ex eo, quod voluntas ex se est indifferens, & omnis potētia indifferens non est ex se summe prompta, ac proinde assuetudine, & exercitatione promptior fit, vt voluit Scotus: siue quia licet voluntas ex se sit summe prompta ad bonum quod est ad se, quale est in temperantia, & fortitudine, non autem ad bonum, quod est ad alterum, quale est in iustitia, & partibus eius, vt voluit S. Thom. hoc saltem certum est apud omnes, voluntatem nostram indigere habitu iustitiæ. De temperantia autem, & fortitudine, & de virtutibus, quæ sub his continentur, idem probatur: quoniam quamuis volūtas nostra ex se esset summe prompta ad tale bonum, vt vult S. Thom. quod tamen etiam difficile est, tamen propter coniunctionem cū appetitu, qui repugnat bono harum virtutum, non potest non ipsa voluntas aliquam pati difficultatem ad prosequēdum tale bonum tam simplici affectu, & inefficaci, quam efficaci: ergo ad superādam hanc difficultatem, & vt facilius indies operetur, necessarius est habitus assuetudine, & exercitatione comparatus: talis autem habitus actione sua attingit materiam, & obiectum virtutis sub ratione formali honestatis, quam attingere nequit appetitus.

9 *Tertia pars asserit in appetitu comparari aliquē habitum tēperantiæ.*

Tertia pars sententiæ nostræ est, in appetitu etiam comparari aliquem habitum operatiuum saltem temperantiæ, qui non est proprie virtus, sed attingit materiale virtutis sub ratione talis delectabilis. Primū quidem talem habitum non habere propriam rationē virtutis in prima parte huius sententiæ probatum est: deinde nihilominus acquiri aliquē habitum operatiuum temperantiæ patet experimento: nam cum homo assuetudine cohibeat appetitum, & non sinat ipsum moueri in delectabilia tactus, & gustus nisi in mediocritate, circa talem mediocritatem delectabilis quotidie appetitus fit promptior, solum autem attingit tale obiectū sub ratione delectabilis. Postremo dixi in appetitu esse habitum operatiuum temperantiæ, quia appetitus prosequitur positiue actione sua delectabile, & ita prōptior redditur ad talem actionem, ac proinde habet habitum operatiuum. At vero de fortitudine alia videtur ratio, quoniam appetitus non deseruit voluntati cooperando illi positiue in aggrediēdis periculis: quia cum in illis non possit inuenire aliquam rationem delectabilis proprij, non prosequitur illa positiue, sicut appetitus prosequitur delectationes gustus, & tactus cum mediocritate ex vsu, & consuetudine, quia in illis inuenit semper rationem delectabilis, quæ in mediocritate non impedit rationem honesti, in quam tendat voluntas, sed circa pericula appetitus videtur solum deseruire voluntati negatiue, hoc est, non repugnando: ad hoc autem non deseruit habitus operatiuus. Porro autem solum deseruire appetitum voluntati non repugnando patet, quia in periculis nullam rationem delectabilis potest inuenire, ratione cuius in pericula feratur: dico autem delectabilis proprij, nempe sensibilis, & delectabilis, quod non repugnet cum honestate virtutis: nam delectabilis lucri, & gloriæ, quod in periculis esse solet, non est sensibile, sed intellectuale; & ita mouere non potest appetitum: tum etiam est cōtra honestatem, & ita non potest simul homo ferri in tale delectabile per appetitum, & in ipsum honestum, quod illi sit coniunctum per voluntatem, nisi fortassis aliquis excogitet aliquam rationem delectabilis sensibilis in periculis, quæ moueat appetitum, & non sit contra honestatem, quam ego ignoro. *De fortitudine quid dicendum.*

Quare ergo non video, quo pacto in appetitu acquiratur habitus operatiuus circa materiale obiectum fortitudinis: nihilominus censeo generari ex consuetudine aliquam dispositionem vel immutato temperamento, vel alio modo, ratione cuius appetitus quotidie minus resistat voluntati in aggrediendis periculis: hoc autem fit, quia intellectus efficaci consideratione, qua cōsiderat honestatem, absorbet sensum, ne efficacius cōsideret terrorem periculorum. Id quod diximus de fortitudine intelligendum est de virtutibus, quæ ad illam reducuntur, si in illis appetitus solum deseruiat voluntati non repugnando, quod in quauis virtute diligenter inspiciendum est. In hac 3. parte nostræ sententiæ conueniunt nobiscum ex parte Bonauen. Scot. & Ricardus. 10 *In appetitu sentiente nō acquiritur habitus operatiuus fortitudinis.*

Ex hac vero doctrina facile diluuntur rationes, quæ pro alijs sententijs adductæ sunt, aut afferri possunt, solum indiget explicatione testimonium Aristot. allatum pro priori sententia. Respondeo ergo, Aristot. non dixisse temperantiam, & fortitudinem inesse parti irrationali, vt subiecto, sed esse earum partium, quæ sunt rationis expertium: non quidem alia ratione, nisi quia circa moderandas earum passiones præcipue versantur, cum tamen aliæ circa operationes, & circa temperandos affectus spirituales omnino versentur, vt constat ex eodem Aristot. in eo cap. atque iuxta ea, quæ diximus, explicare possumus mentem S. Tho. vt attendens primam radicem difficultatis, ob quam ponuntur habitus, aliquas virtutes dixerit esse in appetitu, nō negans earundem virtutum habitus esse in voluntate, non ratione ipsius voluntatis, sed ratione difficultatis prouenientis ex appetitu: ob id tamen non dixerit, habitus existentes in appetitu secundum se habere propriam rationem virtutis. *Solutio testimonij Aristot.*



De

De connexione virtutum.

DISPVT. LXXXVIII.

De connexione virtutum cum caritate.

CAPVT I.



1 HÆc etiam controuersia ea parte, qua de virtutibus moralibus acquisitis est, ad philosophum pertinet: pro cuius explicatione præmittendum in primis est duobus modis virtutes connecti. Primum quidem ratione subiecti, deinde ratione propria ipsarum inter se: primum genus connexionis est ex accidenti, & in hoc consistit, vt nõ possint esse nisi in eodem subiecto: de hac autem connexione satis constat ex dictis in præcedente disputatione, vbi ostendimus, in quo subiecto debeant esse virtutes, ex quo fit, vt si semel acquirantur, non possint non esse connexæ in eodem subiecto: ex hac tamen connexione non prouenit, vt vna sine alia esse non possit. Posterius genus connexionis, de quo præsens controuersia proponitur, est ipsarum virtutum inter se, & ita nunc videndum est an vna virtus sine alia possit esse in suo subiecto, vel necessario ab alijs etiam pendeat. Primum autem in

2 hoc capite dicendum est de connexione virtutum cũ caritate, deinde in sequentibus de connexione moralium virtutum acquisitarum inter se, de quibus maior est difficultas: nam de virtutibus intellectualibus inter se nihil est difficultatis: satis enim constat, scientiam non posse esse sine intellectu, bene tamen sine arte, & hanc sine scientia, nisi, & ipsa ars scientiæ modo procedat. Deinde de theologicis virtutibus satis certum est apud Catholicos caritatem non sine fide, & spe, fidem autem, & spem sine caritate in peccatore manere: quia quolibet peccato mortali amittitur caritas, & gratia; fides autem, & spes non amittitur: & de fide id de-

Con. Tri. finitum est in Concilio Tridentino sessione 6 canone 15 & canone 28.

Virtutes morales infusæ quo modo connectantur. Deinde inter eos, qui constituũt virtutes morales infusas distinctas ab acquisitis, certum est, has virtutes morales infusas simul infundi cum caritate, & simul cũ illa amitti: sicut expresse docuit S. Thomas in hac 1.2. q.65. artic. 2. & infra quæst. 71. articulo 4. Quare licet in homine peccatore maneat actus aliquis virtutis moralis infusæ, hoc est, ex eadem ratione honestatis, tamé dicendum est, illum non elici connaturaliter a potentia per habitum, sed per solum auxilium supplente Deo

3 efficacitatem habitus: ratio vero huius connexionis est, quia sicut hæ virtutes infunduntur amicis Dei cum ipsa caritate tanquam ornamenta ipsius caritatis, ita etiam cum ea amitti debent: hoc tamen non video qua ratione efficaci probari possit. Cæterum admissa communi doctrina dicendum est, has virtutes non expelli per peccatum mortale ex natura rei, sed meritorie tantum, aliter quidem quam ipsa caritas, tum etiam quam fides, & spes per peccata sibi opposita: nam, ut ostendemus inf. d. 91. peccatum mortale pugnat cum caritate non tantum meritorie, sed physice, & ex natura rei: tum etiam peccatum infidelitatis cum fide, & desperatio cum spe eodem modo pugnant: at ego certe non uideo, qua ratione probari possit peccatum mortale pugnare cum virtutibus moralibus infusis: siquidem nihil repugnat, hominem manentem in peccato elicere actum virtutis moralis infusæ.

Postremo Scholastici omnes fatentur amissa caritate per peccatum manere in homine habitus acquisitos moralium uirtutum: controuersia tamen inter aliquos est, an tales habitus sine caritate habeát ueram, & propriam rationem virtutis. S. Tho. duobus articulis citatis docet habitus virtutum acquisitarum, qui manent in homine peccatore, non habere veram rationem virtutis sine caritate: existimare enim videtur eos habitus sortiri rationem virtutis ab ordine, quem habent ex cõiunctione cum caritate, qui ipsis habitibus accidentarius, & extrinsecus est: quare existimat in homine infideli, & peccatore non esse veras virtutes: id quod probari potest primum ex peruulgata quadam doctrina Augustini, qui multis in locis docet, in infidelibus non esse ueras uirtutes, ut lib. 13 de Trinitate ca. vltimo sub finem, & lib. 5. de ciuitate c. 12. & lib. 19. c. 25. & 4. lib. contra Iulian. c. 3. cui etiam adde Prosperum lib. 1. de vocatione gentium c. 3. & in lib. sententiarum quas decerpsit ex August. sententia 106. S. Thom. in hac re sequuntur Thomistæ aliqui. *An habitus acquisiti sine caritate habeant uerã rõnem uirtutis.* 1. *sentent.* *Probatur auctoritate Aug.*

Contra vero Scotus in 3. d. 36. q. vnica § *De tertio articulo*, & §. *Contra hoc est Augustin.* & Gab. q. vnica art. 2. in 4. p. articuli conclusione vnica, docent, habitus virtutum acquisitarum sine caritate ueram & propriam licet non perfectam rationem virtutis habere sine caritate, quia licet careant vltimo fine caritatis, & ideo non sint perfectæ, tamen versantur circa suum proprium obiectum, & finem propter ipsum. Arist. autem 2. Ethicorum c. 4. qui nullo modo nouit finem caritatis, & ordinem virtutum ad illum propter coniunctionem cum ea, opus simpliciter studiosum, & non tantum iustum, sed etiam iuste factum, hoc est, secundum modum proprium virtutis inquit esse, si aliquis illud faciat sciens, & eligens propter ipsum, & firmo, ac stabili animo: hoc autem potest esse sine caritate, ut ille reuera putauit esse. ergo cum habitus uirtutis manens sine caritate possit esse principium actionis studiosæ hoc modo, sequitur ex mente Aristotelis manere secundum veram, & propriam rationem virtutis. 2. *sentent.*

Mihi videtur cum Caietano, & alijs Thomistis in illos articulos, quæstionem esse non rerum, sed vocum, & S. Thomam non fuisse loquutum vt philosophum moralem, sed vt theologum, ad quem pertinet considerare vltimum finem caritatis, qui est finis hominis simpliciter vltimus, & ideo dixisse, hos habitus non esse veras virtutes, quatenus nimirum a Theologo considerari debent, quod est dicere, non esse perfectas virtutes, quales esse debent. Hoc tamen non obstat, quo minus dicantur veræ simpliciter virtutes: neque enim nos debemus alia nomina rebus imponere, quam Philosophi, & antiqui Doctores imposuerunt: omnes autem agnouerunt ueras uirtutes, easque definierunt sine caritate, vt constat ex Aristot. & alijs Philosophis. 4 *Vera sen.*

Quod vero adducitur ex Augustino pro sententia S. Thomæ, nullius momenti est: nam illis in locis, & in multis alijs, ubi loquitur de virtutibus infidelium gentilium, non agit de habitibus, sed de actibus, & contendit opera infidelium, quæ videbantur esse virtutũ, fuisse peccata, non quia non fierent propter Deum dilectum caritate, sed quia non fierent ex uero fine honesto uirtutis, sed aut ob inanem gloriam, aut ex alio malo fine: nos autem loquimur in hac controuersia, & Scholastici allegati similiter de habitu virtutis acquisitæ, qui est principium operandi ex recta ratione propter finem honestum, licet non ex caritatis amore erga Deum: & quamuis infidelis, aut pec- *Ad testimonium August. resp.*

cator non posset vllum habitum virtutis ex recto fine sibi comparare, tamen recte cōtingere potest, vt homo iustus acquirat plures, aut omnes habitus virtutis ex bono fine virtutis, & amissa deinde gratia per peccatū maneant prædicti habitus fine caritate: de his ergo dicimus veram habere rationem virtutis, & honestam actionem semper inclinare. Qua vero ratione Aug. dixerit omnia opera infidelium esse peccata, & an hoc verum sit, videbimus disp. 151. tum etiam cum idem August. sæpius dicat, opera sine caritate facta esse peccata, disp. 192. explicabimus, quid intelligat per caritatem, neque enim intelligere potest virtutem Theologicam, cum in peccatore, qui eam non habet, catholica fides doceat, & ipse etiam Augustinus fateatur, aliqua esse bona opera, vt ibidem dicemus.

Varia placita Theologorum, & Philosophorum de connexione virtutum moralium acquisitarum.

CAPVT II.

Status quæst. CIrca connexionem vero virtutum moraliū acquisitarum inter se controuersia quoque fuit non solum inter Thelogos Scholasticos, sed etiam inter antiquos Philosophos, in qua varia fuere placita, quæ in hoc cap. & sequente memorabimus, vt tandem nostram de hac re sententiā pronuntiemus: quæstio autem non est, vtrum vna virtus essentialiter pendeat ab alia, sicut omnes essentialiter pendent a prudentia: nam vt optime docuit Durandus in 3. d. 36. quæstione 3. num. 4. vna virtus moralis non pendet ab alia essentialiter, licet omnes pendeant
6 a prudentia, sicut a proponente obiectum, quod essentialiter respicit vnaquæque virtus: sed controuersia est, an virtutes sint ita inter se connexę, vt vna sine alia comparari non possit, & an etiam connectantur in vna prudentia, quam connexionem quodammodo essentialem esse putauit Durandus in illa distinctio. q. 1. nu. 6. nam omnes ordinem habent essentialem ad vnam prudentiam, qua veluti termino communi connectuntur.

1. opinio Stoicorum In hac igitur controuersia fuit communis opinio Stoicorum, teste Cicerone in 2. q. Tusculana, & 1. lib. Officiorum, & primo de Oratore, virtutes ita inter se connexas esse, vt qui vna caruerit, ceteris quoque careat virtutibus: quam postea ex Scholasticis sequuti sunt S. Tho. Caiet. Conrad. & plerique Thomistæ in hæc 1. 2. q. 65. ar. 1. Magister in 3. d. 36. c. & 2. & Alexander 4. p. q. 65. memb. 3. ar. 3. ad 3. atque in ea sententia fuisse videtur Aristoteles 6. Ethicorum capite 13. inquit enim natiuas virtutes sine prudentia esse posse: vocat autem natiuas virtutes inclinationes quasdam natiuas ad opera virtutis, vt natiuam inclinationem, & indolē ad temperantiam, & ad fortitudinem: has vero inclinationes inquit non esse proprie virtutes, quia contingit esse fine prudentia. Subiungit deinde eam esse in moralibus proprie virtutem, quæ non est sine prudentia. De connexione autem earum, post medium capitis, postquam proposuit quæstionem, an virtutes separari possint, inquit, *Hoc enim in naturalibus virtutibus fieri potest* dixerat enim non esse omnes ęque aptos natura sua ad virtutes, subiungit deinde, *At in iis, quibus absolute dicitur homo bonus, fieri nequit* (nempe, vt separentur inuicem) *etenim cum prudentia, quæ est vna, simul inerunt vniuersa*: sentit ergo discrimen esse inter natiuas virtutes, & virtutes, quæ proprie sic appellantur, quia natiuæ ita vniūtur in vna natura, vt vna possit esse sine alia, eo q̄ non omnes natura sua inclinantur ad omnia opera uirtutis, sed quidam propensi sint ad vnum, alij uero ad aliud genus virtutis, & boni operis: at vero virtutes propriæ, cum non possint esse sine prudentia, neq; prudentia sine omnib. virtutibus, & prudentia sit una, hoc ipso, quòd quis habet unam prudentiam, habebit etiam omnes alias uirtutes.

S. Tho. Caiet. Conrad. Mag. Alex. Arist.

Fauet 1. Amb huic opin. Ex Patrib. vero huic fauent sententię 1. Ambr. lib. 5. in Luc. c. *De sermone Iesu de beatitudinibus*, sub finem, vbi ita inquit, *connexæ igitur sunt, concatenatæq; virtutes, vt qui vnam habeat, plures habere videatur.* Secūdo Hierony. in illud Isaiæ 16. *Super hoc venter, &c.* vbi hęc habet verba, *Philosophorum sententia est hærere sibi virtutes*: idem docet in c. 56. paulo post initium: citari etiam solet pro hac sententia ex lib. 1. contra Pelagianos, quid tamen ibi sentiat c. 3. videbimus. *2. Hieron.*

3. August. Tertio facit cum his August. lib. 6. de Trinitate c. 4. in principio, vbi docet, non tantum connexas esse inter se virtutes, sed etiam eos, qui ęquales sunt in fortitudine, equales quoq; esse in temperantia, prudentia, &c. & epist. 29. quæ est ad Hieron. idem sentit. Quarto deniq; adstipulatur Bern. 1. de consideratione ad Eug. c. 6. vbi dicit suauissimum quendam esse complexum virtutum, atque alteram ex altera pendere. *4. Bern.*

8 Ratione vero probatur hæc sententia. Primū, quia prudentia esse non potest sine omnibus virtutibus: nisi enim quis sit bene affectus circa fines virtutum, prudens esse non potest: nulla etiam virtus esse potest sine prudentia: ergo in vna prudentia, vt recte dixit Arist. ceteræ connectuntur virtutes. Deinde idem probatur hoc modo, virtus temperantiæ inclinat hominem ad prosequendum bonum, & honestum in omni euentu & occasione, hoc autem efficere nō potest fine præsidio, & consortio aliarum virtutum: nam si fęmina, verbi causa, propositum habeat seruandi castitatem, nisi habeat virtutem liberalitatis cōtra auiditatem pecuniæ, facile vincetur pretio, & pollicitationibus: nisi vero habeat virtutem fortitudinis vincetur minis, & terroribus: ergo vna virtus indiget consortio aliarum uirtutum. Et quamuis mulier, quę cupiditate pecunię non seruat castitatem, magis sit auara, quam intemperans iuxta doctr. Arist. quam fuse explicauimus sup. d. 51. c. 4. tamen reuera est intemperans, & ita, ut conseruet temperantiam, seu castitatem, quæ est pars temperantiæ, opus est illi liberalitate contra auaritiam, & sic de aliis virtutibus. *Rōne probatur hęc sententia primum. Secundo.*

Illatio Caietani. Ex qua ratione infert Cai. ita esse connexas inter se virtutes, vt interdùm plurium virtutum materia simul occurrente illas omnes eodem actu simul acquirat, vt in casu posito. Assignat autem discrimen inter virtutes intellectiuas, vt connexæ non sint, & inter morales, vt necessario connectantur: quia materiæ intellectiuarum virtutum non connectuntur in cōmuni aliquo principio, & ideo inter se connexæ non sunt: at vero omnis passio, & omnis materia virtutum ortum habet ex vno communi amore, in quo omnes virtutes morales connectuntur recte etiam explicat S. Doctor in eo ar. 1. ad 3. qua ratione virtutes intellectiuæ non connectantur.

9 Ceterum recentiores Thomistæ, qui hanc sententiā sequuntur, vt eam explicent, notant tres esse status virtutum moralium primum continentiæ, in quo passiones adhuc vehementes sunt, & homines vehementer eis resistunt: alterum temperantiæ, in quo passiones iā moderatæ sunt, & ad ordinem redactę: tertium, quem vocant heroicum, in quo passiones penitus sunt extirpatæ, aut saltem quasi sopitæ: dicunt igitur, cum prædicta opinio inquit, virtutes esse connexas, intelligendam esse non solum de tertio statu virtutis, sed etiam de secundo, in quo habitus acquisitus habet statum virtutis: nam homo in eo statu operatur sciens, & eligens propter ipsum, & firmo, ac stabili animo: quę tria constituunt veram rationem, & statum virtutis, iuxta Arist. doctrinam 2. lib. Ethicor. cap 4. *Explicatio recentiorū.*

2. sententia. Alia sententia est, virtutes morales acquisitas connexas sibi nō esse: quam Doct. pleriq; Schol. diuersimode sequuntur. Bonau. in 3. d. 36. ar. 1. q. 3. & Ricar. ibid. ar. 1. q. docēt, solū virtutes in statu perfecto esse sibi muicē cōnexas: at uero nō satis aperte explicāt utrū hic solus status perfectionis, sit status uerę uirtutis, ut ita uerū sit, uirtutes secundum ueram, & propriam rationē uirtutis

tutis esse inuicem connexas, an præter hunc statum sit alius, in quo non sint inuicem connexæ, habeant tamē veram, & propriam rationem uirtutis: tametsi ex Ricardo colligi uideatur esse alium statum virtutis simpliciter, in quo sint veræ virtutes, & non sint inuicem connexæ: nam in eadem d. ar. 1. q. 5. quærit, utrum qui sunt æquales in vna virtute, sint æquales in alia: & respondet, in statu imperfecto æquales in una virtute nō semper esse æquales in alia virtute, eo quod status virtutis latitudinem habeat, & vnus homo exerceri possit magis in una, quam in alia: at vero in statu perfecto æquales in vna esse ęquales in alia: intelligere ergo uidetur de statu illo heroico virtutum, non de statu medio: nam status medius latitudinem habet, & est status ueræ virtutis.

Henric. Huic sententię consentit Henricus quodlib. 5. q. 17. nam quamuis initio dicat uirtutes esse connexas, idq; vsque ad medium quæstionis prosequatur, post mediū tamen inquit esse quatuor status virtutis, primum inchoationis, secundum profectus, tertium perfectionis, quartum excessus: & in primis duobus habitum non esse vere, & proprie virtutem, sed tantum in tertio, & quarto: adhuc tamen in tertio aliquo modo esse imperfectas virtutes. Quare simpliciter virtutes diuidit in virtutes imperfectas, & virtutes perfectas, & tandem concludit, in statu illo quarto esse perfectas, & connexas inuicem, non autem in tertio, in quo dicit esse virtutes simpliciter, nam in primo incipientium, & in secundo proficientium existimat nondum esse simpliciter virtutem. Quocirca prædictam sententiam sequi uidetur eo modo, quo Bonau. & Ricar. similiter & Dur. *Durand.* in 3 d. 36. q. 3. docet, virtutes in statu perfecto esse connexas, non tamen in statu imperfecto: quis vero sit status perfectus, & an in eo solum sint virtutes simpliciter, ipse non explicat.

11 *3. sententia.* Demum multi alij absolute docent, in nullo statu esse connexas virtutes morales inter se, sed singulas in quouis statu esse connexas cum prudentia: ita affirmat *Scot.* Scotus in 3. d. 36. q. vnica §. *Quantum ad primum*, & *Gab.* tribus sequentibus, Gabriel q. vnica artic. 2. in 1. parte *Ocam.* conclu. 1. 2. & 3. Ocam in 3. q. 12. præcipue in ar. 3. prin*Alma.* cipali, & quodlib. 4. q. 6. & Almain. tract. 3. moral. c. 8. & 9. Cumque existiment non esse vnicam, sed plures prudentias, colligunt posse vnamquanq; virtutem esse perfectissimam cum sola prudentia sibi propria, & necessaria: & ita in nullo statu etiam perfecto virtutes uniri inter se, etiam ratione vnius perfectæ prudentiæ. Addunt denique Ocam, & Gabriel, omnes virtutes, & secundum actum, & secundum habitum esse sibi cōnexas in principiis quibusdam communibus: nam omnes operantur eodem modo nempe propter ipsam honestatem virtutis, & ita omnes ad hunc eundem modū inclinant, ac proinde quælibet virtus disponit ad aliā, quia hoc ipso, quod inclinat in honestatem sibi propriam, inclinat ad hoc, vt eam retineat etiam in occasione peccati contra aliam virtutem, & potius sequatur homo illam honestatem quam turpitudinem peccati contra aliam virtutem, quod est disponere ad aliā virtutem, remouendo contraria: tametsi Almainus nescio quid molitur contra hanc posteriorem doctrinam, probans actum vnius uirtutis factum propter honestatem ipsius posse esse peccatum contra aliam, & ita ad aliam non disponere. Verum quamuis hoc accidere possit, ut actus factus propter honestatem unius virtutis sit contra aliam, ut constat ex doctrina tradita supra d. 56. c. 2. tamen hoc non obstat, quo minus actus vnius virtutis factus propter ipsam honestatem, & cū reliquis omnibus circunstantiis bonus, & habitus inclinans ad tale opus non disponat ad uitandum peccatum contra aliam virtutem.

12 *1. ratio.* Hoc igitur prætermisso uirtutes ipsas non esse connexas inter se, in quo est præcipua difficultas, probatur primum, quia unaquęque uirtus non est tota integra perfectio hominis, sed pars quędam, alioquin unica solum virtute constaret tota hominis perfectio: idē autem subiectum perfici potest secundum unam partem perfectionis, etiamsi secundum aliam imperfectū maneat: nam potest idem homo perfectus esse visu, nō autem auditu, ergo potest eodem modo homo perfectus esse una uirtute, & non alia, ac proinde in nullo statu etiam perfecto connexæ erunt virtutes inter se: Quodsi dicas unamquanque uirtutem esse quidem partem perfectionis hominis, & non totam perfectionem illius: ideo tamen omnes uirtutes esse connexas, quia materia unius non potest occurrere, nisi implicata cum materia alterius, hoc falsum esse inferius conuincemus. Deinde idem sic confirmatur: Si virtutes sunt connexę inter se, & ita habitus vnius penderet etiam ab habitu alterius, vt habeat rationem virtutis, sequitur habitus ipsos sibi esse mutuo causas, vt sint, & vt habeant rationem virtutis, consequens autē est falsum, quia etiam sequeretur, aliquem habitum prius esse virtutem, quam esset virtus, quę est manifesta contradictio: id autem recte colligi probatur. Nam si habitus temperantiæ non potest esse virtus nisi comitante fortitudine, efficitur fortitudinem prius esse virtutem, quam temperantiam: cumque rursus fortitudo non possit esse virtus nisi comitante temperantia, consequitur etiam temperantiam prius esse virtutem, quā sit virtus. Quodsi aliquis probabiliter respondeat (inquit Scotus) vnum habitum posse præcedere, & esse priorem alijs secundum rationem habitus, non tamen secundum rationem virtutis, quia omnes simul habent rationem virtutis ex mutua comitantia, siue prius, siue posterius fuerint acquisiti: contra hoc obijcit iterum Scotus, quia sequeretur ex vno actu virtutis generari omnes habitus in ratione virtutis, nempe in eo casu, quo quis haberet reliquos habitus in statu intensionis 13 sufficiente ad virtutem: vnum autem habitum nondū haberet in statu illo intensionis sufficiente, ille tamen vnico solum actu ad talem statum peruenire posset: nā dispositio non in quolibet gradu habet rationem habitus, vt disp. 78. c. 3. dictum est, sed in certo aliquo, & determinato: & nulla dispositio habet rationem virtutis, nisi peruenerit ad statum habitus: quia, vt vidimus disp. 84. c. 2. habitus est genus, aut quasi genus virtutis: tunc autem sequeretur id, quod inferebat Scotus: nā vltimo actu nempe fortitudinis, quo homo intenderet dispositionem fortitudinis antea acquisitam vsque ad talem gradum, in quo peruenerit iam ad statum habitus, generaret illum habitum in ratione habitus, & virtutis, ex cuius etiam comitantia reliqui habitus inciperent habere rationem virtutis: ac proinde vnico actu generarentur omnes habitus in ratione uirtutis, quod videtur absurdum. Hæc sunt varia placita Scholasticorum, eorumque fundamenta: iam vero quid probabilius videatur, pronuntiemus.

Notationes pro sententia probabiliori.

CAPVT III.



T igitur in hac re quid sit probabilius explicemus, quædam notatione digna prēmittenda sunt. Primo quidē *Primo notandum.* id, quod supra disput. 78. c. 4. probatum est, nimirum omnes habitus esse simplices qualitates habentes latitudinem quandam intensionis, rationem autem, & nomen habitus ipsis non conuenire nisi in certo gradu, ante illum vero solum mereri nomē dispositionis: nam dispositionem, & habitum, quæ ponuntur in prima specie qualitatis, nō differre specie, sed tm̄ accidentarie, ibidem ex sententia Arist. ostendimus: tunc autem dicitur habitus, cum propter magnā intēsionem difficile mobilis est a subiecto, in quo statu præbet etiā firmitatem, & promptitudinem in operādo. Adde etiam, quod hæc qualitas non dicitur uirtus, 14 sed dispositio ad virtutem, donec perueniat ad eum gradum, in quo mereatur nomen habitus, quia

quousque præbeat hanc firmitatem, & promptitudinẽ, cum non dicatur roborare potentiam, non dicetur virtus illius: & ideo *Arist.* Arist. 2. Ethic. c. 4. inter reliqua requisita ad modum operandi secundum virtutem, tertio loco ponit hoc, quod est operari firmo, ac stabili animo. *2. notandũ* Secundo in memoriam reuocandum est id, quod diximus disp. 84. c. 3. prudentiam non solum versari circa medium, sed etiam circa finem, non quidem abstractum a materia, sed prout in mediocritate materiæ constitutum: prudentia autem supponit rectum propositum circa finem virtutis secundum se, & a materia abstractum vt docuit *Arist.* Aristoteles 6. Ethicorum cap. 12. & ideo illud propositum circa finem virtutis abstractum, inquit Aristoteles, non procedere ex prudentia, cum potius illam præcedat, sed procedere ex habilitate quadam ad proponendũ finem virtutis abstractum, quæ in bonis laudabilis est, & nomine caret: in malis autem versutia dici consueuit, prudentia tamen non est. 15 Hinc autem constat connexionem habeat quæcumque uirtus cum prudentia: nam cum affectus, & propositum virtutis sit electio ipsius mediocritatis in materia, in qua est honestas uirtutis; ideo enim dicitur uirtus habitus electiuus in mediocritate, ut uidimus in eo c. 3. & nulla sit electio recta sine prudentia, vt docet Aristot. 6. illo Ethic. c. 13 fit, ut nullus sit actus virtutis sine actu prudentiæ, ac proinde eodem gradu, quo acquiritur quilibet habitus uirtutis, acquiratur etiam habitus prudentiæ. Porro autem electionem prudentiæ non tantum esse mediorum ad finem, sed mediocritatis materię, in qua est honestas ipsa finis, vt in proprio subiecto, notauimus in eo c. 3. & probauimus supra d. 41. c. 1

3 notandũ Tertio notandum est ex doctrina tradita sup. d. 85. c. 2. prudentiam circa proprium bonũ esse vnicam virtutem, & vnicum habitum, extensionem tamen recipere circa varia obiecta, non dico intensionem, sed extensionem, more aliorum habituum: quo autem modo differant extensio, & intensio in habitibus, satis a nobis dictum est d. 80. ac proinde de prudentiæ extensione eodem modo philosophari debemus, atque de extensione habitus scientiæ circa varias conclusiones. Quocirca, siue dicamus cum Scoto, Ocamo, & Gabriele esse plures prudentias, singulas circa singulas virtutes, siue, quod verius est, dicamus esse unam prudentiam, perinde tamen erit, eam extendi circa varias materias virtutum, ad colligendam connexionem virtutum, ut inferius patebit.

16 *4. obseru.* Quarto præmittendum est, ex tribus statibus uirtutum, qui communiter assignari solent, nempe continentiæ in incipientibus, in quo est magna pugna passionũ, & temperantiæ, in quo sunt passiones moderatæ, & heroico, in quo sunt passiones quasi sopitæ: in duobus tantum esse ueras uirtutes hoc est, habitus, qui nomen virtutis mereantur, nempe in secundo, & tertio: nam in primo solum habent statum dispositionis ad virtutem, cum nondum sint plene intensæ, & ita etiam non præbeant firmitatem in operando: ille autem tertius status heroicæ uirtutis ita intelligendus est, vt non sint passiones omnino extirpatæ, hunc enim statum solum agnouit schola Stoicorum, sed ita, vt tam parum molestię afferant, vt videantur passiones quasi sopitæ.

Probabilior opinio.

CAPVT IV.

Vera sententia primum dicit virtutes nõ esse essentialiter cõnexas.

IAM vero probabiliorem sententiam ex dictis colligere difficile non erit. Primum quidem dicendum est, si sermo sit de connexione virtutum essentiali, vnam virtutem non pendere, neque connexam esse cum alia secundum rationem habitus, aut secundum rationem virtutis, vt optime docuit Durand. in 3. d. 36. q. 1. quia vna virtus non habet speciem suã, & essentiam ex ordine ad aliam uirtutem, sed solum ex ordine ad obiectum per prudentiam propositũ. Quocirca si a Deo infunderetur per accidens vnus solus habitus uirtutis, quia suapte natura esset acquisitus, hoc 17 est, propriis actibus comparari posset, sine dubio esset vera virtus, quia esset principium eligendi mediocritatem propter ipsam honestatem uirtutis, prompto, firmo, & stabili animo, non minus quam si labore, & actibus proprijs parta esset: si autem essentialiter vna virtus ab alia penderet, quod attinet ad suam speciem, & naturam, habitus ille a Deo infusus sine aliis habitibus virtutum nomen virtutis non mereretur. Et hoc manifeste probant duo argumenta Scoti c. 1. allata pro sententia ipsius: quia cum vnaquæque uirtus non sit tota perfectio hominis, sed pars quædam illius, vna non pendet ab alia secundum suam naturam, & speciem: hoc autem vsque adeo verum existimo, vt etiamsi daretur status virtutis supremus, & heroicus in hac vita, vna uirtus in eo gradu essentialiter non penderet ab alia: voco autem gradum heroicum, in quo quasi consopita esset iam passio contraria, & veluti mortua: nam posset Deus infundere virtutem suapte natura acquisitam in hoc gradu, & mitigare passionem contrariam eo modo, & tunc una virtus esset in gradu illo heroico sine aliis: ex quo fit, vnam virtutem essentialiter, & suapte natura non pendere ab alia, nisi quatenus una non potest a nobis acquiri sine alia: quocirca Caietan. quęst. illa 65. art. 1. & 4. ingenue fatetur, unam uirtutem non pendere ab alia essentialiter.

Secundo dicit omnes virtutes cõnecti in vna prudentia pfecta.

Deinde, si loquamur de connexione virtutũ in vna prudentia, quę etiam est essentialis, vt notauit Durandus loco citato, dicendum est, omnes virtutes connecti in vna prudentia perfecta, nempè quæ complectatur omnem materiam virtutis: nam si est vna prudentia, vt notatum est capite præcedente, illa debet habere extensionem quandam ad varias materias, veluti eadem scientia ad varias conclusiones: quare si aliquis habet extensam prudentiam secundum statum veræ virtutis circa omnem materiam virtutis moralis, necessario sequitur ipsum etiam habere omnes virtutes morales, easque in hac vna prudentia perfecta connexas esse. Quodsi plures essent prudentiæ, vnaquæque deseruiẽs suæ virtuti morali, sequeretur omnes virtutes non esse connexas in vna prudentia, sed simul esse coniunctas cum pluribus prudentijs, quando plures fuerint prudentiæ simul.

18 *Explicatur mens Arist.* Hac ratione ego intelligerem Aristotelem 6. Ethic. c. 13. quem in primo cap. huius disputationis pro sententia Sancti Thomæ allegauimus, quando dixit, cum prudentia, quam ipse unicam esse existimauit, reliquas omnes esse virtutes. Nam, ut optime notauit Scotus in 3. d. 36. quæstione vnica § *Quantum ergo ad istum*, si vna tantum est prudentia, eaque versari debet, & extendi ad omnem materiam uirtutis, non erit simpliciter prudentia, sed ex parte, quæ nondum ad omnem materiã virtutis extenditur. Veluti si aliquis habitus scientiæ nondum extenderetur ad omnes conclusiones, non esset simpliciter dicendus talis scientiæ, aut geometriæ, aut philosophiæ. Cum igitur Aristoteles inquit, cum prudẽtia reliquas omnes inesse virtutes, loquitur sanè de prudentia, quæ nõ in una peculiari, sed in omni materia uirtutum uerè prudentia est: & hoc tantum conuincit prima ratio pro opinione Sancti Thomæ allata supra capite 1. Verum cum unaquæque uirtus essentialiter non postulet prudentiam completam, & extensam circa omnem materiam uirtutum, sed circa suam peculiarem, ut infra uidebimus: hinc non fit, ut habitus cuiuscunque uirtutis necessario connectatur cum alio secundum rationem uirtutis propter connexionem cum una prudentia. Quocirca, si aliqua est ratio, ob quam uirtutes necessario connecti debeant inter se, ea solum esse potest, quia materia omnium uirtutũ est implicata, ita ut nunquã una sine alia occurrat, & una sit ueluti circunstantia alterius. Qua de causa necessarium sit exercere opus utriusque uirtutis simul, aut vtrumque prætermittere, & contra utramque uirtutem

tem

rem peccare: verum neque hac ratione virtutes connexas esse, illico videbimus.

19 Quo uirtutes sint connexæ rõne propriæ cuiusque materiæ.

Postremo igitur, si sermo sit de connexione virtutum ratione propriæ cuiusque materiæ, in quo videtur esse magna pars præsentis difficultatis, tria mihi probabiliora videntur. Primum est, omnes virtutes connexas esse participatione, vt loquitur Hieronymus. Alterum est, omnes virtutes, neque in statu virtutis simpliciter, neque in statu heroico cuiusque, si dari possit, proprietate esse cõnexas. Tertium est, multo perfectiori modo esse quamlibet virtutem, cæteris paribus, cum omnibus virtutibus, quam ipsa sola, aut cum aliquibus tantum, quæ tria suo ordine nobis probanda, & explicanda sunt, atque iuxta hæc explicari poterit mens Sancti Thomæ, vt ab hac probabiliori sententia non differat. Primo igitur omnes virtutes connexas esse participatione quadam dixit Hieronymus statim allegandus, intelligens per participationem similitudinem quandam virtutis secundum generales quasdam rationes. Etenim in quolibet actu cuiusque virtutis tria sunt, quæ assimilantur actibus trium virtutum, ita vt hac ratione idem actus videatur participare rationẽ trium virtutum sub quibus reliquæ continentur. Nam in quouis virtutis actu est firmitas animi in operando, in qua assimilatur fortitudini, est etiam rectitudo operationis, & æqualitas cum regula, in qua assimilatur iustitiæ; est denique moderatio, in qua assimilatur temperantiæ. Hanc vero connexionem vnico illo verbo participationis indicauit Hieronymus loco inferius allegando, & Sanctus Thomas in hac 1. 2. quæstione illa 65. artic. 1. prædicto modo id explicauit, & ingenue concessit.

20 Non oẽs uirtutes connexas esse rõne materiæ occurrẽtis.

Secundo non omnes virtutes proprietate connexas esse ratione materiæ occurrentis facile probari potest. Dicimus autem proprietate non esse connexas, hoc est, secundum proprias ipsarum rationes, ita vt necesse sit, eum, qui vnam habet virtutem, habere reliquas secundum propriam ipsarum rationem: nam generales illæ rationes omnium virtutum in vna, & eadem omnino reperiuntur. Hoc autem probatur primum auctoritate Hieronymi, qui pro prima sentẽtia allegatus est: nam in lib. 1. contra Pelagianos paulo post initium, Critobulus interlocutor, vt probet pro Pelagianis cõtra Atticum, qui personam Hieronymi, & Catholicorum gerit, hominem vitare posse omnia peccata, obijcit hoc modo, *Et quomodo legimus, qui vnam habuerit, omnes videtur habere uirtutes?* Respondet autem Atticus, *participatione, non proprietate: necesse est enim, vt singuli excellant in quibusdam; & tamen hoc, quod legisse te dicis, vbi scriptum sit nescio.* Cui iterũ Critobulus sic ait, *Ignoras hanc esse Philosophorum sententiam.* Respondet autẽ Atticus, *sed non Apostolorum: neque enim mihi curæ est, quid Arist. sed quid Paulus doceat.* Eodem etiam loco respondet ad illud Iacobi 2. *qui offendit in vno, factus est omnium reus,* vt neque vitia connexa esse credantur, neque paria.

21 Et quidem me iudice contendit ibidem Hieronymus, Sanctos omnes non habuisse omnes virtutes simul, nempe in statu virtutis, sed aliquas, in quibus excellebant. Bernardus etiam allegatus pro prima sententia serm. 70. super Cantica sub finem, ostendens quo modo sponsus pascatur inter lilia, inquit. *Magnus est, qui tria, vel quatuor lilia ædificare poterit in tanta spinarum densitate.* Id quod deinceps eleganter prosequitur: loquitur autem de virtutibus iustorum, quibus anima iusta sponsum suum inuitare possit. Mitto Augustinum, cuius testimonium capite sequente allegabo, qui idem expresse docet, sacrisq; literis magis consentaneum esse testatur.

Prior rõ.

Deinde duplici ratione id ipsum monstratur: prior est in hunc modum: Fieri non potest, vt omnibus hominibus etiam iustis, & perfectis, qui summo studio, & conatu exercentur in operibus virtutum, occurrant materiæ virtutum omnium: ergo dum assidue exercentur circa materiam duarum, aut trium virtutum, ipsa assiduitate eorum operum non acquisitis alijs virtutũ habitibus, quorum materia non occurrit, & ideo nullũ opus circa illam habuerunt, comparabunt sibi habitus illarum duarum, aut trium virtutum in ea intensione, & perfectione, vt deinde ex illis operentur scientes, & eligentes propter ipsam honestatem, firme, ac stabili animo, quæ sunt cõditiones operis studiosi, & studiose facti, vt ex doctrina Aristotelis 2. Ethico. c. 4. notauimus supra d. 86. c. 5. ac proinde acquirent sibi illos habitus in statu veræ, ac propriæ virtutis: siquidem virtus ex Arist. 2. Ethicorum c. 6. est habitus electiuus in mediocritate consistens, vt explicatum est supra d. 84. c. 3. & opus factum secundum modum virtutis habet tria illa, quæ diximus.

Porro autem posse alicui etiam iusto, & perfecto occurrere materiam aliquarum virtutum, & non omnium, ratione, & experimento constat. Primum quidem ratione, quoniam non omnia opera virtutum sũt necessaria ad salutem: neque enim omnia cadunt sub præceptum, siquidem necesse non est, vt iustus sit magnificus, aut aggrediatur pericula mortis, & de alijs eodem modo. Quodsi habere debet constantiam in superandis alijs difficultatibus in materia aliarum virtutum, illa constantia habet quidem similitudinem fortitudinis, tamen non est peculiaris virtus fortitudinis: hæc enim solum est circa pericula mortis. Præterea idem experimento constat: nam vir religiosus, & omnino a sæculi conuictu separatus, qui rebus omnibus, & pecunijs propter Deum renunciauit, assidue quidẽ virtute humilitatis, patientiæ, sobrietatis, & castitatis, &c. exercitatus, nullam vnquam habuit occasionem exercendi se in operibus magnificentiæ, & liberalitatis: nam cum hæ sint circa sumptus pecuniarum, vel rerum, quæ pecunia æstimantur, ipse autem ijs omnibus vltro renunciauerit, vt expeditius aliarum virtutum exercitationi intenderet, nunquam habuit occasionẽ exercendi se in operibus harum uirtutum. Quinimo si quando memoriæ occurrit aliquid huiusmodi, quod ipse, si in sæculo esset, diues efficere potuisset, aut posset, cogitationem earum rerum conatur omnino auertere tanquam omnino inutilem sibi, qui iam omnibus renunciauit, ne sub specie illa virtutis magnificentiæ, & liberalitatis cor eius aliquo modo diuitijs, quibus renunciauit, afficiatur. Adde etiam, huiusmodi uiro nunquam occurrere occasionem aggrediendi pericula mortis, nõ dico in bello, sed neq; extra, nisi fortassis raro, ac proinde cum habitũ huius virtutis acquirere nõ posse.

22 Non omni iusto occurrit materia oĩum uirtutum.

23 Posterior ratio.

Posterior ratio ad probandum posse acquiri habitum aliquarum virtutum sine alijs, fit in hunc modum. Quamuis materia propria singularum uirtutum esset implicata, & simul homini occurreret; tamen necesse non esset, eum omnes habitus virtutum, simul acquirere. Nam vel materia vnius esset circunstantia alterius, ita vt non posset quis habere actum vnius virtutis, nisi haberet pro circunstantia materiam alterius, aut una materia non esset circunstantia alterius, nec connexionem haberet cum illa, sed recte posset quis exercere opus vnius virtutis, non exercendo opus alterius, neutro autem modo dici potest, ipsas virtutes ita esse connexas, vt vna non possit in statu veræ, & propriẹ uirtutis sine alia comparari. Primum quia, si materia vnius non est circunstantia materiæ alterius, poterit quis occurrente materia unius in ea se exercere propter ipsã honestatem, de alia autem non curare: loquor autem de alia virtute, quæ non est de necessitate salutis. Nam si aliquis non est magnificus, aut non exercet opus munificentiæ, non proinde mortaliter peccat: simile est in alijs uirtutibus, quarum opera non sunt de necessitate salutis. Adde, quod vitare peccatum mortale, aut etiam veniale contra quamlibet virtutem, occurrente occasione obligationis, fieri potest ex bono aliquo alio fine, qui non sit illius virtutis nempe propter vitandũ pœnas inferni, aut purgatorij, imò etiam, quod perfectissimum est, propter Deum, quatenus veniale apprehenditur, vt malũ quodammodo ipsius Dei: tunc autem non uitaretur propter ipsam honestatem uirtutis 24 peculiaris,

peculiaris, cuius est illa materia: quia ut ostendimus supra disp. 51. c. 3. quoties quis facit opus virtutis moralis ex amore caritatis erga Deum, solum exercet opus caritatis, non autem alterius virtutis secundum modũ illius, sed tantum materialiter, hoc est, facit temperatũ, verbi causa, sed non temperate & sic de aliis, quia nõ facit propter ipsam honestatem uirtutis.

Accedit etiam, quod cum uirtus obedientiæ, quæ est specialis uirtus, habeat pro materia quodlibet opus alterius uirtutis, accidere potest, vt quis nullum committat peccatum ex gratia Dei in eo, quod præcipitur, & non acquirat sibi peculiarem virtutem obedientiæ. Nam, vt docet S. Tho. 2. 2. quæst. 104 art. 2. ad 3. virtus obedientię in eo differt ab aliis, quod cum faciat opera aliarum uirtutum, facit illa ex eo peculiari fine, vt subijciatur homo voluntati & nutui superioris: quia hoc iudicat honestum. Quare si ieiunet quis eo die, quo pręcipitur ieiunium, & non ieiunet ex hoc fine, sed ex fine temperantiæ, quia honestum est abstinere a carnibus, comparabit sibi virtutem temparantiæ, aut abstinentiæ, non tamen virtutem obedientiæ: idemque dicendum, si ieiunat ex eo fine, ne cõmittat peccatum mortale, & fiat reus æterno supplicio. Constat igitur, etiamsi æque occurrerent materiæ omnium virtutum; necessarium non esse, hominem exercere se in operibus omnium virtutũ secundum peculiarem modum singularum, sed fieri posse, vt exerceat se homo in operibus aliquarum virtutum, & non aliarum: id qđ existimo non raro euenire perfectis etiam viris.

25 Propter quod merito dixit Hieronymus, non esse in omnibus omnes virtutes, sed vnumquemque in aliqua, aut in aliquibus excellere, quia in eis assidue exercetur, nempe intelligebat homines etiam iustos, etiamsi non peccent mortaliter, tamen non se exercere in omni opere virtutum ex fine peculiari singularum, vt dictum est: constat igitur posse vnam virtutem sine alia comparari, etiam si dicamus materiam omnium virtutum, simul occurrere, vnam tamen non esse circumstantiam alterius.

Deinde, si aliquis diceret, vnam materiam esse circunstantiam alterius, & complicatam cum illa, & ideo omnes virtutes falsum simul comparari, præterquam quod manifeste falsum assereret: neque enim quælibet materia virtutis habet pro circunstantia necessaria materiã alterius, vt manifeste constat: sequeretur aliud absurdũ, nempe nõ solum simul diuersis actibus, sed etiã eisdem omnino comparari omnes virtutes. Nã si ex eo compararentur omnes simul, quia materia vnius est circũstantia alterius, cum hoc in vno, & eodem actu esse deberet, sequeretur vnico actu cõparari oẽs habitus virtutis: hoc autem esse falsum, quis non videat? nam licet materia vnius habere posset pro circunstantia materiam omnium virtutum, nihilominus non deberet, nec posset quis eodem actu operari propter honestatem omnium, ac proinde non posset comparare sibi illo actu habitus omnium virtutum: quia habitus cuiusque virtutis non comparatur nisi actibus illius factis propter honestatem propriam ipsius: ex parte igitur occursus materiæ cuiuscunque virtutis, non colligitur connexas esse omnes virtutes, hoc est, simul comparari, sed vnam sine alia acquiri posse in statu veræ, & propriæ virtutis.

26 *Habitus virtutis perfectus non requiris prudẽtiam perfectam.*

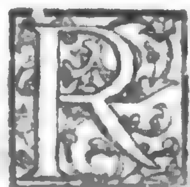
Ex quibus etiam sequitur, quemlibet habitum, vt perueniat ad statum veræ, & propriæ virtutis, non indigere prudentia extensa ad materiam omnium aliarum, sed perfecta solum prudentia circa suam materiã, circa quam ipsa versatur: quare qui prudens est in assignanda mediocritate materiæ temperantiæ, sufficientem prudentiam habet pro comparanda virtute temperantiæ. Sequitur præterea hanc doctrinam non solũ esse veram de virtute in statu vero, & proprio virtutis, sed etiam de virtute in statu heroico, si detur. Quia cũ frequentius occurere possit materia vnius virtutis, quã alterius, aut frequentius possit vnus in vna exerceri, quam in ceteris aliis, nihil obstat, quo minus vnã habere possit in eo gradu, etiamsi omnes non habeat, nõ solum in eo gradu, sed neque in statu virtutis simpliciter: & hactenus de secunda parte nostræ sententię.

Multo perfectius esse habere virtute cum comitatu omniũ quã aliquarũ virtutum.

Tertia vero pars, nempe ceteris paribus, multo perfectius esse virtutem cum comitatu aliarum omnium, quam aliquarum tantum, aut quam si sola esset, manifestissima est, neque vlla indiget confirmatione. Quia virtutes omnes mutuo se iuuant ad superanda contraria, & ideo hoc modo vnaquæque minora, & pauciora habet impedimenta: & in hoc statu ceteris paribus perfectissimo omnes vertutes connexas esse, nemo est qui ambigat: in quo sensu possumus interpretari sententiam S. Thomæ, qui verissimus est.

Diluuntur rationes aliarum opinionum.

CAPVT V.



RELIQVVM est, vt fundamenta aliarum opinionum ordine suo cõuellamus, & primum quidem ea, quæ pro sententia S. Thomæ allata sunt. Ad testimonium Aristotelis respondeo ipsum solum dixisse virtutes omnes connexas esse cum vna prudentia, quod etiam nos concedimus, si intelligatur de prudentia secundum totam suam extensionem circa omnem materiam, vt capite præcedẽte notauimus. Cæterum ad rationem singularum virtutum non esse necessariam prudentiam extensam in omnem materiã ibidem probauimus. Ad testimonium vero Ambrosij dico, illum nõ pronunciasse, eum, qui habet vnam virtutẽ habere etiam omnes, sed habere plures, eo quod vna maxime disponit ad alias: loquebatur autem de beatitudinibus: ex hoc tamen non sequitur omnes virtutes esse necessario connexas, ita vt vna sine aliis non possit ad statum veræ, & propriæ virtutis peruenire. Ad Hieronymum respondetur, aut illum non fuisse loquutum in illis locis ex propria sententia, sed philosophorum, quam ibi exactius examinare non curauit, aut solum illud intellexisse de connexione virtutum, participatione, non proprietate; cum disputans de ea ex professo lib. 1. contra Pelagianos dixerit, virtutes quidem connexas esse participatione non proprietate, vt præcedente capite exposuimus, id quod nos etiam concessimus: vno autem ex his duobus modis melius respondetur ad testimonia Hieronymi, ne dicamus ipsum sibi contraria docuisse. 27 *Solutio testim. Arist.*

Aug. auctoritati satisfit.

Ad Augustinum Henricus pro viribus contendit respondere, verum locus ille ex lib. 6. de Trinit. vix potest explicari, quin sentiat virtutes connexas esse: ibi tamen obiter id dixisse videtur. In epistola autem 29. vbi ex professo quęstionem disputauit, si attente legatur, potius docet virtutes non esse cõnnexas: nam postquam dixit contra Stoicos, etiamsi virtutes connexæ essent, nihilominus nõ fore ęqualia peccata: post medium epistolæ subdit. *Si autem, quod puto esse verius, sacrisque literis congruentius ita sunt animæ intentiones, vt corporis membra; non quod videantur locis, sed quod sentiantur affectibus, & aliud illuminatur amplius, aliud minus; aliud omnino caret luce, & tenebroso vmbratur obstaculo, profecto ita vt quisque illustratione piæ caritatis affectus est, in alio actu magis, in alio minus, in alio nihil: sic potest dici habere aliam & aliam non habere, aliam magis, aliam minus habere virtutem*, & paucis interpositis, *& in ipso vno homine, quod maiorem habuit prudentiam, quam patientiam, & maiorem hodie quam heri, si proficit, & adhuc non habeat continentiam, & habeat non paruam misericordiam*, quibus verbis vtrobique luce meridiana clarius docet nec esse connexas virtutes in eodem homine, neque eos, qui sunt æquales in vna virtute, esse æquales in alia: cuius oppositum aliis in locis, pręcipuæ vero in illo 6. de Trinitate docuisse videbatur, nisi, & ipsum

ipsum exponamus, vt exposuimus Hieronymum, ne etiam sibi contraria diceret:

29 Restat, vt de Bernardi testimonio aliquid dicamus. Ego autem minime dubito ipsum non loqui de connexione virtutum secundum proprietatem, sed secundũ participationem, vt cap. præcedente explicatum est; hoc est, de connexione secundum communes quasdã rationes virtutum, quæ in uno eodemq; actu reperiuntur: non autem secundum proprias, & peculiares rationes earum. Ipsas vero secundum proprietatem, hoc est, secundum proprias rationes non esse connexas manifeste videtur docuisse sermone illo 70. super Cantica allegato a nobis superiori capite, & hæc de testimonijs.

Diluitur Bernardi testimoniũ.

Multo facilius dissolui possunt rationes pro prima sententia factæ, Ad priorem de connexione virtutum in vna prudentia satis dictum est in præcedente capite, vbi ostendimus necessario uniri omnes virtutes in vna prudentia, si prudentia sit perfecte extensa ad omnem virtutis materiam. Tamen ad quamlibet virtutem acquirendam necessariam non esse prudentiam ita extensam, ac proinde non fieri, vt qui vnam habet uirtutem connexam cum prudentia, habeat & reliquas connexas cum eadem prudentia.

Soluitur prior rõ.

30 Superest, vt respondeamus ad posteriorem rationẽ eiusdem sententiæ. Dicimus itaque mulierem quidem castam, auaram tamen facilius induci ad amittendam castitatem, si pretio inducatur, quam si auara non esset; ex hoc tamen non sequi castitatem sine liberalitate non habere vere, & proprie statum virtutis: quia tanta potest esse castitas, vt facile etiam, & prompte vincat occasionem, & tentationem illam auaritiæ ex vehementi affectu castitatis, ex quo si facile, & prompte operatur circa castitatem, & abhorret peccatum illi oppositum ex fine ipso castitatis, facile etiam vincere poterit tentationem illam auaritiæ. Accedit, quod tentatio insurgens contra virtutem uinci potest ex multis alijs finibus, vt ex timore inferni: neque enim oportet, vt ex amore oppositæ virtutis vincatur: ergo necesse non est cum castitate habere uirtutem liberalitatis. Adde, quod nulla virtus esse potest, etiam in quouis gradu perfectissimo, cui non possit occurrere tentatio aliqua, quæ difficiliorem reddat actionem ipsius, aut etiam vincat hominem: ex hoc tamen non sequitur, virtutem, quæ est in illo homine, oblique agere, vt optime notauit Scot. in 3. d. 36. q. illa unica, §. *Per hoc*, aut eum, qui habet illam, aut uirtutem ipsam non esse in statu vero virtutis. Nam ad statum verum uirtutis, quę præstat, vt prompte, & stabili animo operemur, non requiritur, ita esse potentem, & perfectum habitum, ut a nulla opposita tentatione vincatur homo, aut difficultatem habeat: hoc enim impossibile videtur in hac uita, in qua peregrinamur a Domino, etiamsi in ea quis haberet omnes uirtutes simul acquisitas in gradu perfectissimo: nunquam enim tolleretur libertas, quæ allici posset aliquo obiecto contrario virtuti, vt difficultatem pateretur in victoria illius, aut etiam ei succumberet, si Deus etiam non concederet congruam uocationem, qua a peccato detineretur; quod enim quis non incidat in peccatum, non tam habitui uirtutis opposito, quam congruæ uocationi Dei tribui debet, ut patebit ex ijs, quæ dicemus infra disp. 196. cap. 3. Aliæ rationes, quę pro sententia Scoti allatæ sunt, pro nobis potius sunt, quam contra nos: quid tamen ipsę probẽt, diximus superiore capite.

31 Hactenus complexi sumus totam doctrinam de uirtutibus, quam habet S. Tho. in hac 1. 2æ q. 55. vsque ad q. 65. supererat disputare de æqualitate virtutum, de qua disputat S. Doctor q. 66. verum res hæc nullam habet difficultatem, quæ peculiari indigeat disputatione. Agendum etiam erat de duratione virtutũ, de qua tractat S. Tho. q. 67. verum de hac re dicemus 3. p. q. 7. ubi agemus de virtutib. quę fuere in Christo, hæ namq; et in Beatis permanebunt: reliquum igitur est, vt de donis, beatitudinibus, & fructibus pauca dicamus.

De donis, Beatitudinibus, & fructibus.

DISPVT. LXXXIX.

Septem dona Spiritus sancti esse habitus distinctos a uirtutibus, aliqui Scholastici cum S. Thoma dixerunt. Cap. 1.

Dona Spiritus sancti non esse habitus distinctos a uirtutibus, alij Theologi cum Antisiodorensi existimarunt. Cap. 2.

Septem dona Spiritus Sancti esse habitus distinctos a uirtutibus, aliqui Scholastici cum S. Thoma dixerunt.

CAPVT I.



Nter reliqua, quæ S. Doctor tractat de donis, illud præcipuum est, an sint habitus a Deo infusi distincti a uirtutibus, & qua ratione ab eis distinguantur. Loquimur autem de donis, non quidem generali ratione, qua quælibet gratia Dei dicitur donum ipsius, sed peculiariter de illis septem donis Spiritus Sancti, quæ dicuntur super Christum requieuisse Isaiæ 11. c. & vocantur Spiritus Domini. 1

If. c. 11.

De his ergo opinio S. Thomæ in hac 1. 2. q. 68. a. 1. & 3. est, septem dona Spiritus sancti esse habitus distinctos a virtutibus, quam sequuntur Bonauentura in 3. dist. 34. art. 1. q. 1. Ricardus eadem distinctione ar. 1. q. 1 qui docet hanc esse communem opinionem, quamuis oppositam aliqui sequantur. Pro hac sententia referri potest Henricus quodlibeto 4. q. 13. ibi enim distinguit dona Spiritus Sancti a virtutibus infusis, quas putat solũ esse Theologicas, & ab acquisitis moralibus, docetque dona esse habitus secundum substantiam a prædictis distinctos. Allegatur etiam Durandus, ille tamen in ea dist. quæst. prima, postquam hanc sententiam, & oppositam proposuit, & fundamẽta illius nu. 9. concludit in hæc verba, *Vter ipsorum duorum modorũ scilicet tertij, & quarti sit verior, nescio an sit alicui notum per certitudinẽ:* nihil ergo in præsente quęstione definit.

S. Tho. Bonau. Ricar.

Henr.

Primum autem probari potest hæc dona esse habitus ex modo loquendi Scripturæ, & Patrum. Nam Isa. 11. dicitur: *& requiescet super eum spiritus Domini*, & Ioãnis 14. *Apud vos manebit, & in vobis erit*, nam requiescere, & manere non denotant actus, sed habitus, & Cyrillus Alexandrinus lib. 2. in Isaiam in principio, inquit, in hoc germine ex stirpe Iesse acquieturum ait Spiritum Dei multis virtutibus, & viribus pollentem: vbi per vires denotantur dona distincta a virtutibus, & denotantur esse habitus. Deinde hos donorum habitus distingui a virtutibus probari potest primum ex Gregorio lib. 1. moralium cap. 28. alias 12. vbi per septem filios quos habuit Iob intelligit septem dona spiritus Sancti enumerata ab Isaia 11 cap. per tres autem filias Iob intelligit tres virtutes Theologicas fidem, spem, & charitatem, & 2. moralium cap. 36. alias 26. distinguit septem dona spiritus a quatuor cardinalibus virtutibus: nam cardinales virtutes comparat angulis, domus, quibus quassatis, & dirutis tota domus ruit, & opprimit septem filios Iob, hoc est, septem dona Spiritus. 2

Probatur ex scripturæ & Patribus. If. 11.

Ratione vero probatur: nam secundum Philosophũ lib. 7. Ethicorum cap 1. præter communes virtutes sunt aliæ heroicæ, quæ efficiunt homines quadam ratione diuinos ad singularia quædam opera suscipienda, & libro 7 moralium ad Eudemum capite 18. dicit eos, qui Dei instinctu impelluntur, non debere consulere humanam rationem. Reddit rationem his verbis, *Principium enim habent intellectu, & voluntate præstantius* De numero autem donorum recte disputat Sanctus Tho. in ea quæst. art. 4. & 7.

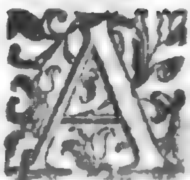
Deinde ratione probatur.

3 Docet præterea in articulo secundo hæc dona esse necessaria ad salutem, non quidem secundum actum, sed secundum habitum, quia simul cum caritate infunduntur, & cum ea amittuntur: quare qui hæc dona nõ habet, non habet, (inquit) caritatem, sine qua non potest obtinere vitam æternam: ratione ergo solius connexionis putat esse necessaria ad salutem.

Dona Spiritus Sancti non esse habitus distinctos a virtutibus, alij Theologi cum Antisiodorensi existimarunt.

CAPVT II.

2. opinio.



Aliorum vero Scholasticorum sententia est septem dona Spiritus S. & si qua alia numerantur non esse habitus distinctos a reliquis uirtutibus Theologicis, & moralibus, sed esse peculiares operationes harum virtutum, quæ merito appellantur dona. Ita sentiunt Scotus in 3. d. 34. q. vnica §. *Ad istam quæstionem.* Gabriel eadẽ d. q. vnica art. 2. conclu. 1. Almainus tractatu 3. moralium c. 23. quibus adde antiquum Antisiodorensem libro 3. suæ summæ tractatu 11. q. 1. vbi licet dicat, dona Spiritus esse habitus, affirmat tamen esse etiam virtutes, ac proinde non vult ea a uirtutibus distinguere. Rationes uero pro hac sententia sunt duæ.

Altera est, quia si dona Spiritus sunt habitus debent esse virtutes: nam virtus, vt constat ex disput. 84. cap. 3. *Est bona qualitas mentis, qua nullus male vtitur, & quam Deus in nobis sine nobis operatur*: quocunque autem modo uelis hanc definitionem interpretari, iuxta ea, quæ in eo capite diximus, conuenit donis: cæteræ quoque definitiones non minus conueniunt donis, quam uirtutibus. Vt igitur peculiare aliquid donis tribuamus, dicendum est, esse egregios aliquos actus virtutum: nam fidei tribuere possumus donum intellectus, & sapientię, & consilij, aut donum consilij prudentiæ infusæ: caritati autem donum timoris filialis: donum autem pietatis, & fortitudinis tribuere possumus virtuti religionis, & fortitudinis. Nam pietas in Scripturis est cultus Dei, ut infra disp. 194. c. 4. ex mente August. dicemus.

4 *Posterior ratio.* Altera vero ratio esse potest, quia, vt dona Spiritus Sancti dicantur esse habitus peculiares distincti a ceteris virtutibus; oportet peculiarem aliquam rationem subesse, ne sine necessitate habitus multiplicemus. Nulla autem ratio subesse uidetur, ut id asseramus, ergo non debemus tot habitus in nobis multiplicare. Porro autem nullam subesse rationem, vt diuersos habitus donorum ab habitibus uirtutum distinguamus, probatur, quia ut sint diuersi habitus, necesse est etiam, ut sint diuersi actus: ut autem actus sint diuersi, opus est assignare ex parte obiecti voluntatis diuersam rationem boni, & honesti, quod moueat, ex parte vero obiecti intellectus, aut diuersam veritatem, aut diuersum modum cognoscendi;

5 hoc autem assignari nõ potest in donis nam dona quæ pertinent ad intellectum, qualia sunt dona, intellectus, & scientiæ, si sint de obiectis supernaturalibus, non possunt non inniti testimonio Dei, quod est obiectũ formale fidei, nempe in penetratione ipsa peculiari rerum diuinarum, & mysteriorum, circa quæ ponitur donum intellectus, vt patet ex 2. 2. q. 8. art. 1. & donũ scientiæ, vt patet ex q. 9. art. 1. similiter dicendum de sapientiæ dono, hoc enim differt a scientia, quia est circa veritates increatas, scientia autẽ circa res creatas: hæc igitur tria dona inniti debent testimonio diuino, sicut fides, & ideo non potest assignari diuersũ obiectum formale, aut modus cognoscẽdi, ex quo distingui debeant habitus horum donorum ab habitu fidei. De dono autem consilij non videtur, qua ratione distinguatur ab actu prudentiæ infusæ, quæ consultat per principia supernaturalia, & ad rationem practicam spectat.

In aliis etiam donis, quæ pertinent ad voluntatem, idem omnino constat. Afferamus tamen in exemplum donum timoris, quod sane est timoris filialis non seruilis: timor autem filialis est actus veræ caritatis. Nam timor filialis est, cum quis timet a Deo separari ex reuerentia, & amore, quem habet erga ipsum, vt fusius explicabitur 3. p. q. 7 ar. 6.

Discrimen quod assignãt aliqui inter dona, & uirtutes.

Omissis autem multis aliis differentiis, quas antiqui Theologi conabantur assignare inter dona Spiritus, & virtutes, vt essent habitus distincti, quas commemorat S. Tho. & Bonauentura locis citatis, quod leuioris momenti sint, hanc ipsi assignant, quod virtutes perficiunt hominem, quatenus aptus est, vt moueatur per rationem in his, quæ interius, & exterius agit: dona autem, quæ sunt altiores perfectiones, non solum infunduntur a Deo, sed talis naturæ sunt, vt disponant hominem ad hoc, vt facile, & prompte moueatur ab inspiratione diuina. Contra hanc tamen differentiam obijcere posset quispiam, quia omnis virtus infusa, immo etiam acquisita habet, ut reddat hominem habilem ad hoc, vt inspirationi diuinæ respondeat, & ei consentiens efficiat suum opus. Quod si dicas, virtutes infusas morales non præstare facilitatem, & promptitudinem, sed dari ad simpliciter operandum, habitus autẽ donorum ad solam promptitudinem, & facilitatem deseruire; contra hoc sunt duæ rationes altera, quod non omnes iusti hanc promptitudinem, & facilitatem experiuntur in seipsis, & tamen omnibus iustis secundum sententiam priorem dantur hæc dona. Altera uero est, quia si virtutes infusę non præstant facilitatem, & promptitudinem, cur dicemus habitus donorum infusos eam præstare? 6

Sententia altoris.

Quo circa ego sane non video, vt recte dixit Durandus vtra harum opinionum sit vera; quare quid in ea dicendum sit aliis integrum relinquam, tametsi rationes allatæ pro priori sententiam efficaces non sint. Prima sumpta ex auctoritate Scripturæ, & Cyrilli, si probat dona Spiritus Sancti esse habitus, non probat esse distinctos habitus a virtutibus: nam de eiusdem habitibus uirtutum potuerunt Scriptura, & Cyrill. ita loqui, vt eos dona Spiritus Sancti vocarent. Adde, quod modus ille loquendi, requiescendi, & manendi, non solum locum habet in habitibus, sed etiam in actibus, nã etiam per actus ipsos dicitur homo manere iustus, & Spiritus Sanctus in eo manere, sicut contra dicitur homo manere iniustus, & diabolus: manere in anima, & habitare in illa, sicut in domo, per actum peccati nondum deletum per iustificationem, etiamsi ex actu peccati nullus habitus remaneat.

7 Satisfit Scripturæ, & testimonij addu-ctis pro primo opinione.

Ratio etiam desumpta ex Gregorio non conuincit: nam ille in 1. lib. mor. septem dona distinguit a fide spe, & caritate, non tamen constat vtrum distinguat tanquã diuersos habitus, an vero tanquam diuersos actus: nã, & dona Spiritus appellat ipse virtutum sensus, fidem autem, spem, & caritatem vocat sorores horum donorum. Cum inquit virtutum sensus, non distinguit a virtutib. sed tã quã ipsarũ virtutum opera appellat sensus hoc est, effectus. Quomodo autem ille usurpet scientiã & intellectum, & sapiẽtiã, & utrũ sint actus fidei innitẽtes diuino testimonio, an alio modo, mihi nõ cõstat.

In

In 2. uero libro dona distinguit, non ab omnib. uirtutibus, sed a cardinalibus: & vtrum a cardinalibus acquisitis, an ab infusis quis iudicabit? & solum de dono fortitudinis difficultas esse poterat, an esset distinctus habitus a virtute fortitudinis, doctrina autem Gregorij recte constare potest, etiamsi non distinguatur donum fortitudinis a virtute fortitudinis tanquam diuersus habitus, quoniam sublata virtute fortitudinis cum alijs cardinalibus, effectus illius, qui est donum fortitudinis, dicitur oppressus: sicut, diruto angulo domus, oppressi fuere filij Iob intra domum. De alijs vero donis nulla manet difficultas, etiamsi a Gregorio distinguantur a virtutibus cardinalibus, vt constat.

2 *Diluitur ratio primæ opinionis.* Ratio vero sumpta ex testimonio Aristotel. ex libro septimo Ethicorum capite primo non probat esse diuersos habitus, alterum virtutis simpliciter, alterum virtutis heroicæ, sed esse eundem habitum magis perfectum, aut ab habitu virtutis aliquando fieri heroicum aliquod opus. Ex quo non licet colligere, dona, & virtutes infusas in Christianis esse diuersos habitus.

Quod vero dixit septimo Ethicor. ad Eudemum, nihil fauet priori sententiæ: quoniam ipse non nouit hæc dona Spiritus sancti, sed agnouit primam quandam cogitationem in nobis, quam dixit esse ex bona fortuna directa a Deo in omni bono euentu, & operatione, quæ non proueniat ex consultatione, & sit initium boni operis, & felicis euentus. Hæc tamen non debet reduci in peculiarem habitum, sed omni habitui accidere potest. Nec solum nos Christiani eam agnoscere debemus in ipsis donis Spiritus Sancti, sed in omni etiam bono opere virtutis, vt disputatione 189. capite decimoquarto, & disputatione 190. capite decimosecundo explicabimus, & hactenus de donis. De beatitudinibus, & fructibus nihil notandum occurrit *De beatitudinibus, & fructibus notandum.* præter illa, quæ docet Sanctus Thomas in hac prima secundæ quæstione sexagesimanona, & septuagesima, vbi docet, non esse habitus peculiares, sed actus diuersarum virtutum, cuius oppositum nescio, qua ratione docuit Henricus de beatitudinibus: nam fructus existimauit non esse habitus, sed opera, & effectus habituum: placet igitur sententia Sancti Thomæ nam beatitudines dicuntur opera virtutum, quatenus illis promissa est beatitudo, tum alterius, tum etiam huius vitæ, qualis hic esse potest. De numero autem fructuum notandum est, ita numerari a Paulo duodecim, ad Galat. quinto vt plures etiam potuerint numerari, sicut contra eodem capite numerauit pro fructibus carnis quædam peccata, cum plura etiam sint, & ideo addidit Paulus, *& his similia*: per illos enim fructus, & alios similes ostendere voluit diuersitatem carnis, & spiritus.

QVAESTIO LXXI.

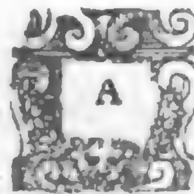
De vitijs, & peccatis secundum se, in sex articulos diuisa.

CONsequenter cōsiderandum est de vitijs, & peccatis.

Circa quæ sex consideranda occurrunt.

ARTICVLVS I.

Vtrum vitium contrarietur virtuti.



AD primum sic proceditur. Videtur, quod vitium non contrarietur virtuti. Vni enim vnum est contrarium, vt probatur in 10. Metaph. sed virtuti cōtrariantur peccatum, & malitia, nō ergo contrariatur ei vitium, quia vitium dicitur etiamsi sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcunque rerum. Sup. q. 68. ar. 1 ad 2. Et ver. q. 14. ar. 16. ad 2 Et virt q. 1. ar. 1. ad 1. & 5. Et q. 2. ar. 13. co.

Præterea, Virtus nominat quandam perfectionem potentiæ, sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

Præterea, Tullius dicit in 4. de Tusc. quęstionibus, quod virtus est quædam sanitas animæ, sanitati autem opponitur ægritudo, vel morbus magis, quam vitium, ergo virtuti non contrariatur vitium. tex. 17.

Sed contra est, quod dicit Aug. in lib. de perfectione iustitiæ, quod vitium est qualitas, secundum quam malus est animus: virtus autem est qualitas, quæ facit bonum habentem, vt ex supradictis patet. Ergo vitium contrariatur virtuti. lib. 4 in fi. 6. a princ. lib.

Respondeo dicendum, quod circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis, & id, ad quod est virtus. In essentia quidem uirtutis aliquid considerari potest directe, & aliquid ex consequenti. Directe quidem uirtus importat dispositionem quandam alicuius conuenienter se habentis, secundum modum suæ naturæ. Vnde Philosophus dicit in 7. Phys. quod uirtus est dispositio perfecti ad optimum, dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Ex consequenti autem sequitur, quod uirtus sit bonitas quædam: in hoc enim consistit uniuscuiusque rei bonitas, quod conuenienter se habet secundum modum suę naturę. Id autem ad quod uirtus ordinatur, est bonum, ut ex supradictis patet. Secundum hoc igitur tria inueniuntur opponi uirtuti, quorū unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte eius, ad quod uirtus ordinatur, nam pecatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus uirtutis est actus ordinatus, & debitus, secundum autem quod ad rationem uirtutis consequitur, quod sit bonitas quædam, opponitur uirtuti in malitia, sed secundum id, quod directe est de ratione uirtutis, opponitur uirtuti uitium, uitium enim uniuscuiusque rei esse uidetur, quod non sit disposita, secundum quod conuenit suæ naturæ. Vnde Aug. dicit in 3. De libero arbitr. Quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id uoca uitium. q. 55. ar. 3. & 4. li. 7 tex. 17 tom. 2. q. 56. ar. 3 Li. 3. li. arbit. c. 14. in fin. to. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tria non contrariantur uirtuti secundum idem, sed peccatum quidem contrariatur secundum quod uirtus est operatiua boni, malitia autem secundum quod est

bonitas

bonitas quædam, uitium autem proprie, secundum quod est uirtus.

Ad secundum dicendum, quod uirtus non solum importat perfectionem potentiæ, quæ est principium agendi, sed etiam importat debitam dispositionem eius, cuius est uirtus, & hoc ideo, quia unumquodque operatur secundum, quod actu est, requiritur ergo, quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operatiuum, & secundum hoc uirtuti uitium opponitur.

L.4 nō mul rō remote ante med. *Ad tertium dicendum, quod sicut Tullius dicit in 4. de Tusculanis quæst. morbi, & ægrotationes partes sunt uitiositatis, in corporibus enim morbum appellat totius corporis corruptionem: puta febrem, uel aliquid huiusmodi, ægrotationem uero morbum cum imbecillitate, uitium autem cum partes corporis inter se dissident. Et quamuis in corpore quandoque sit morbus sine ægrotatione, puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius præpeditur a solitis operationibus, in animo tamen, ut ipse dicit, hæc duo non possunt, nisi cogitatione secerni. Necesse est enim, quod quandocunque aliquis interius est male dispositus habens inordinatum affectum, quod ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas, quia unaquaque arbor ex suo fructu cognoscitur, id est, homo ex opere, ut dicitur Matt. 12. sed uitium animi (ut Tullius ibidem dicit) est habitus, aut affectio animi in tota uita inconstans, & a seipsa dissentiens, quod quidem inuenitur etiam absque morbo, uel ægrotatione, utpote cum aliquis ex infirmitate, uel ex passione peccat. Unde ir plus se habet uitium, quam ægrotatio, uel morbus, sicut etiam uirtus in plus se habet, quam sanitas, nam sanitas etiam quædam uirtus ponitur in 7. Physic. & ideo uirtuti conuenientius opponitur uitium, quam ægrotatio, uel morbus.*

Margin notes: li.4. Tusc. q. in fol.6. a prin. lib. — eod li. nō remote ante med. — li.7. tex.17. tom.2.

Notationes circa articulum.

Conclusio. 9 CONclusio est, *Tria opponuntur uirtuti: nempe malitia, uitium, & peccatum, duo quidem priora opponuntur ipsi uirtuti secundum se, malitia quidem consequenter, uitium autem directe, tertium uero, scilicet peccatum, opponitur uirtuti non secundum se, sed ratione effectus, hoc est, ratione actus, quem operatur.*

Notādum primum. Huius conclusionis explicandæ gratia, notandum est primum, etiamsi virtus vniuersè tam moralem, quā intellectualem, & naturalem comprehendat, vt colligitur ex doctrina Sancti Thomæ supra quæst. 55. art. 1. (nam, & potentiæ, & facultates naturales agentes dicūtur virtutes, eo quod suapte natura determinatæ sunt ad operationem conuenientem) hic tamen Sanctus Doctor vsurpat nomen virtutis, quod generale est, pro virtute humana, quæ est habitus, & bona qualitas mentis, qua recte viuitur, &c. vt definitur ab eodem in ea q. art. 4. collecta definitione ex doctrina Aug. vt disputat. 84. cap. 3. notauimus. Constat autem Sāctum Thomam sic accepisse virtutem, tūm quia de illa hoc modo hactenus dispntauerat, tum etiam ex tota quęstione presente, in qua hoc pacto semper de virtute loquitur. Quare, cum in hoc articulo affert sententiam illā Arist. 7. Physic. c. 3. tex. 17. *Virtus est dispositio perfecti ad optimum*, non intellexit hanc esse definitionem virtutis humanæ, sed rationem communem virtutis in vniuersum, quæ naturali, & humanæ conueniret: hoc autem satis illi erat, vt inde inferret virtutem esse bonitatem quandam eius, cuius dicitur esse virtus. Manifestum autem est, Arist. eam sententiam pronuntiasse de omni virtute, etiam naturali, qualis est pulchritudo, & robur corporis: vt ostenderet enim ad habitum non esse alterationis motum, inquit. *Atqui nec in habitibus alteratio est: habitus enim virtutes ac vitia sunt, virtus autem omnis, at vitium ad aliquid est, quemadmodum sanitas, &c. similiter & pulchritudo, & robur ad aliquid sunt: sunt enim dispositiones quædam eius, quod præstantissimum est, ad id, quod optimum est atque id præstantissimum dico, quod conseruat, ac circa ipsam naturam disponit.* Deinde idem asserit de virtutibus animi, quas dicimus humanas, his verbis. *At vero neque circa virtutes animi, vitiaque alterationes esse videntur: virtus namque perfectio quædam est, &c.* non est ergo propria definitio virtutis humanę, quam affert hic S. Tho. ex Arist. nec vt definitionem propriam illam adducit, sed est communis quædam ratio virtutis naturalis, & humanę. 10

Secūdo notandum. Deinde obseruandum est, eodem modo nomina *vitium & peccatum* communia esse, significant enim defectum non solum in moralibus, sed etiam in naturalibus: vitium quidem defectum etiam in ipsa forma peccatum vero in operatione, siue humana, siue naturali, culpa autem peculiare nomen est significans solum defectum in actu morali, quæ omnia disputatione 77. notata sunt. Verum in hoc tractatu de peccatis vitium, & peccatum semper vsurpantur pro defectu in moralibus, ita vt vitium dicatur de habitu, peccatum vero de actu, sicut culpa. Idcirco dixit S. Th. peccatum opponi virtuti secundum id, ad quod ordinatur, hoc est, secundum actum, qui est effectus virtutis quia peccatum denotat defectum in operatione, & operatio operationi opponitur.

Dubitatio circa textum.

11 Ratio dubitandi. CIrca id vero, quod S. Tho. ait in concl. difficultas est, quare dicat malitiam opponi virtuti consequenter, hoc est, secundum id, quod consequitur rationem virtutis. Ratio vero dubitationis est, quia bonitas est de essentia virtutis, vt tradit S. Doctor sup. q. 55. ar. 3. & 4. dum ipsam definit hoc modo, *Virtus est bona qualitas mentis, &c.* & in hoc articulum ait, *directe quidem virtus importat dispositionem quandam alicuius conuenienter se habentis secundum modum suæ naturæ*: dispositio autem huiusmodi est bonitas quædam illius, qui conuenienti modo se habet secundum suam naturam. Nonnulli Recentiores existimant per bonitatem hoc loco intelligi a S. Thom. naturalem, quæ ponitur passio entis, & a Philosophis dicitur bonitas entitatiua: sic autem difficultatem propositam facile expediunt, cum enim passio consequatur essentiam rei, id, quod opponitur alicui ratione passionis, ei consequenter opponitur, hoc est, secundum aliquid consequens essentiam illius. Verum sententia hæc, & menti S. Th. & manifeste rationi aduersatur. Primum quidē, quia S. Doctor in hoc tractatu loquitur de malitia, sicut de peccato: at non loquitur de peccato naturali, sed humano, & morali, ergo de malitia etiam solum morali loquitur. Tum etiam, quia supra q. 55. ar. 4. ad secundum inquit, in hæc verba, *Bonum, quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod conuertitur cum ente, & est in plus, quam qualitas, sed est bonum rationis,* in hoc autem artic. dicit in ipsamet essentia virtutis duo considerari: vnum est dispositio quædam alicuius cōuenienter se habentis secundum modum suæ naturæ: alterum est, quod sit bonitas quædam, *in hoc enim consistit* (inquit ille) *virtus cuiusque rei bonitas, quod conuenienter se habeat secundum naturam*; atqui essentia virtutis est

est dispositio naturæ rationalis, secundum quam homo conuenienter se habet secundum modum suæ naturæ,ergo bonitas virtutis,de qua hic agit S. Tho. non est bonitas entis vt ens est, sed conuenientia cum natura rationali,quam vocamus bonitatem moralem,hic enim nomine virtutis intelligit S. Tho. virtutem moralem,vt superius notauimus. Præterea obstat manifesta ratio: nam, vt in primam partem Sancti Thomæ disp.22.cap.2.& 4.diximus, omnis res bona est bonitate,quam vocant entitatiuam absolute,& simpliciter, non relate ad aliam, alioqui non omnis res bona esset simpliciter,sed relate solum ad hanc,vel illam naturã, cui esset conueniens, ac proinde cum alijs rebus non paucioribus non esset conueniens,sed contraria, æque mala,atque bona,immo aliquando potius mala, quam bona diceretur. Hac ratione contra Durandum probauimus,bonitatem, quæ ponitur passio entis, non esse conuenientiam illam, sed integritatem rei in suo esse intra se ipsam: bonitatem vero moralem consistere in conuenientia cum naturæ rationali. Cum ergo Sanctus Thomas in hoc articulo bonitatem virtutis dicat esse conuenientiam illam cum re secundum naturam illius de bonitate morali virtutis plane est intelligendus: nulla enim est bonitas virtutis,quæ in conuenientia consistat,nisi bonitas moralis: hoc eodem modo loquitur articulo sequente.

13 Secundo alij recentiores in commentarijs huius articuli distinguunt duplicem bonitatem virtutis: alteram, quatenus virtus est conueniens naturæ rationali, & hanc dicunt esse differentiam essentialem illius, alteram, quatenus est principium efficiens alicuius boni,& hanc dicunt esse passionem consequentem, & ratione eius malitiam opponi virtuti consequenter. Sed, præterquam quod commentitium est, has duas bonitates in virtute commiscere,nisi virtutem ab effectu velis extrinsece bonam denominare,est etiam contra mentem Doctoris angelici. Nam ipse in hoc articulo ad primum sic ait, *Peccatum quidem contrariatur virtuti, secundum quod virtus est operatiua boni,malitia autem, secundũ quod est bonitas quædam*. Quodsi de bonitate intrinseca virtutis sermo sit,in eo etiam consistit, vt sit principiũ rectæ operationis: hoc enim ipso est conueniens naturæ rationali,vt rationalis est.

Aliorũ recentiorum sententia.

Tertio respondet Caiet. in commentario,bonitatem esse commune prædicatum virtutis veluti animal respectu hominis, & ideo non conuenire virtuti: per se primo,sed per se secundo, sicut reliqua prædicata communia conueniunt inferioribus per se secundo: id autem quod opponitur alicui ratione prædicati communis,quod per se secundo illi conuenit,consequenter ei opponitur. Hæc tamen solutio Caiet. mihi non probatur: tum quia bonitas moralis non est commune prædicatum respectu virtutis,sed differentia illius, nam loco generis ponitur qualitas mentis, vt constat ex definitione allata ex q.55.ar.3. qualitas enim,& habitus mẽtis latius,patent,quam bonitas moralis,neque reciprocantur cum virtute, sicut ipsa moralis bonitas: eodem namque modo comparatur bonitas cum virtute sicut malitia cum vitio, malitia autem non est commune prædicatum vitij,sed differentia illius. Tum etiam,licet esset commune prædicatum,non propterea dicendum esset per se secundo virtuti conuenire, animal namque per se primo conuenit homini sicut rationale hoc est, in primo modo dicendi per se ex enumeratis ab Aristotele 1. Posteriorum cap.4. & non ratione,aut interuentu alterius,licet non adæquate ipsi conueniat, sicut rationale:

Caie. mis.

14 Quarta interpretatio est Conradi in commentario huius articuli, qui docet bonitatem quidem, de qua hic agit S. Thomas, esse differentiam essentialem virtutis, nihilominus, quia ad constitutionem virtutis supponit genus,dicitur ad virtutis rationem consequẽter pertinere, & ita malitiam virtuti opponi consequẽter,quia opponitur rationi bonitatis, quæ dicitur consequenter ad virtutem spectare. Ego tamen non video cur differentia,quæ est essentialis virtuti, & adæquate ei conuenit,dicatur consequenter ad speciẽ pertinere.

Cõradi opinio.

Quare faciliori modo respondeo,primum quidem, bonitatem moralem esse de essentia virtutis, sicut est rationale de essentia hominis, ita vt sit eius differentia: deinde assero,nihilominus recte dixisse S. Thomã, malitiam opponi virtuti consequenter,eo quod opponitur bonitati,quæ est aliquid virtutis,non quia bonitas sit aliquid consequens naturam, & essentiam virtutis,ipsaque posterius,sed quia cum non sit tota essentia virtutis,sed aliquid illius,malitia, quæ directe, & adæquate opponitur bonitati, non opponitur virtuti secundum totam suam essentiam adæquate,sed secundum aliquid illud, ac proinde non adæquate; idem ergo est apud S. Tho. consequenter,quod non adæquate: veluti,si disgregatio visus esset differentia albedinis,& differentia nigredinis congregatio, album nigro opponeretur directe,& adæquate, sed disgregatio visus opponeretur nigro indirecte,& non adæquate,ac proinde consequenter. Quare,cum dixit S. Tho. de virtute, 15 *Ex consequenti sequitur quod sit bonitas*,non intellexit bonitatem esse aliquid consequens naturam virtutis per modum passionis consequutione naturæ, & causalitatis,sed solius illationis, quia est aliquid pertinens ad essentiam illius: ex eo namque, quod virtus sit dispositio alicuius conuenienter se habentis secundum naturam, recte intulit,esse bonitatem. Adde,quod Sanctus Doctor nunquam dixit,bonitatem indirecte pertinere ad essentiam virtutis,sed in essentia virtutis duo considerari: alterum directe, nempe totam definitionem virtutis, quã dicitur esse dispositio quædam alicuius conuenienter se habentis secundum modum suæ naturæ: alterum consequenter, videlicet bonitatem, hoc autem ideo dixit, quia bonitas in tota illa definitione tanquam aliquid illius continetur.

Vera sententia,& solutio difficultatis.

ARTICVLVS II.

Vtrum vitium sit contra naturam.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, vt dictum est: sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionẽ, aut ab assuetudine, vt dictum est. Ergo vitia non sunt contra naturam.

2.2.q.154 ar. 12. Et 4.d.41.ar. 3.q.1.ad. 1. Et mal. q.14.art. 2.ad 8.& q.15.ar.1. ad 7. Et Ro.1.lect. 8.col.1.fi. & Gal.5. le.6.col 2. princ. Et eo 3.c.3. art.1. q.63.art. 2.& 3. in princip.

Præterea. Ea, quæ sunt contra naturam, nõ possunt assuefieri, sicut lapis nunquam assuescit ferri sursum, vt dicitur 2. Ethic. sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

Præterea. Nihil, quod est contra naturam, inuenitur in habentibus illam naturam, vt in pluribus: sed vitia inueniuntur in hominibus vt in pluribus: quia, sicut dicitur Matth.7. Lata est uia, quæ ducit ad perditionem, & multi vadunt per eam. Ergo vitium non est contra naturam.

Præterea, Peccatum comparatur ad vitium sicut actus ad habitum, vt ex supra dictis patet, sed peccatum diffinitur esse dictum uel factum, uel concupitum contra legem Dei, ut patet per August. 22. contra Faustum. Lex autem Dei est supra naturam, Magis ergo dicendum est, quod uitium sit contra legem, quam quod sit contra naturam.

artic. 1.

cap.26. in princ.to.3.

Sed

Sed contra est, quod Aug. dicit in 3. de lib. arbit. Omne uitium eo ipso, quod uitium est, contra naturam est.

Li. 3. c. 13. paulo ante fin. to. 1.

art. preced.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, uitium uirtuti contrariatur. uirtus autem uniuscuiusque rei consistit in hoc, quod sit bene disposita secundum conuenientiam suæ naturæ, vt supra dictum est: vnde oportet quod in qualibet re vitiũ dicatur ex hoc, quod est disposita contra id, quod conuenit suæ naturæ, vnde, & de hoc vnaquæque res vituperatur, a vitio autem nomen vituperationis detractum creditur, vt August. dicit in 3. de libe. arbit.

Artic. 1.

Li. 3. de li. ar. c. 13. & 14. to. 3.

Sed considerãdum est, quod natura vniuscuiusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur: homo autem in specie constituitur per animam rationalem, & ideo id, quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, inquantum est homo, quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis, inquantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, & malum hominis est præter rationem esse, vt Diony. *dicit 4. c. de* Diui. no. *vnde virtus humana, quæ hominem facit bonum, & opus ipsius bonum reddit, in tantum est secũdũ naturam hominis, inquantum conuenit rationi, vitium autem in tantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.*

c. 4. p. 4. nõ multum remote a fine

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id, quod est secundum naturam, id est, secundum ordinem rationis. Dicit enim Tullius in Rhetorica sua, quod virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus, & hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam, & per contrarium intelligitur, quod vitium sit contra naturam.

Li. 2. de inuẽtione in fo. 4. ante finem lib.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus *ibi loquitur de his, quæ sunt contra naturam, secundũ quod esse contra naturam. opponitur ei, quod est esse a natura, non autem secundum quod, esse contra naturam opponitur ei, quod est esse secundum naturam, eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, inquantum inclinant ad id, quod naturæ conuenit.*

Ad tertium dicendum, quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis, & sensitiua. Et quia per operationem sensus homo peruenit ad actus rationis, id eo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitiuæ, quam ordinem rationis: plures enim sunt, qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perueniunt: ex hoc autẽ vitia, & peccata in hominibus proueniunt, quod sequuntur inclinationem naturæ sensitiuæ contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendum, quod quicquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturã artis, qua artificiatum producitur: lex autem æterna comparatur ad ordinẽ rationis humanæ, sicut ars ad artificiatum, vnde eiusdẽ rationis est, quod vitium, & peccatum sit contra ordinem rationis humanæ, & quod sit contra legem æternam. Vnde Aug. dicit in 3. de libero arbit. quod a Deo *habent omnes naturæ, quod naturæ sunt, & in tantum sunt vitiosæ, inquantum ab eius, qua factæ sunt, arte discendunt.*

li. 3. de lib. arb. c. 15 in princ. to. 1.

Summa totius articuli.

Conclusio est affirmaus, quam sic explicat S. Tho. Licet in homine sit naturalis inclinatio carnis, contra quam non videntur esse peccata omnia, quia tamen natura hominis simpliciter dicitur secundum animam, & secundum rationem, & omne peccatũ est contra rationem, merito dicitur vitium esse contra naturam hominis, sicut e contrario virtus secundum naturam illius.

Qua ratione peccata sint contra naturã hominis.

DISPVT. XC.

Ideo vitium esse contra naturam, quia est contra naturalem inclinationem, putarunt Victoria, & recentiores nonnulli.

CAPVT I.

1 *Opinio recẽtiorum.*

DOMINICVS Soto 1. de natura, & gratia c. 31. fatetur quidem cum S. Tho. vitium, & peccatum esse cõtra naturam hominis, id tamẽ nõ satis explicat. Franciscus autem Victoria relectione de homicidio a nu. 2. fusius tractat quæstionem hanc: &, vt ostendat homicidium ideo esse malum, quia est cõtra naturalem inclinationem, probat in nobis esse naturalem inclinationem ad virtutem, cui vitiũ opponitur, his rationibus. Primo, si inclinatio aliqua naturalis esset ad malum, Deo vt auctori tribueretur, non tantũ inclinatio ipsa ad peccatum, & malum, sed etiã peccatũ, esset enim peccatũ secundũ inclinationẽ naturalem, quam Deus concessit, ac proinde non esset præter Dei voluntatẽ, & efficaciã. Secundo, sicut Deus facere nequit habitum inclinantem ad peccatum, aut inclinãtem ad falsum, sic etiam nec naturalem inclinationem ad malũ. Tertio, sicut homini inducẽti aliũ ad peccatũ imputatur peccatum illius, sic potiori ratione Deo tribueretur peccatũ, ad quod ipse naturalẽ inclinationẽ indidisset: magis namque in peccatũ inclinat, qui naturalẽ ad illud tribuit inclinationẽ, quã qui solo cõsilio mouet. Mitto alia ex Scriptura minoris momenti, quibus suam sententiam confirmat Victoria: hinc autẽ colligere sibi videtur, peccatũ esse cõtra naturã, quia est contra naturalem inclinationem, nam si inclinationi naturali non opponeretur, secundum illã esse deberet.

Secunda.

Verum, licet prædictę rationes sufficienter probarẽt nullam in nobis esse naturalẽ inclinationẽ ad peccatũ, de quibus c. 3. nonnihil dicemus; non tamen conuincunt peccatum esse cõtra naturalẽ inclinationem, seu

Rationes dictas non esse sufficientes.

contra

contra naturam. Facile namque quisque dicere potest, hominis quidem naturam non esse naturaliter ad malum propensam, neque ad bonum, sed ad vtrumuis liberam: & hoc differre hominem a cæteris animalibus, quod cætera naturaliter ad opera sua tendunt, homo autem libere inclinatur.

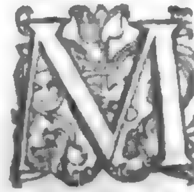
Ex natura li inclinatione nō potest vniuersim deduci omne peccatū esse contra naturā. Præterea ex naturali inclinatione non potest vniuersim deduci omne peccatum, aut vitium esse contra naturā: nam inclinatio, seu desiderium ad aliquam formā bifariam dici potest naturale: quoddam per modū potentiæ patientis ad recipiendum formā illam, sicut aqua desiderium naturale habet ad frigus, quod sane desiderium est per modum actus primi, nec est actus elicitus appetendi, sed ipsamet potentia priuata perfectione, quoddam vero, quod est desiderium elicitum, dicitur naturale, quia necessarium est, saltem quoad specificationem. Omne enim, quod necessarium est, naturæ assimilatur, quæ ad vnam partem determinata semper est, & ideo dixit Sanctus Thomas supra q. 10. ar. 1. voluntatem hominis aliqua naturaliter appetere, de qua inclinatione satis dictum est disp. 22. c. 5. quouis autem modo sumatur inclinatio naturalis, non potest sufficienter probari, omne peccatum, & vitium esse contra naturam.

2 *Peccata contra virtutes infusas non esse cōtra naturalem inclinationem.* Primum, si loquamur de inclinatione priori modo, solum colligitur peccata, quæ directe opponuntur virtutibus adquisitis, esse contra naturam, quia hæc solū esse possunt contra naturalem inclinationē. Cū enim inclinatio ad habitus supernaturales, & infusos nō possit esse naturalis priori illo modo, vt eo loco ostensum est, consequitur, peccata, & vitia, quæ ipsis directe opponuntur, qualia sunt desperationis, & infidelitatis, non esse contra naturalem inclinationem, ac proinde neque contra naturam. Eo namque contra naturalem inclinationem dicitur esse aliqua forma, quod est cōtraria alteri formę, ad quam est naturalis inclinatio: atqui nulla est naturalis in homine inclinatio ad virtutes infusas, ergo, & peccata, seu vitia ipsis opposita nō sunt contra naturalem inclinationem. Quo sane argumento conuicti nonnulli recentiores nescientis alia ratione explicare oppositionem peccati, & vitij cum natura, nisi ex naturali inclinatione ad virtutem, fatētur plane hæc peccata, seu vitia, quæ directe virtutibus infusis contraria sunt, non esse contra naturam, cum tamen Sanctus Thomas de quouis vitio, nulla facta exceptione id affirmet, immo, & Augustinus, quem capite sequente referemus.

3 Si vero sermo fit de inclinatione naturali posteriori modo, quamuis verum sit esse in nobis naturalē inclinationē ad virtutes, etiam infusas, quatenus virtutes sunt, sicut etiam ad visionem Dei, prout visio Dei est, quia necessario quoad specificationem illas amamus, hoc est, odio eas habere non possumus, nisi ratione laboris adiuncti: hac tamen ratione non omnia peccata, & vitia etiam opposita virtutibus adquisitis contra naturam essent: ea enim, quæ in omissione consistunt, nō opponuntur naturali, & necessario desiderio quoad specificationem, sed solum quoad exercitium. Desiderium autem, seu inclinatio naturalis ad virtutem posteriori illo modo solum est naturale, & necessariū quoad specificationem, non quoad exercitium. Quinimō nulla peccata commissionis inclinationi naturali opponerentur, quia nullum peccatum potest esse odium virtutis, vt virtus est: solum autem hoc odium videtur naturali inclinationi elicitæ opponi: neque enim est cōtra desiderium naturale posteriori illo modo aut odio habere virtutem ratione adiuncti laboris, aut diligere peccatum oppositum. Necessitas enim illius desiderij, ratione cuius dicitur naturale, id est, instar naturæ, in eo tantum posita est, vt non possimus odio habere virtutem, non autem, vt non possimus oppositum diligere: constat igitur ex naturali desiderio, & inclinatione ad virtutem non colligi vniuerse oppositionem vitij cum natura rationali.

Vera explicatio oppositionis vitij, & peccati cum natura rationali.

CAPVT II.



4 *Vera sententia de oppositione peccati cū natura rationali.* MEA quidem sententia, faciliori multo ratione ostendi potest, omnem virtutem, etiam infusam, quam supernaturalem Scholastici vocāt, & adquisitam, quam appellant ordinis naturalis, esse secundum naturam hominis, atque eodem modo omne vitium, & peccatum, etiam oppositum virtutibus infusis, esse contra naturam hominis. Nam quāuis virtus infusa sit supernaturalis, est tamen maxime cōgrua, & consentanea naturæ hominis ipsam perficiēs. Sicut enim alia est perfectio bruti, alia plantæ, alia corporis humani, sic etiā alia est propria perfectio ipsius hominis, prout homo est, & ratione, atque libertate vtitur: hæc autem est quæcunque virtus, quantumuis supernaturalis ordinis sit. Est tamen discrimen inter virtutes morales adquisitas, & infusas, seu supernaturales, quod adquisitæ non tantum sunt congruæ, & cōuenientes homini, vt homo est, verum etiam ad illas habet ipse naturalem inclinationem per modum potentiæ patientis: non dico, agentis, quia homo libere se mouet ad virtutem, quamuis quodammodo naturaliter hoc est, necessario quoad specificationem, vt supra dixi: sed dico, per modum potentiæ patientis, quia recipit homo virtutem vt formam connaturalem, & sibi conuenientem, at vero infusæ virtutes, licet sint formę supra naturam hominis, & ideo non sit naturalis ad eas inclinatio per modum potentiæ patientis, sicut neque ad visionem, vt supra disp. illa 22. c. 2. & sequente diximus, sunt tamen nihilominus secundum naturam illius, hoc est, maxime illis consonant, & congruunt: vt enim ait Aug. 12. de ciuit. c. 1. circa finem, *Cum vitium naturæ angelicæ dicitur, quod non adhæret Deo, hinc apertissime declaratur eiusdem naturæ vt Deo adhæreat conuenire*: atqui adhæret Deo per caritatem, de qua ibi loquebatur, super naturam angeli est, nihilominus dicit Augustinus ei maxime conuenire. In hunc etiam sensum explicat illud ad Romanos 2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter, quæ legis sunt faciunt*, in libro de spiritu, & litera cap. 28. in principio Ideo namque dictum puta *naturaliter*, quia vitium est contra naturam. Quare inquit, eos, qui illa faciunt, quæ legis sunt, naturaliter, hoc est, secundum naturam operari, qui vero non faciunt, contra naturam se habere, nam licet faciant gratia Dei, quia tamen illa datur ad sanandam naturā, quam peccatum vitiauit, hoc est, ad confirmandam, & corroborandam, vt operetur, naturaliter dicuntur facere. Hæc dixerim ex sententia Augustini eo loco, vbi plane tradit modum, quo dicebamus, vitium, & peccatum esse contra naturam: illius autem particulæ *naturaliter* alium esse sensum contextui Pauli maxime consonum, ostendemus infra, d. 190. c. 15. Quo fit, vt definito illa tradita a S. Thom. supra q. 55. ar. 4. *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte viuitur, &c.* & id, quod ar. 1. huius quæstionis de virtute asserit, nempe, esse dispositionem alicuius conuenienter se habentis secundum naturam, competat etiam virtutibus infusis, supernaturalibus, eo quod hæ quoque naturę rationali cōgruāt: ac proinde omnis virtus dicenda est secundum naturam, & omne vitium contra illam eo modo, quem diximus. Et consulto quidem Sanctus doctor in hoc articulo non dixit, omnem virtutem esse secundum naturalem inclinationem, & omne vitium contra illam, sed omnem virtutem esse secundum naturam, id est, ei cōformem, sicut est sanitas corporibus animantium, omne autem vitium contra illam. Et in solutione primi docet, vitium non ideo esse contra naturam, quia virtus fiat ab ipsa natura, sed quia virtus inclinat ad id, quod est secun-

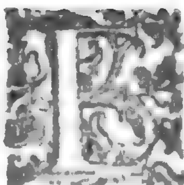
5 *S. Thom.*

est secundum naturam. Quare recte Augustinus 12. de ciuit. c. 1. inquit, *Omne autem vitium naturæ nocet, ac per hoc contra naturam est*, & in 3. de libero arbitrio c. 18. inquit, *ideo vitium est, quia contra naturam est.*

Corollaria præcedentis doctrinæ.

CAPVT III.

6 *Illatio prima.*



EX dictis sequitur primum, primam regulam nostrarum actionum esse ipsam naturam rationalem, vt rationalis est, vt supra d. 58. fusius mõstraui, penes quam bonum, & malũ in moribus attenditur: illud enim dicitur bonum, quod naturæ rationali, vt rationali consentaneum, illud autem malum, quod ei dissentaneum est: iudicium autem rationis esse quidem proximam regulam, qua talis conuenientia, aut contrarietas iudicatur: hæc enim inde dicitur recta, si proponit vt conueniens, quod reuera cõueniẽs est, aut probabili coniectura ita existimatur, semper tamen per ordinem ad ipsam naturam bonum, & malũ iudicare debet. Quare, cum Diony. 4. c. de diuinis nom. & Aug. lib. 11. de ciuit. Dei c. 17. & 12. lib. c. 1. & alibi docent peccatum esse contra naturam hominis, quia est contra regulam rationis, conueniens autem est homini secundum rationem operari, ita proximæ regulę humanorum actuum meminerunt, quam frequentius vsurpare solemus, vt non excludant primam, & remotam, quę est ipsa natura rationalis, de quare vberius eo loco disputatum est.

Secunda illatio. Secundo colligitur quædam esse bona, vel mala homini suapte natura, nulla supposita prohibitione, aut præcepto superioris, & hæc dicuntur Bona, vel mala iure ipso naturali, ius autem naturale, vt suo loco dicemus, nihil aliud est, quam ipsamet natura rationalis, cui si aliquid ex se consonat, bonum: si vero dissonat, malum est: hoc autem ius, seu regula non habet rationem præcepti, vt manifestum est, cum nec sit intellectus, nec voluntatis actus. Quædam vero sunt bona, vel mala conuenientia, aut contraria naturæ, supposita prohibitione superioris, & hæc sunt iure positiuo bona, vel mala. Nam licet hæc dicantur bona, aut mala, quia consonat aut contraria naturæ rationali sunt, quæ est prima regula nostrarum actionum, quia tamen talia sunt non ex se, sed supposita prohibitione, aut præcepto positiuo superioris, ideo iure naturali bona, vel mala non sunt. Hinc etiam fit, vt ea, quæ sunt in præcepto affirmatiuo, ita sint naturæ rationali consentanea, vt omissio eorum contraria sit: quæ vero præcepto negatiuo prohibita sunt, dissona sunt naturę rationali: id vero quod in consilio positum est, ita secundum naturã est, vt illud non facere non sit naturæ contrarium. Tertio optime notauit Caietanus in hoc articulo, quędam vitia peculiari ratione dici contra naturam, non tantũ, quia dissentanea sunt naturę rationali, sicut reliqua omnia, sed etiam, quia vsus illorum est contra modum, & finem peculiarem, in quem natura illo opere tendit: huiusmodi sunt peccata sodomiæ, & pollutionis.

7 *Quarta illatio.* Quarto obseruandum est, in nobis non esse inclinationem naturalem ad peccatum. Primum quidem non potest esse per modum potentię patientis, natura enim non inclinatur hoc modo, nisi in id, quod est perfectio vitium autem non est perfectio naturæ, sed ei contrarium, ergo in illud non potest ferri inclinatione naturali. Deinde esse non potest naturalis inclinatio per desiderium elicitum, quia non potest esse desiderium necessarium quoad exercitium, aut specificationem circa omne peccatum, vel secundum se, vel in materia cõtractum. Cæterum, quamuis hoc modo ad aliquod genus peccati posset esse naturalis inclinatio, hoc est, naturale desiderium quoad specificationem, non quidem circa peccatum, quatenus peccatum est, sed circa opus, & materiam peccati, non propterea peccatum, vt peccatum est, esset secundum naturam, immo nec secundum naturalem inclinationem, etiam elicitam. Veluti, si quis haberet præceptum moriendi, vel non addiscendi aliquam disciplinam, esset quidem contra naturale desiderium; hæc enim duo secundum se naturaliter amamus, vt tradunt Aristoteles 1. Metaph. c. 1. & Sanctus Thomas supra q. 10. ar. 1. ac proinde peccatum secundum materiale esset secundum naturale desiderium, videlicet fuga mortis, & addiscere disciplinam illam, verum peccatum ipsum, prout peccatum est, nõ esset secundum naturalem inclinationem etiam elicitam, nec conueniens naturæ rationali, vt rationalis est, quinimo maxime contrarium.

Diluuntur quædam argumenta.

CAPVT IV.

8 *Prius argumentum.*



QVID probent rationes Francisci Victoriæ, inferius videbitur: nunc vero duo argumenta, quæ nostrã doctrinã impugnare videntur, dissoluamus. Vnũ est, si aliqua ratione natura rationalis non posset naturaliter esse propensa ad peccatum, maxime, quia est a Deo, hoc autem nihil obstat: nam appetitus sentiens naturaliter inclinatur ad peccatum, & tamen eius propensio a Deo est: posset igitur natura rationalis ad peccatum inclinari, & ita peccatum nõ cõtra naturam, immo secundum naturalem illius propẽsionem esset. Nonnulli Theologi respondent, appetitũ sentientem non natura sua, sed post originale peccatũ ad peccatum inclinari, quia in hoc statu caret ordine debito, in quo per iustitiam contineretur. Id quod videntur sibi colligere ex Concilio Tridentino sessione 5. in decreto de originali peccato can. 5. vbi dicitur fomitem peccati, qui est ipse appetitus, ideo peccatum appellari, quia a peccato est, & ad peccatum inclinat: afferunt ergo, appetitum ad peccatum inclinare, quia a peccato est, ac proinde sua natura talem inclinationem non habere.

9 Cæterum, negari non potest appetitum ita in bonũ delectabile sensus propendere, vt etiam in id, quod est peccatum, & contra rationem, impetu naturæ suæ feratur, vt plane concedit Sotus lib. 1. de natura, & gratia cap. 3. & Franciscus Victoria relectione illa de homicidio nu. 3. & expresse affirmat Paulus ad Romanos 7. *Scio quod non habitet in me, hoc est, in carne mea bonum*: & infra, *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in legem peccati*, & multa alia, quibus explicat pugnam inter hominem interiorem, & exteriorem, animalem, & rationalem, appetitũ videlicet, & rationem: quæ sane nulla esset, nisi appetitus in peccatum, cui recta ratio repugnat, inclinaret: hoc autem habere appetitum suapte natura, & non solum ex peccato originali, manifestum est: nam in pura natura eodem prorsus modo repugnaret rationi, & sentiret homo in membris suis legem, ac fomitem peccati captiuantem se in obsequium peccati, si ei consentiret: ferretur namque in delectabile, quod est contra rationem. 10 Nam inter appetitum in pura natura, & in statu corrupto hæc sola differentia est, quod in pura natura esset veluti nudus, in corrupta vero est veluti spoliatus, vt notauit Caietanus infra q. 109. ar. 2. *Caiet.* Conciliũ vero Tridentinum non dixit, vt prædicti Doctores arbitrantur, appetitum ideo inclinare in peccatum, quia est a peccato, sed ideo peccatum appellari, quia a peccato est, & ad peccatum inclinat, non quia vere peccatum sit, quare cum in pura natura ad idem omnino obiectum contra rationem propenderet, eodem modo diceretur peccatum, & cum Paulo affirmare possemus, *Non habitat in me, hoc est, in carne mea bonum.*

Verum

Verum obseruandum est, cum dicimus, appetitum inclinare ad peccatum, quia sibi, & carni appetit bonum, quod est contra rationem, illud non esse peccatum, si referatur solum ad ipsam carnem, & appetitũ, immo sic conueniens est homini: sed dicitur ferri in peccatum, quia propendet in opus, cui, si accedat consensus rationis, est peccatum, & culpa. Sic autem, licet nõ sit dissentaneum appetitui, est tamen dissonum, & contrarium naturæ hominis, vt homo est, hoc est, vt rationalis est: quæ cum sit hominis natura simpliciter, dicitur simpliciter contra naturam hominis, vt optime in hoc articulo secundo Sanctus Thomas notauit. Quodsi appetitus naturaliter ita inclinaret in peccatũ, vt sine consensu rationis peccatum esset, nõ esset peccatũ, & dissonum illi, sed alteri, quia fieri nequit, vt aliqua natura habeat naturalem propensionem in id, quod sibi contrarium est: ex quibus prius argumentum dissolutum manet.

Obseruãdũ

Ad posterius argumentum, quod est de motibus primis, & subitis, quibus homo fertur in malum, & naturales dicuntur, ac proinde secundum naturalẽ inclinationem, respondeo, hos quidem motus interdũ esse secundum naturam appetitus, non autem rationis, & ex hac parte naturales vocari: qui vero ex parte solius voluntatis subito insurgunt, dicuntur naturales, non quia sint secundum naturam rationalem, vt rationalis est, sed quia modo naturæ, hoc est, citra nostram libertatem in nobis oriuntur, & hactenus defendimus peccatum nec esse secundum naturam, nec secundum naturalem inclinationem, nunc circa rationes Victoriæ, quibus probat in nobis non esse inclinationem ad virtutem pauca dicamus.

Posterius argumẽtũ.

11

Prima quidem, & tertia ratio recte probant: circa secundam vero notandum est, nihil obstare, quo minus Deus sola sua virtute sine secunda causa infundat habitum vitiosum, non quod sit aliquis natura sua de genere infusorum, sed quia eundem, quem causa creata gignere valet, solum Deus in fundere potest, eodem modo potest infundere habitum erroris: nihilominus si infunderet, nec esset auctor peccati, nec quidquam contra suam veracitatem efficeret, nec peccatum esset secundum naturam hominis, aut illi conueniens. Primo quidem ex eo, quod infunderet habitum vitiosum non esset auctor peccati, quia cum non esset causa peccati solus habitus, sed præcipua causa esset libertas voluntatis, eodem modo Deus non esset tunc causa peccati infundens talem habitum, sicut nunc concurrens cum arbitrio ad materiale peccati non est causa peccati, de quo disputatione 129. dicemus. Neque Deo aliquo modo culpa, imputaretur, quod ipse habitum vitiosum infunderet, sicut non imputatur, quod cum arbitrio ad materiale peccati, concurrat, cum quo hic, & nunc magis coniuncta est culpa quam cum habitu vitioso: neque eodem modo de Deo iudicandum est in hac re, atque de homine, homini enim multa non licent, quæ Deus sine culpa facit, qui enim proximum adiuuaret ad actum peccati, peccaret, Deus autem concurrens non peccat. Deus etiam offert occasiones peccati, quas homo, si posset, prohibere, & tollere deberet.

Soluuntur quæ addita erant pro opinione recentiorum supra

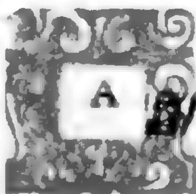
12 Secundo etiamsi peccatum, & culpa sint secundum inclinationem habitus vitiosi, ob id non debent dici secundum naturam hominis, nam sicut ipse habitus dissonus est, & contrarius homini, sic etiam, & effectus illius, eo præsertim, quod libere consentiente voluntate fit, nam si fieret sine deliberatione, contra naturam hominis non esset. Tertio denique, si Deus infunderet habitum erroris, ex quo intellectus erraret, nihil contra suam veracitatem faceret, sicut neque ex eo, quod ipse velit errorem in nostro intellectu, & illũ producat, aliquid nocet suæ veracitati: immo si Deus posset sola sua virtute producere actum intellectus, nihil obstaret, quo minus, & actum erroris solus infunderet, veracitati enim eius solum repugnat testem esse falsi: at infundere qualitatem inclinantem ad errorem, vel occasionem illius tribuere, vel illum operari, vel ipsum velle, nihil falsitatis arguit in Deo, de quo latius 2. 2. quæstione 1. articulo 3. qua etiam ratione 3. parte quæstione 15. articulo 2. probabimus habitum, vel etiam actum erroris, vel habitum vitiosum suapte natura non pugnare cum vnione hypostatica, sicut pugnat peccatum.

Postremo obseruandum est, ideo necessarium esse habitum virtutis in voluntate, etiamsi sit secundum naturam, & voluntas naturaliter, hoc est, necessario, quoad specificationem in ipsam honestatem virtutis feratur, cum eam non possit odio habere, quia ex parte materiæ, qua honestas virtutis contrahitur, difficultas est quam exercitio, & habitu superamus, circa quam etiam prudentiam, & consultationem versari diximus disputatione 41. cap. 1.

Obseruãdũ

ARTICVLVS III.

Vtrum vitium sit peius, quam actus vitiosus.



AD tertium sic proceditur: *Videtur, quod vitium, id est, habitus malus, sit peius quam peccatum, id est actus malus. Sicut enim bonum, quod est diuturnius, est melius; ita malum, quod est diuturnius, est peius: sed habitus uitiosus est diuturnior, quam actus uitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus uitiosus est peior, quam actus vitiosus.*

Supra art. 2. cor. Et mal. q. 2. a. 2. ad 9. & q. 1. 5 ad 8.

Præterea. Plura mala sunt magis fugienda, quam unum malum: sed habitus malus uirtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus uitiosus est peior, quam actus uitiosus.

Præterea. Causa est potior quam effectus, sed habitus perficit actum, tam in bonitate, quam in malitia. Ergo habitus est potior actu, & in bonitate, & in malitia.

Sed contra. Pro actu vitioso aliquis iuste punitur, non autem pro habitu uitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus uitiosus est peior, quam habitus uitiosus.

Respondeo dicendum, quod habitus medio modo se habet inter potentiam, & actum. Manifestum est autem, quod actus in bono, & malo præeminet potentiæ, vt dicitur in 9. Metaph. Melius est enim bene agere, quam posse bene agere, & similiter uituperabilius est male agere, quam posse male agere. Vnde etiam sequitur, quod habitus in bonitate, & in malitia medium gradum obtineat inter potentiam & actum scilicet sicut habitus bonus, uel malus præeminet in bonitate, vel malitia potentiæ, ita etiam subdatur actui, quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus, vel malus, nisi ex hoc, quod inclinat ad actum bonum, uel malum. Vnde propter bonitatem, uel malitiam actus dicitur habitus bonus uel malus, & sic potior est actus in bonitate, uel malitia, quam habitus, quia propter quod vnumquodque tale illud magis est.

Li. 9. meth. tex. 19 13.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit: simpliciter enim potius indicatur, quod præeminet quantum ad id quod per se consideratur in vtroque secundũ quid autem quod præeminet secundum id, quod per accidens se habet ad vtrumque, ostensum est autem In cor. art. *ex ipsa ratione actus, & habitus, quod actus est potior in bonitate, & malitia, quam habitus, quod autem habitus sit diuturnior, quam actus, accidit ex eo, quod vtrunque inuenitur in tali natura, quę non potest semper agere: & cuius actio est in motu transeunte, vnde simpliciter actus est potior tam in bonitate, quam in malitia, sed habitus est potior secundum quid.*

Ad secundum dicendum, quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, idest virtute, vnde ex hoc non potest concludi quod habitus sit simpliciter potior in bonitate: vel malitia, quam actus.

Ad tertium dicendum, quod habitus est causa
13 *actus in genere causæ efficientis: sed actus est causa habitus in genere causæ finalis, secundum quam consideratur ratio boni, & mali, & ideo in bonitate, & malitia actus præeminet habitui.*

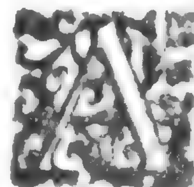
Notationes circa articulum.

14 Conclusio. Conclusio est, *Actus in bonitate, & malitia præstat habitui.* Hanc conclusionem S. Doct. probat ex sententia Aristot. 9. metaph. c. 10. textu 19. vbi sic ait. *Quod autem melior ac præstantior, quam ipsa bona potentia; actus sit, ex his patebit. &c.* & infra de potentia ad malum ita inquit. *Necesse autem est in malis finem, & actum deteriorem potentia esse, etenim potens est idem, ambo contraria.* Verum pro explicatione doctrinæ Sancti Thomæ, & Aristotelis primum notandum est, nec a Sancto Thoma, nec ab Aristotele comparari potentiam efficientem cum actu in perfectione, quam vocant entitatiuam, an sit perfectior illo, sicut causa, quã effectus, neque habitum, qui habet rationem quãdam potentiæ cum actu, hoc modo conferri, quare frustra recentiores in expositionem doctrinæ huius articuli disputant, vtrum habitus adquisitus, vel infusus sit actu suo perfectior, an contra: de hoc autem disserendum nobis est disp. 220. c. 2. Aristoteles ergo non solum de potentia, qua aliquid dicitur possibile, disserit, sed etiam de potentia agente, quam facultatem vocamus, vt de intellectu respectu cognitionis veri, & docet, melius esse homini actum, quam potentiam: hoc est, cognoscere verum, quam posse illud cognoscere, per potentiam inquam agentem, & facultatem, quam habet ad intelligendum, hoc enim quis negare potest? melius enim est homini cognoscere, quam vim habere ad cognoscendum, contra vero peius est homini errare, quam vim, & facultatem habere ad errorem. Primum quidem in bonis, quia licet actus in se sit minus perfectus secundum entitatem, homini tamen magis conueniens est, quam sola potentia, & facultas ad illũ
15 quia est vltima illius perfectio, vt enim disputatione præcedente c. 1. dicebamus ex doctrina primæ partis, bonitas rei, quæ reciprocatur cum ente, & dicitur passio illius, non consistit in consonantia, & conuenientia cũ aliquo alio, sed in sui integritate, & consummatione, potest ergo in se habere maiorẽ bonitatẽ, & esse subiecto minus conueniens. Hac ratione S. Tho. supra q. 3. art. 2. docet beatitudinem nostram in operatione consistere, quia potentia (intelligit etiam agentẽ) operatione vltimo perficitur, eadem ratione in malis, quoties actus est malus, & dissonus subiecto, est sine dubio magis malus, quam potentia: vt errare peius est homini, quam vim habere, & potentiam ad errandum: hoc credo satis manifestum esse. Hinc probat S. Tho. peccatum peius esse, quam vitium, quia vitium est habitus per modum potentiæ: peccatum vero est in operatione: & quidem in naturalibus recte id probaret ex doctrina Aristotelis; at vero cum hic agat de malitia morali, quæ pœnam meretur, & vituperium, alia faciliori ratione id posset probare. Nam in actu, & peccato reperitur ratio mali moralis formaliter, in habitu vero non reperitur, nisi vt in causa, & ideo non mirum, si eo genere malitiæ peior sit actus, quam habitus, & in bonis eadem ratio est, hanc rationem attullit S. Th. in argumento *sed contra*, & in corpore paucis insinuauit.

Disputant etiam in hoc articulo nonnulli, an habitus supernaturales sint meliores subiecto, quam actus, vt habitus gratiæ seu caritatis, quam dilectio: & sane, si de bonitate morali, quæ est causa meriti, loquamur, dicendum eodem modo est actum non solum meliorem esse, quam habitum gratiæ adoptionis, sed etiam quam vnionem hypostaticam, quia in solo actu hoc genus bonitatis reperitur: si vero sermo sit de bonitate, & conuenientia cum subiecto alterius rationis, multo melior est vnio hypostatica, quam quæuis operatio, quia altiori modo sanctificat vt in 3. p. q. 7. art. 1. videbimus: at habitus etiam infusus gratiæ, qui natura sua sanctificat, non videtur maior subiecti perfectio, quam actus ipsius, qui est caritatis, & dilectionis, & etiam natura sua sanctificare, potest. Cæterum perfectio vltima, & veluti confirmatio est operatio, non quidem ob rationem Aristotelis, quia potentia, inquit ille, relinquit subiectum indifferens ad bonum, & malum, hoc enim non habet caritas, sed quia, vltima perfectio naturæ rationalis, & consummatio est operatio: & hæc satis circa hunc articulum. *Secũdo notandum.*

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccatum simul possit esse cum virtute.



AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod actus vitiosus, sicut peccatum, non possit simul esse cum virtute. Cõtraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti: vt dictum est. Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.* *Supra q. 63 ar. 2. ad 2. & infra q. 75. ar. 1. ad 2. & q. 77. a. 2. ad 3. Et 2. 2. q. 24. ar. 12 Et mal. q. 2. ar. 9. ad 13. Et veri. q. 1. art. 1. ad 5. Ar. 1 huius q.*

Præterea. Peccatum est peius quam vitium, id est actus malus quam habitus malus: sed vitiũ non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo neque peccatum.

Præterea. Sicut peccatum accidit in rebus voluntarijs, ita in rebus naturalibus vt dicitur in 2. Physic. sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis: sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine: vt dicitur in 2. Physic. Ergo etiam in rebus voluntarijs non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animæ: & sic peccatum, & virtus non possunt esse in eodem. *Li. 2. text. 28. tom. 2. Eod li. 14. c nũc dicto*

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 2. Ethic. quod per contraria virtus generatur, & corrumpitur: sed vnus actus virtuosus non causat virtutem, vt supra habitum est. Ergo neque vnus actus *1. Eth. c. 3. in fin. Q. 51. ar. 3*

actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

Respondeo dicendum, quod peccatum comparatur ad virtutem sicut actus malus ad habitum bonum, aliter autem se habet habitus in anima, & forma in re naturali: forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi conuenientem, vnde non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ, sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum lenitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris mouentis, sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo vtitur eo cum voluerit, vnde simul habitu in homine existente, potest non vti habitu, aut agere contrarium actum, & sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati, actus vero peccati si comparetur ad ipsam virtutem, prout est habitus quidam non potest ipsam corrumpere, si sit vnus tantum, sicut enim non generatur habitus per vnum actum, ita nec per vnum actum corrumpitur: vt supra dictum est. Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est, quod per vnũ actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur, quodlibet enim peccatum mortale contrariatur charitati, quę est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes, & ideo per vnum actum peccati mortalis exclusa charitate excludũtur per consequens omnes virtutes infusæ, inquantum sunt virtutes: & hoc dico propter fidem, & spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale, & sic non sunt virtutes, sed peccatum veniale quod non contrariatur caritati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes: uirtutes uero acquisitæ non tolluntur per unum actum cuiuscunque peccati. Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum uirtutibus infusis, potest tamen simul esse cum uirtutibus acquisitis, peccatum vero veniale potest simul esse, & cum virtutibus infusis, & cum acquisitis.

Q. 63. art. 2. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum nõ contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum, & ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis: potest tamen simul esse cum habitu.

Ad secundum dicendum, quod vitium directe contrariatur uirtuti, sicut & peccatum actui uirtuoso, & ideo uitium excludit uirtutem, sicut peccatum excludit actum uirtutis.

Ad tertium dicendum, quod uirtutes naturales agunt ex necessitate, & ideo integra existente uirtute, nunquam peccatum potest in actu inueniri, sed uirtutes animæ non producunt actus ex necessitate, unde non est similis ratio.

Notationes circa articulum.

15 Conclusio. Conclusio est, Peccatum mortale non potest esse cum virtutibus infusis, quæ pendent a caritate, sicut neque cum ipsa caritate, bene tamen cum acquisitis. Pro cuius explicatione notandum est, in doctrina Sancti Thom. præter virtutes Theologicas quasdam esse morales infusas natura sua, quasdam vero acquisitas: infusas vero existimat Sanctus Doctor versari circa obiecta moralia sub alia tamen ratione quam versantur acquisitæ, vt disputatione 86. dictum est: has vero infusas morales censet pendere a caritate, ita vt cum illa infundantur, & amittantur, quia ergo hæ virtutes morales pendent a caritate, & caritas cum peccato mortali esse nequit, ideo neque cæteræ morales virtutes infusæ cum peccato mortali esse possunt, quia vero fides, & spes non sunt cum caritate connexæ, ideo expulsa caritate quouis mortali peccato non statim expelluntur, sed solum peccatis oppositis, quia tamen iam supra disputatum est, an sint morales virtutes infusæ, & illæ ex caritate pendeant de illarum expulsione non est hoc loco differendum, cognita enim earum connexione cum caritate, facile de earum expulsione constabit. De acquisitis autem virtutibus, cum paulatim pluribus actibus acquirantur, & ex nostris operationibus, & exercitatione pendeant, facile quoque apparet non statim vno aut alio actu, sed pluribus etiam debere corrumpi. Solum in hoc articulo de modo, quo per peccatum expellitur caritas, seu gratia, quę a quibusdam idem habitus esse censetur, dicendum est, vtrum physice, an meritorie tantum corrumpatur: atque eadem vtriusque habitus ratio erit, si vere distinguantur.

Quomodo caritas quouis peccato mortali expellatur.

DISPVT. XCI.

Varię Scholasticorum sententiæ.

CAPVT I.



1 QVÆSTIONEM hanc disputat Caietanus 2.2.q.24.art.1. abs re tamen non erit hic eam pertractare, siquidem de oppositione peccati cum caritate, & gratia hic etiam disserit S. Tho. In hoc autem capite varia Scholasticorum placita, quę mihi non probantur; referre libet. Prima sententia est, quam inter alias affert Ricardus in 3. d. 31. artic. 1. q. 1. quorundam, qui asserebant, ideo habitum gratiæ, seu caritatis per peccatum mortale expelli, quia peccatum mortale opponitur conuersioni ad Deum, quæ est dispositio, ad habitum gratię seu caritatis: ablata itaque, & expulsa dispositione, habitum ipsum dicebant expelli. Hęc tamen sententia non ostendit sufficienter modum, quo habitus gratię per peccatum mortale corrumpatur, manet enim habitus, prętrerita iam dispositione, a qua non pendet, vt conseruetur, cum ergo peccatum mortale non tollat causam conseruationis, hac via non satis explicatur modus quo habitus debet expelli.

Prima sententia. Caiet. Ricard.

Secunda sententia, quam ipse quoque refert, est eorum, qui docent non requiri dispositionem aliquam, quę perseueret, vt caritas in voluntati permaneat, necessa-

Secũda sententia.

necessarium tamen esse nullam contrariam dispositionem ad esse voluntate, peccatum autem mortale esse contrariam dispositionem, & ideo eo præsente habitum gratiæ seu caritatis corrumpi. Cæterum quamuis hæc sententia vera sit, tamen non ostendit, quo pacto hæc contraria dispositio, quæ est peccatum mortale, habitum gratiæ, seu caritatis expellat, de quo præcipua est nunc controuersia.

2 *Tertia sententia dicit gratiam nō physice sed meritorie expelli a peccato. Conrad. Ricard. Bonau.*

Tertia opinio inter Scholasticos satis communis affirmat gratiam, seu caritatem expelli a peccato mortali non physice, sicut frigus expellitur calore, sed tantum meritorie, quia peccatum meretur, vt Deus, qui solus gratiam seu caritatem in anima conseruat, eam destruat, cum tamen natura sua non sint opposita. Sic docent Conradus in commentario huius articuli. Ric. loco citato, & in 1. d. 17. art. 2. q. 5. & inducat Bonau. in eadem d. 37. q. 1. §. *Ad solutionem istorum*, Omnes etiā, qui docent gratiam non iustificare nos, & purgare a peccato natura sua, sed fauore Dei, quos infra referemus disput. 224. c. 1. & sequentibus hanc sententiam amplecti debent: nam quamuis illi loquantur solum de peccato per modum habitus, & dicant, non purgari per gratiam natura sua, sed fauore Dei, idem de actu ipso peccati dicere debent. Consequenter quoque docent Doctores huius sententiæ, habitum fidei expelli per errorem moraliter tantum, & meritorie, & habitum spei actu desperationis. De fidei habitu ita senserunt Scotus in 3. d. 23. q. 1. in fine ad 3. argumentum,

Scotus. Almainus. Durand. Conradus. Gabriel. Ocam.

Almainus in tractatu 2. moral. c. 5. & de habitibus infusis in vniuersum idem docuerunt Duran. in 1. d. 17. quæst. 10. nu. 4. & in 3. d. 31. q. 1. nu. 6. Conradus in hoc articulo, Gabriel in 1. dist. q. 17. q. 4. art. 3. dub. 3. concl. 3. & in 3. dist. 3. quæst. 2. art. 3. dub. 2. de habitu fidei vtramque partem existimat esse probabilem Ocam quodlib. 7.

1. ratio. Hæc sententia generatim probatur primum, quia habitus supernaturales infunduntur a solo Deo per creationem, ergo a solo Deo per annihilationem destrui possunt. *Secunda.* Secundo licet habitus infusi non creentur, saltem a solo Deo conseruantur, ergo nulla creatura illorum corruptionem attingere potest, nulla enim creatura valet cogere Deum, vt conseruare desinat huiusmodi habitus. *Tertia.* Tertio, de habitu fidei hac speciali ratione probat Almainus, Quia si actu contrario suapte natura expelleretur, maxime actu erroris, sed non quicunque actus erroris habitum fidei expellere potest, nam error ex ignorantia non destruit illum, ergo nullo actu ex natura rei corrumpi potest.

Habitum gratiæ, seu caritatis a peccato mortali physice corrumpi, probabilior sententia adstruit.

CAPVT XII.

3 *Verior sententia asserit gratiā expelli physice a peccato.*



MIHI multo probabilior sententia videtur, quę censet habitum gratię, & caritatis quouis peccato mortali physice, & suapte natura corrumpi, nā de alijs habitibus infusis capite 4. dicemus. Hanc tradiderunt S. Tho. 2. 2. q. 24. art. 10. & Caietanus ibidem, Dominicus Sotus lib. 2. de natura, & gratia c. 18. Paludanus in 3. d. 28. art. 3. nec contrarium asserit ar. 4. ad 2. contra primam rationem, si attente legatur.

Primo obseruādum. Vt autem hanc opinionem confirmemus, supponendū est, inter gratiam, seu caritatem, & peccatum mortale esse oppositionem, seu repugnantiam naturalem, plusquam inter album, & nigrum, opponuntur enim non contrarie, sed quasi relatiue, sicut æquale, & inęquale, quæ respectu eiusdem nec per Dei potentiam eidem conuenire possunt: hoc nobis infra probandum fusius est disp. illa 225.

Secūdo obseruādum. Hac vero hypothesi facta, obseruandum deinde est primum, cum dicimus gratiam, seu caritatem physice seu efficienter expelli per peccatum mortale, non esse ita intelligendum, quasi ipse actus peccati, qui est in anima, physica aliqua actione operetur in gratiam, vt illam excludat: quia, vt bene docet S. Tho. infra q. 85. art. 1. ad 4. accidens in subiecto non agit ad destructionem oppositæ formæ, sed quia formaliter opponitur, ideo dicitur ille, qui intro ducit vnam formam, per illā efficere corruptionem oppositæ, quæ erat in subiecto, hoc pacto nos, qui sumus causa peccati, efficienter per illud gratiam corrumpimus, tanquam per effectum oppositum formæ; idcirco alij dicunt, vnam formam per aliam appositam formaliter corrumpi, quod idem est.

4 *Tertio notandum.* Deinde notandum, corruptionem alicuius formæ duobus modis posse contingere, vno modo per solam negationem influxus a causa conseruante, aut quia causa conseruans voluntate sua denegat illum, qua ratione Deus redigere potest in nihilum, aut destruere omnia, quæ conseruat, aut quia aliquod opponitur impedimentum causæ conseruanti, vt quando obijcitur corpus opacum soli, quo impeditur, ne aerem illuminet, & vtroque modo non sequitur corruptio inductionem oppositæ formæ: altero modo aliquid corrumpitur generatione oppositæ formæ, & tunc forma illa primo generatur: & quia cum forma antea existente simul esse non potest, sequitur secundarie corruptio illius, ideoque dicitur ex parte efficientis primum esse formam inducere, idque esse secundum intentionem illius, hoc est, secundum primariam efficiendi virtutē, deinde corruptionem formæ contrariæ, & hanc esse præter intentionem agentis, ideo etiam dicitur, generatio vnius est corruptio alterius. Vt autem hoc modo antiqua forma corrumpatur, non oportet induci formam ita contrariam, vt neque de potentia Dei esse nequeat cum priori, sed sufficit, si natura sua contraria sit, & naturaliter cum ea esse non possit, qua ratione calor expellitur frigore, etiamsi per potentiam Dei absoluta simul in codē subiecto esse possint.

Ratio efficax verioris sententiæ. Ex dictis prædicta sententia manifeste confirmatur, si enim gratia, & charitas sua natura opponuntur peccato, immo ita secum inuicem pugnant, vt neque per potentiam absolutam Dei simul esse possint, vt verior sententia fert, fit, vt ab eo, qui facit peccatum, gratia, & charitas efficienter corrumpantur medio ipso peccato vt forma contraria, sicut in omnibus alijs formis, quæ corrumpuntur, contingit. Neque quicquam obstat, quod peccatum formaliter sit priuatio quædā, vel respectus rationis, vt disp. 95. c. 9. dicemus, quo minus eo gratia physice expellatur vt enim hoc modo peccato gratia amittatur, satis est, si suapte natura simul esse non possint, nunc autem ita supponimus, & suo loco manifeste probabimus: obstaret autem, quo minus peccatum, quatenus peccatum est, esset efficiēs causa expulsionis: actio enim non potest prouenire ex peccato, prout peccatum est, si ratio formalis illius est priuatio, aut respectus rationis, hæc enim duo esse nequeunt principium operationis. Idem de peccato omissionis dicendum est, etiam si secundum omnium sententiam in priuatione sola formaliter cōsistat.

5 *Caietan.* Verum Caietan. 2. 2. q. illa 24. artic. 12. docet gratiam efficienter expelli a malitia morali, quam putat in positiuo actionis consistere, & formaliter a priuatione, quæ est in ipso peccato: fallitur tamen, nam eo solum formaliter expellitur gratia, quo peccatum constituitur in ratione mali moralis, siue illud sit positiuum, siue priuatiuum, ea enim sola ratione opponitur: ergo malitia moralis, qua formaliter peccatum opponitur gratiæ, est causa expulsionis non efficiens, quia (vt dixi) nihil efficit, sed formalis, quia vt forma opposita cum gratia esse non potest. Neque vero satis intelligitur, quidnam actus ipse peccati efficiat, quo medio corruptionem gratiæ operetur, nullū enim efficiens operatur formæ alicuius corruptionē, nisi me

dia

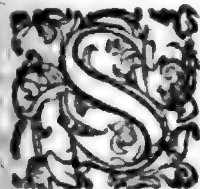


dia formæ, contrariæ productione. Quæret aliquis, quo pacto respectus rationis habeat oppositionem ex natura rei cum gratia. Respondeo hanc oppositionem non oriri ex ratione nostra considerante ipsum respectum, quia ante intellectum talis oppositio est, sed ex natura talis actus cum omnibus realibus circunstantijs, nempe liberi, & contra præceptum, & reliquis, ex quibus intellectus noster sumit hanc denominationem peccati, quę in ipso actu est quid rationis sumptum ex fundamentis realibus vt infra d.95.c.10. dicemus.

Diluuntur argumenta tertiæ sententiæ.

CAPVT III.

6 *Soluitur primũ, & secundũ argumentum tertiæ sententiæ.*



SVPEREST, vt diluamus argumenta tertiæ sententiæ, quę contra nostram pugnare videntur. Ad primum, & secundum respondeo nihil referre gratiam, & charitatem a solo Deo infundi, aut ab eo solũ cõseruari, dummodo habeant cõtrariũ, quod a causa creata propria virtute induci possit, hoc enim satis est, vt a causa creata corrumpantur, atque in formis accidentarijs, & substantialibus ita accidit, vt multæ illarum a solo Deo conseruentur, etiã si a causa creata productæ fuerint, & tamen a causa creata corrumpantur, quia contrarium habent, quod a causa creata potest produci, corrumpuntur autem a causa creata, non quia potentior sit, quam Deus conseruans formas prædictas, sed quia Deus eas conseruat ordine naturali sinens alia agentia creata inducere oppositas formas, ipse ergo desinit conseruare, postulante ita natura rerum, quoties agens creatum potest ex se inducere oppositam formam, neque Deus cõseruans formam in subiecto peculiari actione ex se repugnat agenti, ne inducat oppositam formam, sed sola oppositione formali formæ, quam conseruat, forma autem ex se impedire non potest, ne agens creatum oppositam formam inducat. Sic resistit frigus in aqua, ne calor ab igne producatur: ideoque nulla forma obstare potest agenti cõtrario, ne oppositam formam inducat. Cũ igitur Deus conseruet gratiam, & caritatem in anima ad modum aliarum formarum sinens agentia creata operari, & prout ipsæ postulant, desinens conseruare, fit, vt homo peccato suo physice efficienter, & non tantum meritorie gratiam, & caritatem corrumpat. Sed obijciet aliquis, cum sunt duo agentia particularia circa idem subiectum, & vnum conseruat formam, quam producit, & aliud contendit eam corrumpere, si illud, quod conseruat, fortius est, impediet prorsus, ne aliud illam corrumpat inducens oppositam: atqui Deus est maioris virtutis in conseruando gratiam, quam agens creatum in corrumpendo illam, ergo non poterit homo cõtra Dei conseruationem gratiam, & caritatem corrumpere, nisi Deus ex pacto ad præsentiam talis formę illã destruere velit. Respondeo, agens particulare maioris efficacitatis conseruans formam aliquam in subiecto impedire sane aliud agens minoris virtutis, ne inducens oppositam destruat illam, vt patet in aqua calida, cum conseruatur a magno igne, tunc enim non potest a paruo frigore circunstante calor illius remitti, quia actualis influxus agentis creati conseruantis formam, eam detinet, & denuo producit continua quadam actione, & ita impedit actionem minoris. Simile etiã est, cum duo inæqualis roboris inuicem contendunt, & vnus detinet lapidem, alius vero proijcere conatur. At vero cum forma aliqua conseruatur a solo Deo in absentia particularis, & creati agentis, vt calor in aqua, facile a causa etiam creata corrumpitur. Tunc enim solum comparatur resistentia formæ conseruatæ cum efficacitate corrumpentis, hæc autem cum solum sit resistentia oppositionis formalis, impedire non potest effectum causæ corrumpentis: Deus vero, cum conseruet, vt diximus, sinens creatas causas ordine suo naturali operari, statim conseruare desinit, quoties agens naturale formam inducere potest contrariam, immo sicut ipse conseruat priorem, ita quoque adiuuat, & concurrit cum agente creato ad productionem oppositæ, & destructionem prioris. Adduci possunt exempla animæ rationalis, & angeli, quæ cum fiant a solo Deo, a solo etiam Deo in nihilum possunt reduci, & a nulla creata causa corrumpi. Verum hæ formæ non ideo a solo Deo corrumpuntur, quia a solo Deo postulant fieri, sed quia contrarium non habent secundum substantiam, vt recte Caiet. notauit, hoc est contrarium non habent, quo impediantur existere in rerum natura, licet anima contrarium habeat, quod attinet ad informationem: quod si aliquid præter hanc rationem obstaret, potius esset, quia a solo Deo conseruantur, quam quia a solo Deo producuntur, productio enim præterit, conseruatio autem perseuerat, potius ergo conseruatio destructionem impediret, quam productio; at conseruatio non obest, vt probatum est, ergo multo minus productio. Quare cum gratia, & caritas contrarium habeant secundum substantiam, etiamsi a solo Deo producantur, & conseruentur, tamen a creata causa destrui possunt, & corrumpi.

Obiectio. 7

Solutio.

8 Id etiam, quod in primo argumento afferebatur, nempe gratiam, & caritatem in anima creari, & ita sola annihilatione desinere posse, nihil probat, tum quia vere gratia non creatur vt 1.p.d.175.c.2. fusius probatum est, tum etiam, quia, vt a secunda causa destruatur, sufficit habere contrarium, & ea, quæ a solo Deo possunt corrumpi, ea solum ratione a causa creata destrui non possunt, quia contrarium non habent, non quia a solo Deo creatione producantur. Ad tertium vero argumentum sequente capite dicemus. *Notandum gratiã non creari in anima.*

Quomodo habitus fidei, & spei a peccatis contrarijs expellantur.

CAPVT IV.



9 DE habitibus infusis fidei, & spei non ita certum existimo, peccatis oppositis ex natura rei corrũpi, eo quod non vsque adeo certa est oppositio ex natura rei inter peccata opposita, & habitus prædictos, sicut est inter quodlibet peccatum mortale, & gratiam. Quod si reuera opponerentur, saltem vt qualitates contrariæ, quæ per potentiam absolutam Dei simul esse possunt, dicendum esset physice, & ex natura rei oppositis peccatis expelli, & nihil omnino obstare, quod a solo Deo producerentur, aut conseruarentur, sicut de gratia, & caritate dictum est. Illud autem in primis videtur mihi sine dubio, non esse talem oppositionem inter peccata, & hos habitus, vt de potentia etiam Dei repugnent simul in eodem esse subiecto, sicut peccatum mortale, & gratia seu caritas repugnãt nec enim ita manifestam contradictionem reperio, sicut inter peccatum mortale & gratiam. Cæterum oppositionem aliquam esse ex natura rei, nec solum meritorie prædictos habitus oppositis expelli peccatis, his rationibus probari potest. Primum, si meritorie tantũ corrumperentur per odium Dei, quod est maximum peccatorum, potius quam per peccatum infidelitatis, & desperationis amitterentur, quia magis meretur tali dono spoliari, qui odio habet Deum, quã qui ipsi non credit aut de eo non sperat. Idem dicendum est de eo, qui articulis omnibus credens, aut ambitione, aut affectu vindictæ motus, aut auaritiæ multas gentes in errorem, aut desperationem perduceret, hic enim multo magis merebatur tale donum amittere, quam si ipse infidelis fuisset circa vnum tantum articulum, vel semel tantum desperaret. *Ratio.*

Respondebit fortasse aliquis, Deum voluisse propter peccatum tantum infidelitatis habitu fidei, propter peccatum vero desperationis habitu spei hominem priuare, etiamsi minus hæc peccata hanc pœnam mereantur, quam aliqua alia. Constat enim ex Conc. Trid. sessione 6. cap. 15. & Can. 28. non quouis peccato mortali fidem amitti, sed infidelitate. Verum cum adhuc ab Ecclesia definitum non sit, esse habitum aliquẽ infusum fidei, aut spei, sed probabilior tantum sententia sit in Conc. Vien. a Clemente 5. probata, vt disputatione 86. dictum est; non definit Concilium eo loco habitum fidei solo peccato infidelitatis amitti, deinde de habitu spei minus definitum apparet, vnde ergo cõstare nobis potuit de voluntate Dei ita promittentis, & statuentis, vt propter solum huiusmodi peccatũ tali nos habitu priuet, quo propter alia peccata priuare posset? Quod ergo certo ab ecclesia locis citatis definitur, est solo peccato infidelitatis statum fidelitatis, qui ex actibus fidei per modum habitus relinquitur, amitti: cum enim aliquis non credit aliquid, quod credere debebat, infidelis est, qui antea omnia credens fidelis iure optimo dicebatur, hoc autem non meritorie, sed ex natura rei, & oppositione inter actus consequitur: fit etiam, vt quouis alio peccato fides non amittatur, quia cum quouis alio homo credit omnia, quę ecclesia proponit. Ob id tamen non negamus veram esse sententiam Theologorum, quæ asserit esse infusum habitum fidei, & peccato solum infidelitatis amitti, sed tantum dicimus id hactenus ab Ecclesia definitum non esse, & ideo certa fide non constare, an pacto solo Dei habitus ille peccato solum infidelitatis amittatur.

Solutio

Conc. Trid. Reijcitur.

10 *Cõc. Vien.*

Est autem notanda differentia inter habitus acquisitos, & infusos, quod adquisiti dantur quidem ad facilitatem solum operandi, vt disputatione 83. ostensum est, & paulatim actibus adquiruntur, eisque non opponitur actus contrarij per se, nisi ratione habitus oppositi, quem paulatim quoque producunt, & ideo paulatim tales habitus corrumpuntur, vt disputatione 81. diximus: at infusi ad substantiam operationis dantur, vt disputatione 187. monstrabimus, & ita fidei habitus ad substantiam credendi ponitur, & eo homo simpliciter fidelis constituitur, quare non mirum, si habitus, qui hominem substantialiter fidelem constituit, vno actu infidelitatis amittatur, etiamsi adquisiti habitus corrumpantur paulatim. Præterea cum actus infidelitatis circa vnum obiectum reuelatum pugnet ex natura rei cum actu fidei infusæ circa aliud obiectum, vt probabilior opinio fert, quia idem est obiectum formale credendi singulos articulos, mirum non est vnũ actum infidelitatis sua natura opponi habitui infuso, qui idem obiectum substãtialiter respicit. Atque hinc respondetur tertio argumento tertiæ sententię, dicimus namque non quocunque actu erroris habitum fidei corrumpi sed eo, qui vera est infidelitas: non est autem infidelitas error, qui ex ignoratione procedit, vt infra disputatione 126. capite 2. dicemus, & quamuis ex eo, quod error scienter, & libere contingat, non aduenit actui erroris aliquid physicum, & reale, ratione cuius habitui physice opponatur, aduenit tamen aliquid moris, ratione cuius dicitur vera infidelitas, & habitui infuso, qui facit hominem vere fidelem, opponitur. Hæc saltem coniectura probabili dixisse sufficiat, res enim obscura est, & quę pro opposita parte non habet fortiora argumenta, quam pro nostra adducta sunt.

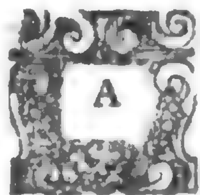
Notādum.

11

Soluitur tertia ratio sentent.

ARTICVLVS V.

Vtrum in quolibet peccato sit aliquis actus.



AD quintum sic proceditur, Videtur, quod in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur, sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2.2. q.54. ar.2. ad 2. & q.79. ar.3. Et 2. d 35. ar.3. & d.41 q. 2. art.1. ad 4. & p.q.1. ar.6. ad 9. & q.21. ar. 1. ad 6 Et mal. q.2. art.1.

Præt. Aug. dicit in lib. de libe. arb. quod omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non voluntarium non est peccatum, sed non potest esse aliquid voluntarium, nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

Li.3.c.18. t.1. & l de vera rele. cap.4.

Præterea. Si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quòd ex hoc ipso, quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret, sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet, qui nunquam actum debitum operatur, ergo sequeretur, quod continue peccaret, quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum actu.

Sed contra est, quod dicitur Iac. 4, Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi, sed non facere, non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

Respondeo dicendum, quod quæstio ista principaliter mouetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diuersimodè opinantur. Quidam enim dicunt, quod in omni peccato omissionis est aliquis actus, vel interior, vel exterior. Interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, quando ire tenetur. Exterior autem sicut cum aliquis illa hora, qua ad Ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus, quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur. Et hoc, quodammodo videtur in primum cedire, qui enim vult aliquid, cum quo aliud simul esse non potest ex consequenti vult illo carere, nisi forte non perpendat, quod per hoc, quod vult facere, impeditur ab eo, quod facere tenetur, in quo casu posset per negligentiam culpabilem iudicari. Alii vero dicunt, quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus, ipsum enim non facere, quod quis facere tenetur, peccatum est.

Vtraque autem opinio secundum aliquid ueritatem habet. Si enim intelligatur peccato omissionis illud solum, quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cũ actu interiori, vt cum aliquis vult non ire ad ecclesiam: quandoque uero absque omni actu interiori, vel exteriori, sicut cum aliquis hora, qua tenetur ire ad ecclesiam nihil cogitat de eundo, vel non eundo ad ecclesiam. Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causa, vel occasiones

nes omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse, non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit, quod potest facere, & non facere, quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere, & non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione coniuncta vel præcedente, & si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati, sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa, vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omissio habet rationem peccati, & tunc semper oportet, quod ista causa inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum ad minus interiorē voluntatis, qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult nō ire ad ecclesiam, vitans laborem, & tunc talis actus per se pertinet ad omissionem, voluntas enim cuiuscunque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod uoluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus uoluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito, siue illud in quod fertur voluntas, sit coniunctum omissiom, puta cum aliquis vult ludere quādo ad ecclesiam deberet ire, siue etiam sit præcedens, puta cum aliquis vult diu uigilare de sero, ex quo sequitur, quod non uadat hora matutinali ad ecclesiam, & tunc actus iste interior, vel exterior per accidens se habet ad omissionem: quia omissio sequitur præter intentionem, hoc autem dicimus per accidens esse, quod est præter intentionem, ut patet in 2. Physicorum: Vnde manifestum est, quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum coniunctum vel præcedentem qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis, iudicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, & non secundum illud, quod est per accidens. Vnde uerius dici potest, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu, alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus, & occasiones circunstantes.

Ad primum ergo dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum: eo quod bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus, vt Dion. dicit 4. capite de diui. nom. & ideo peccatum potest contingere, siue aliquis faciat quod non debet, siue non faciendo quod debet, sed meritum non potest esse nisi aliquis faciat voluntarie quod debet, & ideo meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu.

Ca. 4. de di uin. nom. p. 4. a med.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est vt fiat, vel non fiat: vt dicitur in 3. Ethicorum. Vnde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle, & non velle.

Li. 3. c. 5. to mo 5.

Ad tertium dicendum, quod peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmatiuo, quod obligat semper, sed non ad semper, & ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat pro quo præceptum affirmatiuum obligat.

Summa Articuli.

Conclusio.

CONclusio est, *Si sermo sit de actu, qui per se pertinet ad peccatum, non semper omissio habet actum coniunctum, si vero de actu, qui est causa, seu occasio; & per accidens pertinet ad peccatum omissionis, omissio est alicui actui coniuncta.* Appellat vero Sanctus Doctor actum, qui per se pertinet ad omissionem, voluntatem explicitam omittendi, vt cum quis explicite vult non audire missam: huic ergo actui inquit non semper coniungi omissionem, actum vero, qui per accidens ad omissionem pertinet, appellat eum, qui est causa, vel occasio omissionis, & hunc inquit semper coniunctum esse omissioni.

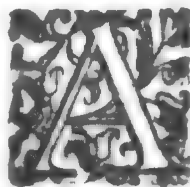
An omnis omissio coniuncta sit actui, qui est causa, seu occasio illius.

DISPVT. XCII.

Sententia Ricardi, & aliorum. cap. 1.
Vera opinio S. Tho. & aliorum, cap. 2.

Sententia Ricardi, & aliorum.

CAPVT I.



1 Omissionis peccatum quid sit.

ANTEQVAM varias Doctorum sententias recenseamus, notare pauca oportet, quid omissionis peccatum sit. Omissio quidem dicitur priuatio actus, quem quis operari debebat ex præcepto, vt non audire missam, cum audire debebat: nō pœnitere, cum pœnitere debebat, & sic de alijs omissionibus tam externæ, quam internæ operationis. De hoc igitur peccato in hac disputat. differendum nobis est, nam de peccato commissionis disputatione 95. tractabitur. De peccato igitur omissionis nullus est, qui doceat semper esse cum actu per se pertinente, hoc est, cum voluntate omittendi, id enim manifesta experientia didicimus, tum quia omissionis peccatum fieri potest ex ignorantia, & tunc non potest esse expressa voluntas omittendi, tum etiam, quia licet attendat aliquis eo tempore, quo debet præceptum implere, non propterea, si omittit præceptum, expresse omittere vult: potest enim voluntas tunc ferri desiderio illius, quo ab obseruatione præcepti impeditur. Immerito autem opposita sententia adscribitur Alexādro Alēsi, nam secunda parte, quæstione 13. membro secundo manifeste opinionem, quam retulimus, amplectitur. De actu vero, qui per accidens ad omissionem pertinet, si bene inspiciantur auctores omnes, duæ sunt tantum sententiæ, quarum prior in hoc capite referetur, quamuis nonnulli Thomistæ in vtramque partem claudicantes opinionem Sancti Thomæ, quam vt probabiliorem sequenti capite referemus, ita tueantur, vt partim etiam priori consentiant.

Supponēdū

Prior opinio Ricar. Durand. Ocam.

Prior igitur opinio est, omissionem reperiri posse sine actu, qui sit vel occasio, vel causa illius: ita senserunt Ricard. in 2. d. 35. arti. quæst. 1. & quodlib. 1. q. 22.

Dur.eadem distinctione quæstione 2. Ocam in 3.q.10. ad primum dub. post quartam conclusionem, Marsilius in 2.q.21.art.2. Almainus in 3.tractatu Moral.cap. 15. Adrianus in 4.q.3.de Eucharistia, quæ incipit *Vlterius videndum*, in solutione 7. Ea vero probatur primo, quoniam voluntas libera est ad eliciendum, sicut ad eliciendum hunc, & illum, potest ergo cessare ab omni actu: hac ratione vtuntur Ricard. Durand. & Marsilius. Secundo probat Durand. omissionem etiam exteriorem esse posse sine aliquo actu exteriori, qui sit causa illius, hac ratione, sicut obseruatio præcepti est actus determinatus, sic etiam omissio illius est determinata, vt sit determinatum peccatum, actus autem exteriores, qui possunt esse causa omissionis, non sunt determinati, sed varij, ergo non sunt de ratione omissionis, quare sine illis esse poterit, eo præsertim, quod illi actus alias possunt esse boni, vt visitare ægrotos, dare operam literis tempore, quo obseruandum erat præceptum audiendi missam. Tertio arguit Ricardus: si omissio semper postularet actum qui esset causa illius, vel sequeretur ex illo necessario, vel libere, si necessario, iam actus ille esset secundum se malus, nam ex bono non potest necessario sequi malum, immo, vt inquit Marsilius, si ex bono actu necessario sequeretur omissio illa, non posset esse mala, quodsi mala omissio ex illo actu sequeretur, ille esset peccatum commissionis, & ita semper esset duplex peccatum in confessione explicandum: vel omissio ex actu sequitur libere, & vnũ etiam absurdum è duobus colligitur, nempe, aut actũ bonum esse causam mali, aut semper esse simul peccatum omissionis, & commissionis. Quarta ratio est Marsilij in hunc modum: Potest aliquis gratiam amittere sola omissione aliqua absque vllo actu, sed gratia non potest amitti sine peccato, ergo potest esse peccatum sine actu in sola omissione: gratiam vero posse amitti aliqua pura omissione, probat, siue enim quis aliquo vinculo, & præcepto teneatur ad aliquem aliquo determinato tempore actum vt ad missam audiendam, & continuo sit intentus bonis operibus vsque ad tempus somni, intra ipsum vero tempus somni omittat actum, ad quem tenebatur, certe amittet gratiam, non ante somnum, quia bonis operibus semper incubuit, nec post somnum, vt patet, ergo in ipso somno, tunc autem fuit pura omissio sine vllo actu, datur ergo peccatum omissionis sine vllo actu, qui sit causa illius, etiã per accidens. Alijs quoque argumentis contendit Marsilius probare gratiam in somno amitti, quorum eadem omnino ratio est.

Marsilius. Almainus.

Prima ratio.

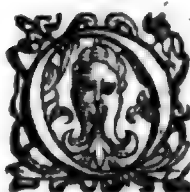
2 *Secunda.*

Tertia.

Quarta.

Vera opinio S. Tho. & aliorum.

CAPVT II.



3 *Posterior opinio, & verior.*

OPPOSITA sententia multo probabilior est eorum, qui docent, nunquam in nobis esse peccatum omissionis interioris, aut exterioris actus sine aliquo actu, qui sit occasio, & causa illius: ita senserunt S. Th. Cai. Conradus, & recentiores in hoc articulo, Mag. sent. in 2.d.35. capite 11. Albert. in 2.d. illa 35. art. 3. ad 2. contra primam definitionem peccati, Bonauent. eadem d. dub. 1. circ. textum Magistri, Capreol. q. 1. art. 1. conclusione 2. Henricus quodlib. 12. quæstione 24. quam sententiam probabiliorem existimauit Gabriel in 2. distinctione 41. quæstione 1. articulo 3. dub. 3. immo eam sequitur Alex. 2. p. q. 114. mem. 10 ad 2. quem in hunc sensum interpretatur Gabriel loco citato. Ille namque dixit peccatum omissionis semper esse respectu actus voluntatis vel volentis facere, vel non volentis facere, quo etiam modo loquendi vtitur Bonauentura, exponit autem ipsum Gabriel vt loquatur de actu voluntatis, quo quis vult omittere, vel saltem vult aliquid contrarium obseruationi præcepti, quare immerito illi adscribitur sententia, quæ asserit cuicunque peccato omissionis semper coniungi actum voluntatis, qui ad illam per se pertinet, qualis est velle omittere.

S. Thom. Caiet. Conrad. Magist. Albertus. Bonau. Capreol. Henricus. Gabriel. Alex.

Hæc vero sententia inductione probatur aut enim omissio est actus exterioris, vt audiendi missam, visitandi ægrotos, &c. aut est interioris, vt diligẽdi Deũ, &c. de vtroque vero genere peccati omissionis veram esse sententiam sic ostendo. Primum de omissione actus exterioris: voco autem exteriorem actum non solum operationem alicuius facultatis vt ambulare, audire, videre, &c. sed etiam id, quod se habet per modum actus, quia præcepto aliquo potest prohiberi, aut imperari, vt esse in tali loco, armatum esse, &c. Dicimus ergo peccatum omissionis exterioris semper habere aliquem actum vno ex his duobus modis sibi coniunctum tanquam causam, experimento autem compertum est nunquam aliquod præceptum omitti, quale est audiendi missam, visendi ægros, nisi homo occupatione aliqua detineatur, quæ se habet per modum actus, vt a nobis definitum est: nam si quis non audit missam, tunc aut scribit, aut ambulat, aut cubat, aut denique in aliquo loco quiescit, nec aliqua omissio exterior assignari poterit, cuius non fuerit causa aliqua exterior occupatio, vel actus, qui pugnat cum obseruatione præcepti. Recte igitur dixit Bonauentura, omne peccatum omissionis oriri ex amore alicuius boni: nam cum exterior actus seu occupatio debeat esse libera, vt possit esse causa omissionis, quæ imputetur ad culpam, atque exterior ille actus eligatur amore aliquo, fit, vt omnis omissio ex amore alicuius boni oriatur. Quocirca sicut peccatum exterioris omissionis esse non potest sine exteriori actu, & occupatione quæ sit causa illius, sic etiam esse nequit sine interiori, quo causa illa diligatur, & ametur, & vterque per accidens ad omissionem refertur.

4 *Probatur inductione.*

Deinde, de omissione actus interioris tam intellectus, quam voluntatis, id ipsum sic ostenditur. Suppono autem in omnium sententia præcedere debere aliquem actum cognitionis de præcepto ipso saltem confuse, vt omissio illa imputetur, alioquin omissio non esset in nostra potestate, vt disputatione 123. demonstrabimus, & ita supponimus nullam omissionem esse sine aliquo actu intellectus proponente. Nũc vero solum inquirimus de actu, qui sit causa omissionis, quo videlicet ita detineatur intellectus, aut voluntas, vt hæc non velit, quæ debebat velle, ille autem non cogitet, quæ cogitare debebat: de actu igitur, qui est causa, experimento quoque quotidiano comprobatur. Primum de intellectu, nunquam enim intellectus a consideratione rei alicuius cessat nisi distractus cogitatione alterius, & quamuis parere possit voluntati, vt cesset a consideratione huius, aut illius rei, non tamen vt ab omni cesset, & nihil prorsus cogitet: hoc in nobis quotidie experimur, siue quia intellectus non potest non excitari sensu ad varia considerandum, siue quia talis est natura sua, de Angelis namque certum iudicium hac in re ferre non possumus, cumque intellectus finitæ virtutis sit, & rem aliquam considerans virtutis eius debilior fit ad considerandum alia, fit, vt quoties non cogitat, quæ debet, detineatur consideratione alterius rei, in quam tota fertur attentione, vt id, quod debebat nequeat considerare: de voluntate idem iudicium est, nam semper in alicuius dilectione versatur. Hæc vero ratio probat tam de omissione actus, quem semel ceptum reliquit intellectus, quam actus, qui nunquam incepit, vtroque enim modo intellectus non considerat, quia obiecto alio detinetur. Quodsi aliquis nimium contendat, sententiam Sancti Thomæ intelligendam esse moraliter, & vt plurimum, fieri tamen aliquando posse, licet raro, vt voluntas careat omni actu, & in hoc

5 *Deinde de omissione actus interioris idẽ ostenditur.*

6

suam

suam libertatem exerceat, certe id nobis ostendere nõ potest: nam quisque in se aperte experitur contrariũ, licet ex professo velit ab omni actu cessare. Cæterum cum raro contingat peccatum omissionis in voluntate, aut intellectu, quia præceptum ad huiusmodi actus raro obligat, de hac re nimirum contendendum non est.

Hæc est sententia Sancti Thomæ re ipsa, quamuis ille in modo solum loquendi mediam quandam inter has duas videatur sequutus, ita vt cum asserat omissionem semper esse cum aliquo actu, qui saltem sit occasio omissionis, addat dicendum esse, omissionem reperiri aliquando sine actu absolute loquendo: intelligi enim debet de actu per se pertinente ad omissionem, sicut est voluntas directa omittendi.

Ex argumentis vero pro priori sententia allatis ad primum tantum hic respondendum est: tria namque alia sequentibus disputationibus examinanda sunt. Ad primum igitur breuiter dico, liberum esse voluntati circa singula obiecta elicere actum, vel nõ elicere, quia nullum est obiectum in hac via, quod necessitatem ingerat voluntati quoad exercitium, vt d.39. dictum est; hinc tamen non fit, vt voluntas ab omni prorsus actu circa quodcunque obiectum pro quouis tempore cessare possit: cum enim semper intellectus in aliquid feratur, voluntas etiam aliquo affectu trahitur propter continuam obiectorum propositionem, vnde autem hoc ita proueniat, satis incertum est.

81 Negare certe non possumus, id quod diximus 1.p.d. 98.c.7. & infra in hac 1.2.d. 128. dicemus, nempe propositis duobus obiectis voluntati, altero efficacius, altero vero minus efficaciter, ita esse liberam voluntatem, vt quamuis non possit prosequi id, quod minus efficaciter propositum est, sed determinata sit quoad specificationem, vt si aliquod velit sequi, illud solum possit, quod efficacius propositum est, tamen recte possit neutrum illorum velle, hoc est possit se sistere, ne aliquod illorum affectu aliquo prosequatur, etiamsi huius negationis volendi non sit causa affectus alterius rei: alioquin procederemus in infinitum, aut certe tolleretur libertas quoad exercitium. Addimus tamen, voluntatẽ parum durare in hac negatione actus, & ita nunquam peccare peccato omissionis sine aliquo actu positiuo, qui sit causa illius, eo quod nullum est præceptum affirmatiuum, cõtra quod peccatur omissione, quod obliget ad sui obseruationem pro paruo illo temporis interuallo, quod potest voluntas se sistere, & non prosequi id, quod proponitur.

An actus, qui est causa omissionis, sit semper peccatum.

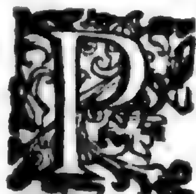
DISPVT. XCIII.

Varia Theologorum placita. Cap. 1.
Solum opus quod est causa omissionis ex ipsa omissione fieri malum probabilior sententia est. Cap. 2.
Causam omissionis non esse peccatum commissionis. Cap. 3.

Varia Theologorum placita.

CAPVT I.

1 *Prima opinio Dur.*



PROPTER secundum argumentũ in præcedenti disp. c. primo propositum disputandum est, an omnis actus, qui est causa omissionis, sit peccatum, & quale sit, omissionis, an commissionis, in qua re Doctores non eodẽmodo senserunt. Prima opinio fuit Dur. in 2.d.35.q.2.nu.6. qui dum probat priorem sententiam, quam præcedẽti retulimus, plane supponit actum huiusmodi posse manere bonum, etiã quando est omissionis causa: quocirca existimat nullo modo ad omissionis peccatum pertinere, hoc autem intelligit, quando actus ex se bonus erat, vt visitare ægrotos, dare operã lectioni, aut meditationi, verumtamen id nulla ratione probat. Secũda est Henr. quodl. 12 q.24 & Gab. in 2.d.41.q.1.ar.3.duo.3. qui non solum docent, actum illum effici malum ex omissione, cuius est causa, verum etiam esse peccatum commissionis, id quod ex doctrina Ricardi, Marsilij, & Almaini, quos præcedente disputatione, capite primo cõmemorauimus, sequi videretur, si admitterent actum aliquem necessario requiri ad peccatum omissionis, sicut nos ibidem capite secundo docuimus. Quocirca Almainus commissionis peccatum ita definit, est actus positiuus, quem elicit voluntas, & tenetur pro tunc non elicere, quia prohibetur, omissio vero (inquit) est priuatio actus positiui, quem tunc tenebatur voluntas elicere. In eorum quoque sententia actus, quo quis expresse vult actum omittere, quem debebat elicere, erit peccatum commissionis. Probatur vero prædicta sententia hac ratione. Omissio essentialiter cõsistit in priuatione, nõ bonitatis debitę inesse actui, sed actus boni, quem quis debebat habere, actus autẽ ille, quo quis vult omittere, vel qui est causa omissionis, non est priuatio actus debiti, sed potius ille priuatus est bonitate, quam debebat habere, ergo potius est commissionis, quam omissionis peccatum. *Secũda opinio. Henr. Gab.*

2 Tertia sententia est recentiorum in hunc articulum, qui docent actum, qui fit tempore omissionis pręcepti, dupliciter posse cum ipsa omissione comparari, primũ vt causam illius, & aliquid antecedens, quia illum consequitur omissio, & sic dicunt semper esse peccatum, etiãsi alioquin actus omnino bonus esset, veluti actus alioqui bonus propter scandalum, quod quis debebat vitare, redditur malus, & in vniuersum omnis occasio peccati, eo ipso peccatum est, & amputanda. Pręterea actus comparari potest cum omissione, per accidens, & comitanter, & sic manet (inquiunt) bonus, qui antea bonus erat. Adhibent exemplum, vt si aliquis semel cõstituit apud se missam non audire, interim tamen, ne sit otiosus, studet Scripturę, vel visitat ęgrotos, &c. hanc posteriorem partem probant his rationibus. Primo, cũ prędicti actus alias ex se sint boni, & non sint causa omissionis, quando per accidens, & comitanter cum illa se habent nullam ab ipsa omissioue malitiam contrahere possunt. Secundo melius est homini nolenti audire missam studere sacrę Scripturę, vel opus alias bonũ facere, quam otiosum esse, ergo opera illa tunc facta nõ erunt mala propter omissionem. Tertio, illo actu potest impleri aliquod præceptum, vt si quis interim tribuat eleemosynam, ad quam faciendam iure misericordię tenebatur, etiamsi missam omittat ergo opus illud manet bonum. Quarto, quia ex opposita sententia sequeretur, quidquid eo tempore fit, quo omittitur præceptum, esse peccatum quamuis alioqui pium, & bonum opus esset, id quod asserere nimis seuerum est. Colligunt deinde prędicti doctores ex hac doctrina sacerdotem, qui semel decreuit horas non recitare, si projiciat breuiarium in mare non peccare quoties eo facto reddit se impotentem ad recitandum solum pro paruo tempore: similiter si quis decreuit missam non audire, & postea eat dormitum: si tamen projciens breuiarium in mare reddat se impotentem pro multo tempore, peccare nouo peccato. *Tertia opinio cõtinẽs duas partes. Posterior pars probatur primo. Secundo. Tertio. Quarto. Illatio.* 3

Solum opus, quod est causa omissionis, ex ipsa omissione fieri malum probabilior sententia est.

CAPVT II.

Prior pars veræ sententiæ.



MEA sententia duabus partibus constat, prior pars in hoc capite explicanda est, posterior vero in sequente: est itaque prior omnem actum, qui est vere causa omissionis, & nō se habet comitanter cum illa, esse quidem peccatū propter omissionem, cuius est causa: actum vero, qui non est causa, sed solum comitatur ipsam omissionem, non reddi malū, si alias esset bonus. De actu, qui non est causa, nullam video inter doctores controuersiam, dum generatim loquuntur, tametsi in exemplis assignandis varient, vt paulo inferius ostendetur. De actu igitur, qui est causa omissionis, omnes allegati doctores conueniunt contra Durandum, licet auctores secundæ sententiæ in eo dissentiant, quod docent talem actum peccatum esse commissionis, id quod de voluntate etiam explicita omittendi præceptum, eodem modo asserunt. In hunc sensum intelligendi sunt Sanctus Thomas quæstione 2. de malo articulo primo ad septimum in contrariū, & Capreolus in secundum distinctione 35. quæstione 1. art. 3. ad secundam probationem secundi argumenti contra secundam conclusionem, cum absolute, & absque distinctione affirmant, opus factum tempore omissionis effici malum, etiamsi alias bonum esset.

S. Tho.

Capreol.

Ratio.

Esse itaque peccatum actum illum, qui est causa omissionis, hac ratione probari solet: quia vt actus alioqui bonus reddatur malus, satis est defectus cuiusque circunstantiæ: actui vero, qui est causa, videtur deficere circunstantia temporis, quia non videtur tempus conueniens operi bono, quod in præcepto nō est, quando impedit aliud, quod ex præcepto fieri debet. Verum cum eodem prorsus tempore sit opus bonum, si comitanter se habeat cum omissione, non tam videtur hic defectus esse circunstantiæ temporis, quam circunstantiæ euentus, quæ potest appellari circunstantia *quid*, iuxta notata supra d. 30. Quod si aliquis dicat tempus illud per accidens omnino se habere cum actu, qui comitatur omissionem, & ideo nullam in eam malitiā influere, contra vero per se pertinere ad actum qui est causa omissionis, certe hæc differentia non tam ex parte ipsius temporis, quam euentus desumenda videtur, & ideo melius ad circunstantiam, *quid* videtur reduci. Constat autem in omnium sententia aliquē actum alioqui bonum, effici malum propter euentum, nempe propter scandalum, quod quis vitare debebat, vt tertia sententia dicit, eadem omnino ratione propter euētum omissionis semper efficietur malus, quoties præceptum affirmatiuum, quod propter tale opus omittitur, obligabat.

Cæterum huius rei explicandæ gratia notādum est primum, posse aliquando duo præcepta positiua simul occurrere, & quia vtrunque non potest obligare, sed alterum necessario debet præualere, obseruationem illius, quod obligat, non reddi malam ex eo, quod sit causa omissionis alterius præcepti, quod minus est, & nō obligat, vt si eo tempore, quo missa ex præcepto audiēda erat, occurrat necessitas proximi, cui ex misericordia debet quisque succurrere, quia hæc est maior obligatio, debet præceptum illius obseruare, etiāsi missam omittat. Deinde nota male assignari ab auctoribus tertiæ sententiæ differentiam inter actum, qui est causa omissionis, & ex illa redditur malus, & actum, qui solum comitanter se habet cū illa, & ideo bonus semper perseuerat, si alioqui bonus erat: quare cum in doctrina generatim tradita recte sentiant, in exemplis tamē falluntur. Neque enim, quoties quis animo constituit non audire missam, quæcunque operatio postea sequuta, qua ille detinetur tempore, quo missa erat audienda, se habet comitanter, neque omnis etiam operatio eo tempore facta causa omissionis censeri debet.

Secūda obseruatio. 5

Sunt autem duæ regulæ in vniuersum obseruandæ, vna est, illa actio, seu operatio, quæ per se primo eligitur, & secundum se sola manere non potest cum obseruatione præcepti, etiamsi post voluntatem, & efficax propositum omittendi eligatur, reuera est causa omissionis, & ex illa efficitur mala. Nomine autem operationis intelligo, vt superiori disputatione explicaui, id etiam, quod physica operatio non est, vt sedere, iacere, manere domi, potest tamen aliquo præcepto iuberi, aut vetari, sic enim capax est bonitatis, & malitiæ. Altera regula est, omnis illa operatio, quę secundarie eligitur cum priori illa operatione, non est causa omissionis, & ita ex omissione non efficitur mala. Priori modo respectu omissionis missæ se habet operatio manēdi domi propter incommoditatem pluuiæ, aut frigoris, sedere ad ignem, cubare; hæ namque operationes per se sine alijs sunt causa omissionis re ipsa, ac proinde ex illa malæ redduntur; nam quod aliquis prius apud se constituerit missam non audire, non obest, quo minus opus illud manendi domi, cubandi, &c. vere sit causa omissionis, neque enim causa omissionis exterioris est solum propositum omittendi, verū etiā opus externum, quod simul cum obseruatione præcepti esse non potest. Quinimo propositum illud efficacitatem causæ habere nequit in omissionem, nisi medio aliquo exteriori opere, quo re ipsa obseruatio præcepti impediatur: & quamuis liberum sit hoc, aut illud opus eligere, ex quo talis omissio oriatur, nihilominus illud, quod re ipsa eligitur, causa est omissionis: ille enim, qui proponit missam non audire, virtute etiam decernit vno, aut alio opere interim occupari: hoc ergo, siue illud, quod eligit postea, causa erit re ipsa omissionis. Veluti cum quis decreuit occidere Petrum, libere potest hoc, aut illud instrumentum eligere, illud tamen, quod eligit, re ipsa causa est homicidij: opus ergo sic electum, ex quo re ipsa oritur omissio, erit reuera causa illius, ac proinde omissionem ipsam pro circunstantia habebit, ex qua malum fiet, licet alioqui bonum esset.

Prior regula.

6

Exempla posterioris regulæ sunt huiusmodi, quoties aliquis non vult audire missam vt domi maneat, vel cubet, & hoc apud se decreuit, non quidē eo fine, vt recitet, vel studeat, vel aliud opus intra domum faciat, sed propter incommoditatem, quam sentit, si domo exeat, etiamsi postea manens in lecto librum assumat, vel rosarium, & legat, aut oret, hoc opus posterius non est causa omissionis, quia secundarie eligitur post prius, quod fuit tota causa omissionis, ac proinde tale opus non habebit pro circunstantia *quid*, ipsam omissionem, sed comitāter cum illa erit, & manebit bonū, si alias bonum esset. Simile exemplum est, si quis decreuit iter facere aliqua de causa tēpore audiēdi missam, & in ipso itinere recitet horas Canonicas, rosarium, vel eleemosynam largiatur, opus iter faciendi erit causa omissionis, opus vero recitandi, vel dandi eleemosynam nequaquam.

Posterior regula.

7

Dixi has secundarias operationes non esse causam omissionis quando secundarie eliguntur, hoc est, quando iam apposita illa causa sufficiente eliguntur: nam si aliquis ipsas haberet vt finem, & ad eas aliam eligeret, quæ pugnat cum obseruatione præcepti, iam essent causæ omissionis per modum finis: veluti si quis ex desiderio studendi tempore, quo debet audire missam, non ex alio fine vellet tunc domi manere, certe opus studendi esset causa omissionis, opus enim manendi domi, quod pugnat quacunque ratione cum missa audienda, assumitur ex fine studendi, & ita studium, vel etiam recitatio hoc modo assumpta erit causa

causa finalis mouens ad omissionem: priori autem illo modo nec physica, nec finalis causa esset, vt manifestū est. Si autem aliquis dicat opus studendi ex se pugnare cum obseruatione præcepti, & ita esse causam omissionis: respondeo, opus hoc pugnare cum obseruatione præcepti ratione adiuncti, quia scilicet ille, qui studet, domi manet, quare supposita semel voluntate manendi domi, vt supponitur, studium nihil operatur: aliter vero se habet, quando ex fine studendi quis manet domi, vt dictum est.

Ex quo sequitur, illum, qui iam ante animo constituit non recitare horas canonicas, si postea proijciat breuiarium in mare, eo etiam actu peccare, & nouum peccatum numero distinctum a priori committere, siue breui tempore, siue longiori potestatem recitandi sibi adimat: nam vt diximus, non solum peccatum est velle omittere præceptum, verum etiam causam omissionis apponere. Quodsi, ipsa voluntate omittendi perseuerante, breuiarium proijciat, non est nouum peccatum distinctum a voluntate omittendi, sed cum illa vnū facit, tametsi illa voluntas pluribus peccatis æquiualeat, eo quod in plures etiam omissiones plurium dierum refertur, sicut qui vno ictu plures homines occideret, de quo supra disputatione 75. cap. 2. ex quibus omnibus perspicuum est, auctores quidem tertiæ sententiæ generatim loquentes recte docuisse, sed in assignandis exemplis, & applicatione doctrinæ fuisse deceptos.

8 *Opin. recentiorum.* Nonnulli tamen recentiores censent esse vnum, & idem peccatum voluntatem non recitandi, & proijcere ipsum breuiarium, quando non multum temporis intercessit inter voluntatem illā, & proiectionem breuiarii: putant. n. etiā voluntates repetitas circa idem obiectum non esse plura peccata numero distincta, quando non multum temporis intercessit. Hoc tamen falsum est, & contra communem sententiam, nam vt fiat vnū numero peccatum, vel debet esse physica continuatio operis in se ipso, vel moralis in aliquo effectu cōmuni, vt disputatione 84. cap. 2. notatum est, hic autem nulla harum interuenit.

Soluitur 1. ratio. Superest, vt diluamus argumenta tertiæ sententiæ, quarum aliqua contra nostram pugnare videntur. Ad primum fatemur actum qui non est causa re ipsa omissionis, etiam si eodem tempore fiat, non esse malum, sed dicimus, ab illis auctoribus, perperam distingui actum, qui est causa, ab actu, qui non est causa, ut monstratum est. *Soluitur 2* Ad secundum dico, bonum esse homini uolenti non audire missam studere, & melius, quam otiosum esse si tale studium iuxta ea, quæ notata sunt, non sit causa omissionis, at si est causa, non esse bonum tale opus, sed peccatum; dicitur tamen tunc melius esse studere, quam otiosum esse, quia minus peccatum est, non quia opus magis bonum sit.

9 *Diluitur tertia.* Ad tertium dicendum, posse quidem impleri unum præceptum eo tempore, quo omittitur aliud, etiam actu, qui est causa omissionis alterius præcepti: hinc tamen non fit, actum illum esse bonum, quia opere malo impleri potest præceptum quoad substantiam secūdum communem sententiam, de qua d. 196. c. 5. ut euitetur saltem peccatum omissionis; quare si aliquis vt domi recitaret, vel ut uisitaret ęgros, omitteret missam, sine dubio in omni opinione peccaret omittendo missam, impleret tamen præceptum recitandi horas canonicas, vel visitandi ægrotos, si ex uoto ad id teneretur. Obseruandum tamen est, hoc solum locum habere, quoties duo illa affirmatiua præcepta non obligant eodem tempore simul, sed alterum eo tempore, quo omittitur, alterum uero indifferenter illo tempore, vel alio sequente, qualis est recitatio horarum pro toto die, tamen eodem momento, vel tempore simul occurrerent, non possemus simul peccare omittendo unum, & implendo aliud, quia unum tantum eo tempore obligare debet, quod validius est.

Soluitur 4 Ad quartum dicimus, ex nostra sententia solum sequi omnia opera, quæ post propositum omittendi uere sunt causa omissionis, esse peccata, hoc autem non est durum, sed necessario dicendum, cætera vero omnia, quæ comitanter tantū se habent, non esse peccata.

Causam omissionis non esse peccatum commissionis.

CAPVT III.

IAm uero quale sit illud peccatum quod sit causa omissionis, contra secundam opinionem demonstremus. 10 Dicimus itaque tam uoluntatem expressam omittendi, quam opus, quod est causa omissionis, non esse peccata commissionis, sed omissionis tantum; immo idem omnino cum ipsa omissione, id quod duabus rationibus probatur. *Prior ra.* Vna est, quia si esset peccatum commissionis, deberet in confessione exprimi: nec satis esset dicere, missam non audiui, sed et opus esset causam explicare, in qua peccatum esset cōmissionis, & volūtatem expressam omittendi missam, quod est contra communem sensum: voluntas enim nunquam exprimitur nisi ex contemptu, vel alia ratione peculiari constituat peccatum. *Posterior ratio.* Altera est, Sicut uoluntas, & causa homicidij non habet aliam malitiam, quam homicidij, quando alioquin ex se mala nō est; sic etiam uoluntas omittendi, seu causa omissionis, quæ ex se malæ non sunt, non habebunt aliam malitiam, quam omissionis, eodem namque modo uoluntas omittendi se habet ad omissionem, quo actus interior ad exteriorem circa idem obiectum: quare sicut ex actu exteriori deriuatur malitia in interiorem eiusdem quidem speciei, sed secundarie, & secundum analogiam, iuxta notata d. 73. c. 5. sic etiam ab omissione deriuatur malitia in uoluntatem quę directe, aut indirecte in ipsam fertur omissionem. In eo namque est primo malitia, quod primo sub præceptum cadit, seu præcepto opponitur, & quia omissio primo contra præceptum est, sicut etiam actus exterior, ideo in ea primo malitia est, & inde in uoluntatē deriuatur. Eodē modo de causa exteriori omissionis sicut de ipsa voluntate philosophādum est. Cæterum, ut ibidem diximus, 11 quemadmodum in actum reflexum voluntatis non deriuatur bonitas, vel malitia eiusdem rationis, actus. n. quo quis vult pœnitere, non est pœnitentia, neque quo quis vult diligere, est dilectio, nec ad illum per se comparatur, sic etiam contra uoluntas, quæ fertur directe in omissionem actus interioris, non accipiet inde malitiam secundarie eiusdem rationis, est enim eadem ratio, quæ hic repetenda non est. Quare doctrina præcedens de omissione exteriori, a qua malitia refunditur in actum interiorem, intelligenda est.

1. notan. Duo tamen notanda supersunt: unum est, quid velit Sanctus Doctor, cum in hoc articulo dixit, quendam actum per se pertinere ad omissionem, qualis est voluntas omittendi, quendam autem per accidens, qualis est causa ipsius omissionis, existimo ergo Sanctum Thomam ideo dixisse, actum interiorem per se pertinere ad omissionem, non quia sit de essentia illius, nec sine illo esse non possit, constat enim sine illo reperiri, & ita neque de essentia illius, sed quia directe fertur in ipsam omissionem, vt obiectum, cum sit voluntas illius, estque per se causa illius, quando talis voluntas adest, neque enim est per accidens voluntati omittendi omittere: contra vero actus, qui est tantum causa, cum non sit per se causa illius, vt constat, nec in illam vt obiectum feratur, siquidē non est voluntas, vel cognitio ipsius omissionis, vt perspicuum est, per accidens dicitur ad omissionem pertinere: esse autem per accidens causam omissionis præcepti cōstat, quia obligatio præcepti, & talis actus per accidens, occurrunt, vt patet.

Alterum

12 Alterum est; quoties actus exterior, qui est causa omissionis, ex se bonus erat, vel indifferens, & fit malus ex omissione, quam habet pro circunstantia effectus, hoc est, pro circunstantia *quid*, vel pro circunstantia tẽporis, illam dicitur habere pro obiecto in genere moris iuxta notata disputatione 53. c. 2. vbi dictum est circunstantiam quæ tribuit primam malitiam, in rationem obiecti transire. Verum objiciet aliquis hoc modo Ex hac posteriori notatione sequitur actum, qui est causa omissionis, esse primo malum, quia ipsam omissionem habet intra rationem obiecti; actus autem ex obiecto malus primo malus est, & ita erunt duo peccata, alterũ ipsa omissio, alterum causa omissionis: ut enim hęc duo constituerent vnum peccatum, ab vno in alium malitia, secundarie deriuanda erat. Respondeo actum exteriorem, qui propter circumstantiam aliquam, quæ tribuit primam malitiam, est malus, non semper esse primo malum, etiam si circunstantia illa rationem habeat obiecti respectu illius, sed tunc tantum primo malus est, quando circunstantia illa non prius efficit alium actum, sed ipsum primo respicit. v.g. circunstantia loci, quæ tribuit actui coniugali speciem sacrilegij, & habet rationem obiecti respectu illius, facit ipsum primo malum, quia non respicit prius alium actum, sed cum aliquis præbet ensem, quo videt patrandum homicidiũ, actus ille non est primo malus, sed deriuatam habet malitiam per extrinsecum respectum ab ipso euentu homicidij, cuius est causa, quia in homicidio primarie malitia reperitur, sic etiam cum aliquis actus est causa omissionis, etiamsi omissionis circunstantiam pro obiecto in genere moris habeat, erit nihilominus secundarie malus malitia deriuata ab ipsa omissione, in qua primarie reperitur, quia primariæ contra præceptum est; eodem namque modo ibidem dictum est, ab exteriori in interiorem malitiam per analogiam, & extrinsecum respectum deriuari, quia interior est causa exterioris, & ideo secundarie prohibitus, quia exterior primo prohibitus est.

2. notandũ *Obiectio.* *Solutio.*

13 Ad argumentum vero secundæ sententiæ allatum cap. 1. respondeo, perperam ab illis auctoribus peccatũ commissionis definiri: neque enim commissio est actus quicunque, quem debebat voluntas nõ habere, sed est actus præcepto negatiuo contrarius; actus autem, quo quis vult non audire missam, aut quo dat causam, ne audiat missam, non est contra præceptum negatiuum, sed contra affirmatiuum; nam præceptum primarie nõ respicit actum uoluntatis, quo quis vult missam omittere, vel qui est occasio omittendi, sed ipsam omissionem, præcipit enim primarie missam audiri, cætera vero consequenter, & ita actus ipse uoluntatis, vel exterior, qui est causa omissionis prædictæ, etiamsi in genere naturæ non sit priuatio actus debiti, in quo ratio peccati omissionis primarie consistit, in genere tamen moris inde speciem sortitur, & malitia secundarie deriuata peccatum omissionis vere dicitur.

Diluitur argum unicum secundæ sentent.

Quando imputetur ad culpam omissio.

DISPVT. XCIV.

Duæ Scholasticorum opiniones.

CAPVT I.

Circa vltimum argumentum propositum in prima disputatione capite primo pro sententia priori allatum, superest, vt disputemus de imputatione omissionis ad culpam, quãdo videlicet imputetur, vtrum eo tempore quo reipsa præceptum obligabar, & omittitur, an eo tempore, quo causa omissioni data est; in qua etiam re variant Scholastici. Est autem prima sententia eorum, qui dicunt, peccatum omissionis eo tempore imputari, quo præceptum implendum erat, etiam si tunc dormiat ille, qui præceptum omittit. Huius sententiæ fuit aperte Marsilius, vt vidimus disp. 92. cap. 1. in ultimo argumento illius, immo vero Sancto Tho. 1. 2. q. 79. art. 3. ad tertium, & q. 2. de malo ar. 1. ad 11. & in 2. d 35. ar. 3. vbi impugnat opinionem eorum, qui asserunt, omissionem imputari tempore, quo quis aggreditur opus repugnans præcepto, qui vero ita loquuntur de omissione pręcepti, quæ in somnis accidit, idem de omissione in ebrietate eadem ratione dicere debent, sicut expresse docuit Antisiodorensis lib. 2. tractatu 29. cap. 2. q. 3. in fine, quamuis pro opposita ab Adriano referatur, ait enim, quãdo aliquis se inebriat, tunc non omittit, sed postea: intelligit sane in ipsa ebrietate, non quando causam dedit, si præceptum pro tempore, quo ille ebrius est, obligabat.

1 Status quæst. *1. sentent.* *Marsil.* *S. Tho.* *Antisiodo.*

Idem colligi videtur ex eodem S. Thom. 2. 2. q. 150. artic. 4. vbi affirmat, peccata orta ex ebrietate in se esse peccata ex causa uoluntaria ebrietatis. Probari autem potest hæc sententia ratione Doctoris Sancti in ea q. 76. ar. 3. ad tertium, quia si aliquis casu excitetur a somno, & ita impleat præceptum, quod alias dormiens nõ impleret, vere non omittit præceptum, nec peccato omissionis peccat: imputanda ergo illi erat omissio in somnis, non antea: idem de omissione in ebrietate sequitur.

S. Tho.

Secunda opinio est Antonij Cordubẽsis lib. 2. q. 23. in fine, & recentiorum Thomistarum, qui sententiam S. Tho. benigne interpretantur: dicunt ergo quatuor, primum est, nullam omissionem proprie dici omissionem, nisi pro eo tempore, quo præceptum obligat, etiamsi ille, qui omittit, tunc dormiat, vel ebrius sit, quare nullus vsque ad illud tempus proprie dicetur omittere, & in illo quicunque dicetur omittere, etiamsi, dormiat, vel ebrius sit: probant autem quia ante illud tempus non debebat quis implere præceptum, ergo nec omittere dicitur ante illud, omissio enim proprie est priuatio actus præcepti.

2 *2. sententia quatuor cõtinet.* *Cord.* *Ratio.*

Secundo docent, eo tempore, quo quis præbet occasionem, & causam omissioni sufficientem, culpam omissionis imputari, veluti, qui indulget ebrietati, vel somno, in ipso initio reus est omissionis, quæ somnum, uel ebrietatem probabiliter sequetur. Hoc non probant, videtur tamen satis manifestum: atque hoc non negasse Sanctum Thomam contendunt. Tertio dicunt, illud peccatum non esse omissionis formaliter, sicut neque causa homicidij formaliter est homicidium, sed reductiue, vt ipsi aiunt, nisi is, qui dat causam omissioni, vel homicidio, directe velit omittere, vel occidere, & ex illo animo occasionem præbeat, tunc enim formaliter esset peccatum omissionis, seu homicidij, hoc etiã nulla ratione confirmant. Quarto affirmant, opera prohibita, quæ fiunt in somno, in ebrietate, si præuisa fuerunt, vel debuerunt præuideri, esse peccata in ipso somno, & ebrietate in seipsis, & non tantum in causa sua. Probant uero his rationibus.

Secundum. *Tertium.* *Quartum.*

Primo,

3 Primo, quia vt in se sint peccata, satis est esse voluntaria in causa sua, quamuis in se voluntaria non sint eo tempore, quo fiunt. Secundo, quia actus exterior, quo quis interficit hominem, est peccatum eo solum, quia procedit ex uoluntate, cum tamen in se nullam aliam habeat libertatem, quam causæ, ergo eodem modo opera facta in somno, vel ebrietate peccata erūt, etiamsi nullam aliam libertatem habeant, quam voluntatis, a qua procedunt, uel quæ illis causam dedit. Tertio, si aliquid obstaret, quo minus hæc opera in se essent peccata, id esset, quia postquam semel data est causa somno, vel ebrietati, iam non sunt in libera potestate operantis, sed hoc nihil obest, quoniam non tantum emissio sagittæ ad occidendum est peccatum, uerum etiam ipsa vulneratio, quę tamen post emissionem non est amplius in libertate mittentis: addunt nihilominus, opera illa facta in somno, vel ebrietate non habere distinctam malitiam a malitia causę, sed malitia talis causæ esse peccata.

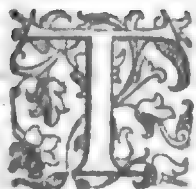
Hæc ultimum probatur primo. Secundo. Tertio.

Cum his auctoribus, quod spectat ad hanc quartam partem faciunt, Gabr. in 2. d. 42 q. 5. art. 1. notatione 2. Ocam quodlib. 1. q. 20. cum asserunt, eum, qui se præcipitem dedit, in ipso etiam motu actu peccare, etiam si iam non subsit motus eius, electioni ipsius nisi ipsū interim facti pęniteat, adstipulantur etiam idem Gab. lectione 10. super canonem litera K. Martinus de Magistris tractatu de temperantia q. de pollutione nocturna, & Sotus in 4. d. 12. q. 1. ar. 7. asserentes pollutionem factam in somnis in se ipsa esse peccatum, quoties ex uoluntate orta est. Mitto hic aliam sententiam Caietani, de qua dicendum est disput. 127. cap. 3. qui existimat euentum sequutum ebrietatem non esse peccatū, sed circumstantiam aggrauantem peccati malitiam, quæ fuit in causa.

Gab. Ocam. Martinus de mag.

Probabilior sententia.

CAPVT II.



4 Ertia sententia, quæ mihi multo probabilior visa est, duo asserit; vnum est, peccatum omissionis tunc vere, nec solum reductiue imputari, cum quis uoluntarie causam dedit omissioni. Alterum est, ipsam omissionem, ebrietatem, vel somnum sequutam non esse formaliter peccatum in genere moris, non dico tantum intrinseca denominatione, verum neque extrinseca, deriuata malitia in ipsam ex uoluntate, vel aliunde ita vt tunc homo vere, & proprie peccare dicatur, sed esse effectum peccati: idem existimo de omnibus operibus, quæ fiunt, quando iam non manent in nostra potestate. Hanc sententiam, quod attinet ad priorem partem, sequuntur Alexan. 2. p. q. 113. memb. 7. Maior in 4. d. 9. q. 2. præsertim conclu. 4. & d. 17. q. 8. præcipue etiam conclusione 4. Adrian. in 4. q. 3. de Eucharistia, quæ incipit *vlterius*, in solutione 7. de qua solum in hoc capite disserendum est: eam uero sic probo. Quemadmodum omittere præceptum est peccatum omissionis in hac, vel illa specie pro diuersitate rerum, quæ præcipiuntur ita præbere occasionem, uel causam dare tali omissioni, uel illam directe uelle, peccatum est contra idem pręceptum, & in genere moris eandem malitiam habet ipsius omissionis, quam ab ea communicatam habet, neque enim aliam habere potest; alioquin etiam causa in confessione explicanda esset: ergo licet nondum sit omissio in genere entis naturalis, quæ est priuatio actus præcepti, quousque tempus adueniat præcepti, tamen omissionis malitia iam est: omissio autem in genere moris nihil aliud est, quā peccatum constitutum malitia omissionis: Ergo omissio in genere moris iam incipit imputari; idem enim est imputari culpam omissionis, & peccato omissionis peccare. Quare, dum de imputatione fit sermo, quia illa plane intelligitur in genere moris, neque enim naturalia imputari dicuntur, absolute, & simpliciter dicendum est, in eo momento omissionem imputari, in quo incipit eius culpa imputari, cumque hæc incipiat statim cum datur causa, omissio etiam tunc imputari dicenda est: nec solum reductiue, vt auctores secundæ sententiæ dicebant, aut solū obiectiue, vt alii loquuntur, sed etiam formaliter, si quidem eadem omnino numero malitia omissionis in causam illius per analogiam deriuatur, sicut ab actu externo in internum refundi diximus disputatione 73. c. 5. immo vero, cum recentiores Thomistæ secundæ sententię putent, malitiam cuiusque peccati primo reperiri in actu interiori, & inde exteriori communicari, deberent dicere malitiam omissionis primo reperiri in voluntate omittendi, vel in voluntate, qua datur causa omissioni, & inde in ipsam exteriorem omissionem deriuari, sui tamen non memores, vt oportebat, dicunt omissionis peccatum primo, & formaliter reperiri in ipsa priuatione actus tempore præcepti, etiamsi in sōno contingat; at vero in voluntate, qua datur causa omissioni, non formaliter, sed reductiue, & veluti secundarie.

3. sententia probabilior duo asserit. 5

Mens quidem S. Thomæ mihi difficilis est: si tamen loquatur de peccato, & malitia omissionis, quę proprie, & directe in genere moris malitia est, & imputari dicitur, non video, quomodo incipiat in somnis imputari: si vero loquatur de ipsa omissione, prout est quædam priuatio actus naturalis, vt re vera videt loquutus, eius sententia vera, & facilis est, atque perinde est, ac si diceret priuationem ipsam actus, & omissionē re ipsa non esse nisi in somnis eadem hora, qua præceptum obseruandum erat. Nescio tamen, qua de causa S. Thomas Alexandri sententiam impugnet, quæ dicit tunc incipere omissionem ad culpam imputari, cum libere ponitur causa illius, Alex. namque, & qui illam sequuntur opinionem, non loquuntur nisi de malitia omissionis in genere moris, & peccati, hęc autem incipit ex causa, vt perspicuum est. Parum autē obstat, quo minus tunc incipiat peccatum omissionis, quod si aliquis a somno excitatus missam audiret, iam non esset priuatio actus externi, qui erat in præcepto: hic enim non impediret ipsam culpam, & malitiam omissionis formalem, & propriam, quæ in causa præcesserat, tametsi omissionē in genere entis naturalis prohiberet, quæ ad culpam, & genus moris parum refert, dummodo illius sufficiens causa libere posita fuerit. Posset aliquis dicere pro secunda opinione, ideo causam omissionis appellari omissionem indirecte, quia non prohibetur præcepto directe, nisi ipsa omissio, causa vero non directe. Verū hoc friuolum est, tum quia etiam voluntas omittendi non prohibetur præcepto humano directe, & tamen illa est directe peccatum omissionis secundum Doctores secundæ sententię. Tum etiam quia, vt aliquid directe sit in specie peccati, non est opus directe prohiberi præcepto aliquo, sed satis est eandem omnino malitiam habere cum illo peccato.

6 *explicatur mēs S. Th.* *Obiectio.* *Solutio.*

Sed arguūt recentiores nonnulli hoc modo. Etiam si voluntas occidendi, vel causa homicidii sit eiusdem speciei cum homicidio ipso, sicut voluntas omittendi, & causa omissionis cum ipsa omissione, quia tamē hoc genus peccati opere ipso consumatur, non debet voluntas occidendi, vel causa dici homicidium absolute, ergo nec voluntas omittendi, vel causa omissionis dicenda est omissio, sicut quamuis germen arboris sit eiusdem speciei cum arbore, non potest dici arbor simpliciter, quia deest illi consummatio, & perfectio. Verum argumentum hoc infirmum est, primum, quia hic nō loquimur de homicidio, quatenus est actio quędam naturalis, nec de omissione, prout est priuatio actus in genere entis, sic enim nec velle omittere est omissio ipsa, nec uelle occidere est homicidium, sed neque causæ utriusque nomine effectus simpliciter appellan-

Obiectio. 7 *Solutio.*

pellantur; sed loquimur de genere moris, & culpæ, & imputatione illius, hęc autem simpliciter, & absolute imputatur, cum adest voluntas, aut causa sufficiens. Si enim quis interroget, quando imputari incipit culpa homicidij, vel homicidium ipsum, nullus audebit negare, tunc primum imputari, quum quis consensit interius, aut causam dedit, atque adeo recte dicet, tunc aliquem esse homicidam. De hoc enim genere imputationis loquens Dominus Matth. cap. 5. dixi *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est eam in corde suo.* Quasi diceret non minus in corde, quam si opere ipso consummasset, męchatus est, & tamen actio ipsa exterior mœchiæ nondum sequuta est: ergo eodem modo de culpa omissionis, vel de imputatione omissionis, quod idem est, dicere debemus: neque enim inquirimus tantum, quando omittit aliquis, sed quando omissio imputatur illi, hoc est, culpa omissionis, imputatio namque non est nisi culpæ. De illo ergo, qui decreuit missam non audire, vel causam dedit, recte cum Domino dicere possumus, *Iam missam non audiuit in corde suo.* Exemplum germinis, & arboris nullius momenti est: licet enim sint eiusdem speciei in genere entis, arbor tamen dicitur ob perfectionem illam accidentariam magnitudinis, & aliarum proprietatum in genere entis, quas non habet germen, at ipsa omissio, & homicidium, siue peccatum exterius nihil habet in genere moris, quod non habeat voluntas, vel causa illius, ut probatum est, licet aliquid habeat in genere entis, de quo non est controuersia.

8

Almain. Cæterum multum laborat Almainus tractatu illo 3. c. 15. in ea quæstione, vtrum omissio incipiat in instanti, an in tempore, quæ meo iudicio nihil habet difficultatis: hoc enim certum est gratiam amitti per peccatũ mortale, deinde indubitatum est, gratiam desinere per primum non esse, ac proinde primum non esse illius erit primum esse peccati omissionis, verum nos ex cõiecturis, & circunstantiis iudicamus incepisse peccatũ, instans tamen primum illius pręcise assignare non possumus, quod parum refert.

Priuatio actus debiti, qui in somnis, aut ebrietate accidit, non est peccatum.

CAPVT III.

Posterior pars vera sen sententia. Altera pars nostræ sententię est, priuationẽ illam actus, qui præcipitur, quę ab aduersariis dicitur formalis omissio, quoties cõtingit in somnis, aut ebrietate, non esse peccatum formaliter eo modo, quo actus exterior, qui manet sub potestate nostra: idem de omni actu prohibito, vt pollutione, homicidio, &c. quando in somnis, vel ebrietate contingit, dicendum est. Hanc partem tradunt expresse Adrianus, & Maior locis in 2. capite allegatis, Paludanus in 4. d. 9. q. 3. & indicat Gab. in 2. d. 22. q. 2. artic. 2. post tertiam conclusionem. Quo fit, vt omissio, & similia opera externa prohibita, in somnis facta, aut ebrietate, qualis est pollutio, seu homicidium, non tantum non incipiant in somnis ad culpam imputari, verum etiam tunc nullo modo ad culpã imputentur, aut eis homo peccare dicatur. Non contendo, opera huiusmodi non addere nouum gradum malitiæ supra malitiam actus voluntatis, id enim extra controuersiam est, & omnes fatentur, nihil addere, vt ex doctrina disputationis 76. c. 1. patet: sed dico, opus illud, uel omissionem factam in somnis non informari malitia morali, ut idem peccatum morale cum voluntate constituat, sicut informatur actus exterior, quamdiu sub potestate voluntatis perseuerat, & cum interiori idem omnino in genere moris cõponit, ac proinde omissionem in somno, vel ebrietate solum esse effectum peccati.

9 *Adrian. Maior. Palud. Gab.*

Hæc vero pars primo sequitur ex doctrina tradita à nobis disputatione 73. capite 9. vbi diximus, tandiu actum externum esse capacem malitię moralis, quandiu liber est, actus autem, qui est in somnis, aut ebrietate, libertatem non habet, ergo hic malitiæ moralis capax non est. Respondent nonnulli, omissionem, vel homicidium in somno, aut ebrietate esse quidem liberam, quia ex libera voluntate, quæ dedit causam, ortum habuit, & hoc satis esse, vt sit actu peccatum, & homo in somno aut ebrietate dicatur peccare, etiamsi tum nõ sit sub eius potestate talem omissionem, vel opus impedire. Hoc tamen responsum manifesta ratione refellitur, sequeretur enim posse hominem iustificari, aut iustum esse in eodem temporis momento, quo peccat mortaliter exteriori omissione: nam si aliquis libere causam dedit omissioni recedens in locum remotum, in quo iam missam audire nequit, eo tempore, quo pręceptum obligabat, iam non potest in ecclesiam redire, tunc sane imputabitur illi omissio, & peccabit peccato omissionis, atqui eodem momento, vel paulo antea per contritionem iustificari poterit, ergo simul poterit peccare mortaliter, & iustus manere, quod est absurdũ, neque enim tunc gratia paulo ante acquisita per pœnitentiam sola illa omissione amitteretur. *1. Ratio.* *Solutio.*

Verum respondent deinde, priori voluntate, quæ dedit causam omissioni, iam reuocata per pęnitentiam, omissionem illam sequutam non esse peccatum, quia voluntas illa præcedens reuocata non tribuit illi esse morale. At hoc friuolum est: nam ratio voluntarii, quã ab actu voluntatis omissio illa habere poterat, semper manet, posita quauis retractatione; ergo nihil illi deest, quo minus peccatum sit, sicut antea. Quare decipiuntur, qui dicunt tunc deesse formam extrinsecam, à qua actus exterior vocatur liber, & moralis, nempe voluntatem illam imperantem, hoc autem falsum esse sic ostendo. Nam voluntas illa, quæ dedit causam omissioni, eatenus solum potuit ipsi tribuere rationem moris, & liberi, quatenus libere ei dedit causam, alios autẽ morales influxus in omissionem voluntas illa habere non potuit, nam licet talis uoluntas fuisset, si tamẽ causam non dedisset omissioni sufficientem, sed ille casu audisset missam, nulla esset exterior omissio, quæ esset peccatum, aut ostendant nobis alium influxum, & fundamentum denominationis, quam omissio ex illa uoluntate habet. 10 *Alia solut.* *Reijcitur.*

Dicunt aliqui, voluntatem illam, hoc solo quod retractata non sit manere in homine, sicut peccatum quodcunque pręterito actu non retractato, ac proinde illam permanentem hoc modo influere moraliter in omissionem, at vero retractatam influere non posse. Verum quis non videat, influxum in opus, vel omissionem externam nullum esse ex eo, quod voluntas solũ per modum habitus manere dicatur, quia nondum retractata est, sed ex eo tantum, quod ex illa reuera opus, aut omissio oriatur: sic enim opus, aut omissio libera dicitur, & non alia ratione (voluntas vero permanens per modum habitus solum efficit, vt homo in peccato dicatur manere, quod longe diuersum est) omissio autem eodem modo manet retractata quouis modo uoluntate priori, postquam data est causa illi & iam non subest nostræ libertati, quia tunc semper manet causa, quæ libere posita fuit à voluntate præcedente, ergo semper ipsa omissio manet, sicut maneret, si non retractarentur voluntas. Vel ergo non esset peccatum non retractata uoluntate, vel etiam post pœnitentiam peccatum eodem modo esset: at hoc non est asserendum, quia homo simul posset esse iustus, & peccare, ergo dicendum est, ex eo tempore, quo non manet in nostra potestate, iam nullum esse peccatum. Idem omnino absurdum contra oppositam sententiam infertur, si ponamus Deum infundere gratiam suam in somnis, antequam ille, qui dedit causam omissioni, perueniat ad horam obseruandi pręceptum, tunc enim simul esset *Rursus alia solutio.* 11 *Refellitur.* *Absurdũ quod sequitur ex opposita sententia.*

set in gratia, & peccaret, id quod eodem modo probãdum est. Eadem ratione ostenditur, pollutionem in somnis, & homicidium in ebrietate nunquam esse in se ipsis formaliter peccatum, & motum localem, quo aliquis se præcipitem dedit, solum esse peccatum in principio, cuius oppositum docuerunt Ocam, & Gabriel.

12 *2. ratio.* Secundo eadem sententia probatur, quia ex opposita sequeretur eum, qui venenum propinauit, tandiu actu peccare, quandiu venenum operatur ad mortem, sicut iuxta oppositam sententiam, qui emisit sagittam, tandiu peccat, quandiu illa mouetur, & vulnus infligit. Tum etiam sequitur eum, qui nimium comedit, ex quo suæ saluti nocet, toto illo tempore peccare, quo ex nimio cibo ægritudo gignitur, id quod non audet Sotus concedere. Horum autem omnium esse eandem rationem, atque omissionis, vel peccatorum quæ in ebrietate, & somno sequuntur, perspicuum est, nam utraq; solum sunt libera in causa, & semel libere apposita causa, iam non manent in potestate nostra: at hæc, quæ modo inferebamus, absurda sunt: quis enim dicat actu peccare per quinquaginta dies, & eo amplius eum, qui propinauit venenum, quod hoc tempore paulatim occidit, postquam ipse nullum potest afferre remedium, nec effectum impediret.

Solutio. Nonnulli Theologi libenter concedunt omnia, quæ intulimus, nec putant absurda præter illud de morbo, quem aliquis cibi immoderatione sibi comparauit, dicunt enim, & bene cum Dominico Sot. loco citato peccatum solum consistere in applicatione cibi, nam illucusque hæc actio potest libertati nostræ directe obedire, quod uero postea fit ui facultatis nutrientis, non potest parere imperio nostro directe, ideoque nec actio moralis esse potest. *Reijcitur.* Verum, ut consentanee loquerentur, dicere quoque debebant primum, pollutionem in somnis non esse peccatum, nam semel posita causa, & somno incepto, cętera sequuntur vi sola facultatis nutrientis, quę ex se non potest nostræ uoluntati directe parere, idem de veneno propinato dicere coguntur, vt patet. Tum etiam idem Sotus, & Corduba fatentur pollutionem non esse peccatum ex eo puncto, quo iam è lumbis deciditur, ex quo iam non est in nostra potestate ipsam impedire, hoc autem eodem modo se habet in somnis, quicquid enim in eo fit sola nutriens facultas operatur, ergo idem de illa dicere deberent. Ad hæc motus sagittæ, postquam è manu fuit è missa, iam neque directe, neque indirecte parere potest nostræ facultati multo minus, quam operatio nutrientis facultatis, ergo iam non potest nobis amplius peccato imputari.

Idem etiam de ipsa omissione dicendum est: nam quamuis omissio secundum se capax sit malitiæ, & li-
13 bertatis, id tamen est remote ratione causæ, & qualis fuerit causa, ita etiam ipsa libertati subiecta erit, si causa directe obedit rationi, ipsa quoque omissio hoc modo libera dici poterit, si placet: si uero causa fuit talis, quæ solum indirecte, &, vt aiunt, mediate subsit nostrę electioni, & libertati, ipsa omissio hoc modo tantum libera erit, atqui somnus solum est in potestate nostra, quòd attinet ad applicationem, semel autem incepta operatione naturalis, & nutrientis facultatis, iam non subditur, sicut nec operatio cibi in stomacho, vt dicebat Sotus, ergo omissio in somnis indirecte solum libera erit, ac proinde non erit peccatum, sicut de operatione cibi ipse Sotus, & aduersarij fatentur.

3. ratio Arist. Tertio denique huic doctrinę consonat Arist. 3. Eth. cap. 3. vbi agens de ijs, quæ sunt nostræ electionis, docet, quędam esse initio in nostra potestate, qualia sunt habitus, valetudo, ęgritudo, iactus lapidis, quæ semel data causa, iam amplius non sunt, de actibus vero humanis, in quibus est virtus, & peccatum, docet semper, hoc est, in principio, medio, & fine sub libertate nostra manere: sicut ergo in habitibus peccatum nõ est, etiã si initio sint in nostra potestate, sic etiam nec in iactu la-
14 *Obiectio.* pidis, & aliis huiusmodi erit, postquam nõ manet sub nostra libertate, quamuis initio fuerit: de omissione, & pollutione in somnis eadem erit omnino ratio. Neque quicquam obest id, quod Arist. docet de ebrio eodem capite, nimirum duplici pœna dignum esse, si in ebrietate occidat, & propter ebrietatem, & propter homicidium, *Solutio.* neque enim curat Arist. an actus exterior peccati malitiam habeat, & actus moralis sit, sed satis ei uidetur, vt duplici pęna puniatur, si in ipsa ebrietate causam dederit liberam homicidio, quod qua ratione intelligendum sit, dicemus infra disp. 127. c. 3.

Diluuntur oppositiones aduersariorum.

CAPVT IV.

Diluitur rõ pro primo dicto secundæ sententiæ allata. IAm vero oportet vt dissoluamus argumenta, quæ capite primo pro secunda sententia allata sunt, & alia etiã, quæ nostrę sententię opponi possunt. Ad rõnem pro prima parte secundæ sententię respondeo, omissionem non tñ esse priuationem ipsam actus præcepti, verumetiam causam illius, hic enim loqui-
mur de omissione non vt priuatio quædam naturalis 15
est, sed vt malitiam moralem habet, sic autem omne illud omissio dicitur, quod malitiam omissionis habet, hæc autem est etiam in causa omissionis, non tantum reductiue, sed formaliter, & proprie, immo eadem prorsus, quæ esset in ipsa omissione. Sed obijciet aliquis iuxta doctrinam traditam superius disputatione 73. c. 5. *Obiectio.* Voluntas omittendi, & causa omissionis sunt peccata malitia deriuata secundum analogiam ex ipsa omissione, sicut actus interior ab exteriori malus efficitur, ergo si ipsa omissio in se mala non est, quando sequitur in somno, sequitur etiam ipsam voluntatem, aut causam malam non esse. *Solutio.* Respondeo, tunc malitiam primarie reperiri in actu, qui est proxima causa omissionis in somno futuræ, neque ex ipsa omissione habere malitiam deriuatam, quia tunc omissio non est peccatum, est autem primaria malitia in causa omissionis, quia illa per ordinem ad omissionem futuram primo prohibita est, vel hoc, quod est reddere se impotentem ad obseruationem præcepti, aliter tamen, quando ipsa exterior omissio in se peccatum est, tunc enim primarie in se habet malitiam, & in causam quamcunque illam deriuat.

Soluitur prima ratio p quarto dicto secundæ sententiæ. Ad primam rationem, pro quarta parte eiusdem secundæ sententiæ respondeo, ad hoc, vt aliquod opus exterius sit peccatum, non satis esse liberam sui causam habuisse, sed opus est, vt semper maneat sub libera potestate operantis, sicut hactenus satis, superque probauimus, Idem de omissione dicendum est, & ita etiam *Soluitur 2. ratio.* solutum manet secundum argumentum eiusdem partis. *Dissoluitur 3. rõ.* Ad tertium de vulneratione, quæ fit emissa sagitta, dicimus, illam non esse peccatum ob rationem dictam, quare exemplo illius aduersarij nõ recte probant omissionem etiam in somno esse peccatum: idem ne pollutione in somno, & homicidio in ebrietate dictum puta.

Verum recentiores nonnulli, qui secundam senten- 16 *Obiectio recentiorũ.*
tiam vt probabiliorem amplectuntur, putant non magis vrgeri hoc argumento, Si hæc omnia exteriora, quę diximus, non essent peccata, sequeretur, non esse necessarium ea in confessione exprimere, sed satis esse explicare causam eorum libere positam fuisse somno, aut ebrietati, hoc autem dicunt esse contra consuetudinem fidelium omnium, qui ea semper confitentur. *Solutio.* Respondeo, secundum eos doctores, quorum sententiam sequuti sumus, non esse exprimenda in confessione, fideles autem plurimi ea explicant, quia nesciunt ea non esse peccata, vel etiam, quia eo facto recte explicant culpam, quam commiserunt præbendo causam, & occasionem, ideo prohiberi nõ debent a talium euentuum confessione,

confessione, præsertim cum ipsa explicatione euentus optime explicetur, quicquid peccati in causa præcessit, & parum vnum ab alio distet, at si quis præcise ea exprimere vellet, quę debet, non est cogendus euentum explicare ratione confessionis, sed aliquando ratione restitutionis vel irregularitatis, vt subinde dicemus, sed satisfaceret præcepto, si diceret, se dedisse proximam causam tali omissioni, vel pollutioni. Et quidem cum Scotus fateatur toto tempore quo cibus immoderate sumptus saluti nocet, non esse peccatum, & de veneno similiter sed eo tempore duntaxat, quo libere applicatur idem contra ipsum, & contra eos, qui ipsius sequuntur sententiam in hoc casu asserere debet, nimirum non opus esse in confessione dicere, ego cibo, & potu nimio mihi intuli morbum lethalem, sed sufficeret fateri causam illius dedisse, quod si in hoc casu id aduersarij fateri debent, in alijs quoque nos id asserere, mirum esse non debet. At vero quando opus externum est secundum se peccatum, quia libere semper manet sub nostra potestate, tunc debet semper explicari, cuius rationem reddidimus supra disputatione 76. cap. 3.

17 *Obiectio.* Deinde obijcere posset aliquis hoc modo, Ratione homicidij in ebrietate, & somno sequuti si aliquis scienter se tali periculo exposuit ebrietate ipsa, vel somno, incurritur primum irregularitas, præterea debet ille, qui occidit, restituere damna, cum tamen alias non deberet, nec irregularis esset, si casu postea vel excitaretur a somno, vel impediretur furor ebrietatis, ergo illud opus exterioris homicidij erit peccatum atque eodem modo cetera, de quibus hactenus disputauimus, erunt etiam in somno peccata. *Solutio.* Respondeo, vt aliquis incurrat excommunicationem vel irregularitatē, non requiri opus ipsum exterius homicidij esse peccatum, sed sufficit esse effectum peccati, lex enim solum punit tali pęna peccatum homicidij cum effectu, quare si aliquis alteri suaderet immoderatam ingluuiē cibi, & potus, ex qua videt futuram mortem illius, si postea sequatur, erit sane irregularis, & tamen aduersarij fatentur, tunc ipsum actum homicidij, qui fit vi solum nutrientis facultatis, non esse peccatum. Deinde restitutio obligat, si re ipsa sequatur effectus, etiamsi ipsa actio nocendi in se peccatum non sit, iustitia enim solum respicit damnum culpabili causa illatum, vt ad æqualitatem reducat. Demum omnes, qui docent, reuocata priori voluntate per pænitentiam, euentum non esse peccatum, affirmant inducere nihilominus irregularitatem, excommunicationem, & obligationem restituendi.

Quomodo expendenda sit grauitas omissionis.

CAPVT V.

18 CVM de omissione nihil deinceps in tota materia de peccatis speciatim dicendum sit, operæpretiū duxi de grauitate illius in hoc capite disserere, vt omnia, quæ ad hoc genus peccati pertinent, pertractemus. Est autem nunc videndum, quomodo grauitas huius paccati expendenda sit? huic quæstioni respondet Alaminus tractatu 3. moralium c. 26. primum, non esse considerandam quantitatem secundum intensionem oppositi actus, quo priuat omissio, eo quod nullus actus præcipitur sub certo gradu intensionis, & ita nulla omissio erit priuatio certi alicuius gradus, & in hoc eius sententia mihi probatur. *Sententia Almain. in aliquo probatur in aliquo non.* Secundo etiamsi præciperetur actus sub determinata intensione, non deberemus metiri malitiam omissionis ex quantitate oppositi actus. Hoc non video, qua ratione probetur, & mihi falsum apparet, tunc enim sine dubio omissio esset maioris, aut minoris actus debiti, & ita maior, aut minor priuatio, & maior, aut minor malitia illius. Tertio docet, malitiam omissionis expendendam esse ex qualitate specifica actus, quo priuat, in quo eius sententia recentioribus Theologis communiter, & mihi probatur. *Ratio.* Ratio vero est manifesta. Nam sicut priuatio actus debiti habet malitiam, quia est priuatio debiti boni, ita erit maior priuatio, ac proinde maior malitia, si priuet maiori bono. Quarto addunt recentiores aliqui, augeri, aut minui malitiam omissionis ex causa vt quo alias melior esset causa, minor sit culpa omissionis. 19 Verbi causa, minus peccat, qui causa visitandi ægrotos, quam qui causa ludi non audit missam, & sic de alijs. Primū, nam sicut nonnulli, quos retulimus disputatione 69. c. 2. existimant, malitiam operis minui ex fine, alias bono, & magis minui ex fine alias meliori, eodem modo de omissione comparata cum causa ipsius loquuntur: & videtur eadem ratio, sicut enim finis bonus est causa operis, ita opus alias bonum est causa omissionis; deinde, sicut bonitas finis minuit malitiam medij, sic etiā contra malitia finis ex bonitate medij minui debet: atqui omissio se habet vt medium ad opus, quo aliquis vult occupari, & a præcepti obseruatione impeditur, ergo ex bonitate operis malitia omissionis minui debet. *Reijcitur.*

Mihi tamen videtur, malitiā omissionis non minui ex bonitate causę, nec augeri: loquor autem de ipsa malitia omissionis secundum propriam rationem omissionis, id vero eadem ratione mihi habeo persuasum, qua in illo capite 2. probaui malitiam medij, aut electionis non minui ex bonitate finis, aut intentionis; *Exponitur propria sententia.* nam cum in fine nihil maneat bonitatis, quando virtute illius eligitur malum medium, quia ex malo medio vitiatur, sicut ibidem ostendimus, & ideo bonitate sua, quæ nulla manet, remittere non potest malitiam electionis, sicut frigus calori ad mixtum temperat calorem: ita etiam nec malitia omissionis bonitate causæ, quam alias haberet, remitti potest, causa enim quæcunque omissionis redditur mala ipsa omissione, vt disputatione 93. monstratum est: nihil ergo bonitatis manet in illa, bonitas namque ex integra causa consurgit. Potest quidem omissionis peccatum crescere ex causa, si noua malitia addatur, & ita peccatum duplici malitia grauius fit, at in ratione propria omissionis, neque efficitur grauius, neque leuius ex causa.

Obiectio. At dicet aliquis, omissio est volita propter opus, quod est causa omissionis, sicut medium propter finē, ergo sicut eo capite secundo diximus, minorem esse culpam medii, quam finis, quia maior ratio voluntarij competit fini, quam medio, finis enim sui gratia, medium autem gratia finis appetitur; ita saltem dicamus omissionis malitiam minui semper ex causa, quia est minus voluntaria, quam causa. *Solutio.* Verum cum semper omissio causam habere debeat, omnis omissio semper erit volita propter aliud, & nulla propter se, ac proinde non potest inter omissiones ex hac parte fieri comparatio, cum semper maneant æquales. Præterea, non est eadem ratio medii, & omissionis, neq; enim omissio appetitur, vt medium propter opus, quod est causa ipsius. Addo nihilominus, rationem uoluntarij alio modo ex causa minui posse, quia interdum causa omissionis est maius incentiuum uoluntatis, vt ipsum sequatur, & omittatur præceptum, quo autem maius est incentiuum voluntatis, minus est voluntarij in peccato, & inde minor malitia.

Dubitari tamē solet a nonnullis, an grauius sit omissionis peccatum, quando actu explicito quis vult omittere pręceptum, quam si omissio solum sit indirecte volita in causa. *Dubiū an grauius sit peccatum omissionis directe & indirecte uolita Solutio aliquorum.* Respondent vero aliqui, grauius esse peccatum, cum est explicite uolita, eo quod tunc etiā sit peccatum commissionis: horum tamen sententia de peccato commissionis superiori disputatione capite 3. impugnata est. Alij uero dicunt, ęquale esse peccatū vtroque modo, Ego vero existimo distinguendum, aut enim omissio accidit existente distincta consideratione illius, & tunc siue sit expresse volita, siue non, est æquale peccatum, quia æqua ratio voluntarij est, etiāsi

vno

vno modo sit uirtualis, eo quod est æqualis cognitio, quæ est principium uoluntarii, nisi in expressa uoluntate adesset contemptus, tunc enim ratione illius grauior esset culpa: si vero omissio contingat ex ignorantia culpabili, erit minus peccatum, quia minus uoluntaria, voluntarium enim minuitur ex ignorantia etiam culpabili.

ARTICVLVS VI.

Vtrum conuenienter definiatur peccatum, esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.



Inf q. 76. ar 2. ad 1. Et 2. d. 53. art 2 eccl. & ad 3. & ma. q. 2. a. 1. c & ad 2. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter diffiniatur peccatum, cum dicitur, Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. Dictum enim, vel factum, vel concupitum importat aliquem actum sed non omne peccatum importat aliquem actum, vt dictum est. Ergo hæc diffinitio non includit omne peccatum.

ar prae li. de duab. c. 11. in prin. t 6. & i. re retract. c. 15. to. 1. Præterea, Aug. dicit in lib. de duabus animabus, Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi, quod iustitia vetat, sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu: ergo sufficeisset dicere. Peccatum est concupitum contra legem æternam, nec oportuit addere dictum, vel factum.

q. 1. art. 3. & q. 18. a. 4 & 6. & q. 20. ar. 1. & 2. li. 1. de lib. arb. c. 16. & ult. me. to. 1. li. 83. q. q. 30 parum a prin. to. 4 Præterea, Peccatum proprie consistere videtur in auersione a fine: nam bonum, & malum principaliter considerantur secundum finem: vt ex supradictis patet. Vnde, & Aug. in 1. de liber. arbit. per comparationem ad finem diffinit peccatum dicens, quod peccare nihil est aliud quam neglectis rebus æternis temporalia sectari. Et in lib. 83. quæst. dicit, quod omnis humana peruersitas est vti fruendis, & frui vtendis: sed in præmissa diffinitione nulla fit mentio de auersione a debito fine. Ergo non insufficienter diffinitur peccatum.

Præterea. Ex hac dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur: sed non omnia peccata sunt mala, quia prohibita, sed quædam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi diffinitione peccati debuit poni, quod sit contra legem Dei.

Præterea, Peccatum significat malum hominis actum, vt ex dictis patet: sed malum hominis est contra rationem esse, vt Dion. dicit. 4. c. de diui. no. Ergo potius debuit dici, quod sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem æternam.

art. 1. huius q. li. 22. cont. Faust. c. 27. sp. to. 6. Incontrarium sufficit authoritas Aug.

ar. 1 hu. q. Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, peccatum nihil aliud est quam actus humanus

q 1. ar. 1. malus: quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc, quod est voluntarius, sicut ex supradictis patet, siue sit voluntarius quasi ex voluntate elicitus: ut ipsum uelle uel eligere, siue quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis, vel operationis. Habet autem actus humanus, quod sit malus ex eo, quod caret debita commensuratione: omnis autem commensuratio cuiuscunque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si diuertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex. Vna propinqua, vt homogenea, scilicet ipsa humana ratio. Alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei. Et ideo Aug. in diffinitione peccati posuit duo: vnum, quod pertinet ad substantiam actus humani: quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, Dictum, uel factum, uel concupitum, aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato: cum dixit, Contra legem æternam. loc. in arg. sed contra citato.

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio, & negatio reducuntur ad idem genus; sicut in diuinis genitum, & ingenitum ad relationem, vt Augustinus dicit in quinto De Trinitate: & ideo pro eodem est accipiendum. Dictum, & non dictum, factum, & non factum. li. 5. de tri. c. 3 6. 7. 8. to. 3.

Ad secundum dicendum, quod prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus solum inuenitur peccatum, & ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem diffinit peccatum: sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, vt dictum est, necesse fuit, quod in diffinitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus. in cor. & q. 18. & 19.

Ad tertium dicendum, quod lex æterna primo, & principaliter ordinat hominem ad finem, consequenter autem facit bene se habere circa ea, quæ sunt ad finem, & ideo in hoc quod dicit, contra legem æternam, tangit auersionem a fine, & omnes alios inordinatos.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, quod non omne peccatum, ideo est malum, quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per ius positiuum, si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primo quidem in lege æterna, secundario uero in naturali iudicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum, ex hoc enim ipso, quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.

Ad quintum dicendum, quod a Theologis consideratur peccatum præcipue secundum quod est offensa contra Deum, a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi, & ideo Aug. conuenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem æternam, quam ex hoc, quod est contra rationem, præcipue cum per legem æternam regulemur, in multis, quæ excedunt rationem humanam: sicut in his, quæ sunt fidei. li. 1. de lib. arb. c. 16. to. 1.

Con-

COnclusio est affirmans, prædicta namque definitio est Augustini lib. 22. contra Faustum cap. 27. quam sequente disputatione cum doctrina totius articuli fusius examinabimus.

Quæ sit formalis ratio peccati.

DISPVT. XCV.

Sententia Caietani.

CAPVT I.

Statuitur quæstionis. 1 PErdifficilis inter Scholasticos de ratione formali peccati commissionis controuersia est, atque eo in dies redditur difficilior, quo magis eã Scholastici recentiores varijs modis explanare conantur. Cunque omnes in eo conueniant, vt peccatum malitia morali constituatur veluti propria forma, eadem omnino apud eos de malitia morali commissionis, & de peccato quæstio versatur, id quidem quantũ poterimus, non modo quid nobis probetur, sed etiam quid ab alijs dicatur, persequemur, atque more nostro confutabimus.

Prima sententia dicit, cõsistere peccatum in ratione morali positiua. Prima igitur sententia sit Caietani in hoc articulo, & supra q. 18. ar. 5. quem nostra ætate non pauci, nec indocti sequuntur, nempe peccatum commissionis constitui formaliter mali, quæ in positiua ratione consistit, cuius rei explicandæ gratia quædam notat. Primum, duplex esse malum, vnum simpliciter, alterum morale, seu in genere moris, quod appellat malum secundum quid, malum simpliciter inquit esse formaliter negationem entis seu priuationem, ac proinde *Obseruatio prima.* esse nihil formaliter, tametsi denominetur ens, malum vero morale esse in se ipso quandam naturam, & bonum quoddam, homini vero dumtaxat esse malum, atque positiue opponi bono malũ, hoc est, operationi studiosæ. Ita docuit in illa quæstio. decima octaua articulo 5. in hoc vero articulo vtramque malitiam vocat inordinationem peccati, & malitiam simpliciter dicit esse auersionem, hoc est, priuationem, malitiam vero moralem esse conuersionem in ipso peccato, hoc est actum qui versatur circa creaturam. Secundo *Ob seruatio secunda.* notat positiuam malitiam, seu moralem priorem esse, imò fundamentum malitiæ simpliciter, quæ in priuatione consistit, ac proinde quemlibet actum peccati vtraque malitia malum esse. Tertio præmittit, cum peccatum sit in duobus generibus, videlicet in genere mali simpliciter, & mali moralis, seu voluntarij, per singulas malitias in singulis generibus collocari. 2 *Quarta notatio.* Quarto, si quis interroget, quidnam sit præcipuum in peccato, malum morale, an malum simpliciter, putat Caietanus responderi nõ posse absolute, sed cum prædicta distinctione. Tandem concedit, præcipuum in peccato esse malum morale, tum quia peccatum secundum se totum est voluntarium, licet non eodem modo, nam secundum conuersionem præcipue est voluntarium, sed secundum auersionem secundarie: atqui peccatum non est secundum se totum malum simpliciter, ergo præcipue est in genere mali voluntarij, hoc est, mali moralis, quam mali simpliciter: tum etiam, quia conuersio, quæ est malum morale, tribuit speciem peccato, non auersio, quæ est malum simpliciter, est ergo præcipua in peccato.

Potissimæ autem rationes, ob quas Caietanus hanc primus sententiam excogitauit, duæ sunt. Prior est, *Prior ratio.* si sola malitia priuatiua peccatum constitueretur in ratione peccati ex ea solum species peccatorum sumẽdę essent: atqui ex ea solum desumi nequeunt vt capite sexto fusius monstrabimus, ergo illa solum non potest peccatum in ratione peccati constitui. Posterior ratio, nisi malitia positiua peccatum constitueretur, virtus, & vitium, seu peccatum non contrarie, sed priuatiue opponerentur, quare vitium non esset species qualitatis, quia non posset in ratione specifica qualitatis per priuationem constitui, siquidem priuatio differentia qualitatis esse nequit. Addidit vero Caietanus malitiam illam, quæ est priuatio, quam malitiam simpliciter appellauit, & non moralem, vt testimonijs Patrũ responderet, qui in priuatione rationem peccati constituere videbantur. Porro duo esse mala alterum auersionis, alterum conuersionis, colligi videtur ex illo Hieremiæ secundo: *Duo mala fecit populus meus, me dereliquerunt fontem aquæ viuæ,* in quo denotatur auersio, & malum simpliciter in negatione consistens, *& foderunt sibi cisternas, dissipatas, quæ continere non valent aquas,* in quo auersio, seu malum morale significatur. 3

Refellitur sententia Caietani.

CAPVT II.


T melius Caietani sententiam impugnaremus, placuit prius fideliter eã referre, multos enim adhuc ex recentioribus in ea esse comperio: bifariam autem potest confutari, pri- *Confutatur ab absurdo primum.* mũ ab absurdo, deinde a priori. Ab absurdo quidem primum, quia sequeretur Deum esse actorem peccati, vt malum morale est, ac proinde peccati, prout culpa moralis est, quod est absurdum, quamuis ex sententia Caietani peccatũ vtrumque malum complectatur, morale scilicet, & simpliciter. Nam cum Caietanus fateatur malum morale esse ipsam operationem positiuam, & actionis cuiuscunque creatæ secundum omnem realem modum illius Deus sit causa, quia omnis entitatis est auctor, cõsequitur, mali moralis Deum esse propriã causam, quod sane non renuit Caietanus fateri: erit igitur auctor,

auctor,& causa peccati, quatenus culpa moralis est, ac proinde quatenus digna supplicio, dignitas enim pœnæ malitiam, & culpam moralem solum consequitur, id quod hæretici nostri temporis solum contendunt. Nec quicquam aliud damnauit Concilium Tridentinum Sessione sexta Canone sexto his verbis, *Si quis dixerit mala opera ita, vt bona, Deum operari non permissiue solum, sed etiam propr ie, & per se, anathema sit*. Si enim quis semel Lutheranis, & Caluinistis concederet, Deũ esse auctorem mali moralis, facile, vt credo, cum ipsis conueniret, malum enim morale propria causa nostræ damnationis est, hanc autem hæretici Deo tribuere volunt eodem modo, atque nostram salutem.

4 *Deum non esse auctorem peccati.*

Deinde sequitur ex sententia Caietani, Deum esse causam peccati secundum malitiam simpliciter eodem modo, atque humanam voluntatem. Primum, quia omnium malorum, quę non sunt culpæ morales, Deus est causa, vt ex disputatione 129. & 140. patebit, ergo etiam malitiæ simpliciter, quæ non est malitia culpæ moralis.

Tum etiam, quia homo ideo est causa malitiæ simpliciter, quia est causa malitiæ moralis, quæ est fundamentum malitiæ simpliciter, nec enim homo directe respiciens ad malum simpliciter operatur: atqui Deus etiã est causa malitiæ moralis, quam consequitur malitia simpliciter, ergo eodem modo, atque homo, Deus est causa malitiæ simpliciter. Adhæc, vt disputatione 77. notatum est, ratio peccati hoc differt a ratione mali, quod malum vniuersalius quid est complectens sub se malum in forma, & in operatione, ratio vero peccati, est malitia in operatione siue naturali, siue humana, ratio autem culpæ est defectus, & malitia in humana operatione, quam proprie consequitur meritum, & dignitas supplicij defectus autem, seu malitia in humana operatione est malitia moralis: si ergo huius Deus est causa, erit etiam causa malitiæ simpliciter, & culpę eodem modo, atque homo, malitia enim moralis, nempe in morali actione, est præcipua, immo, & propria ratio culpæ.

5 *Confutatur sententia Caietani a priori.*

Præterea a priori ostendamus, commentitiam esse distinctionem illam duplicis malitiæ, quam primus Caietanus excogitauit, nam malitia illa, quæ est priuatio, quamque ipse malitiam simpliciter appellat, vel est malitia, & defectus non operantis, sed operationis, & ita est malitia entitatiua opposita bonitati, quæ est passio entis, ac proinde nullo modo pertinens ad genus moris: vel est malitia respectu ipsius hominis operantis, quia ei dissentanea est, & hac ratione est malitia moralis, ea namque malitia moralis dicitur, quæ naturæ hominis, vt homo est, & ratione præditus, opponitur: atqui respectu alterius malitia illa sumi non potest, frustra ergo duas malitias Caietanus distinguit in peccato, cum vtraque sit in genere moris. At diceret aliquis pro Caietano, ideo posteriorem illam malitiam non appellari moralem, sed simpliciter, non quia non pertineat ad mores, sed quia nihil in se habeat boni, malitiam vero priorem dici moralem tantum, quia cũ aliquid boni habeat, simpliciter malitia non est. Verũ ratione facta recte contra Caietanum infertur, sola malitia simpliciter constitui posse peccatum, & culpã moralem, quia culpa moralis, nihil aliud est, quam defectus, & malitia in operatione humana, frustra ergo in duplici malitia morali quodlibet peccatum constituitur. Adde, quod Caietanus & recentiores, qui ipsum sequuntur, videntur non meminisse doctrinæ, quam tradiderunt supra d. 55. c. 2. bonum scilicet, & malum non esse differentias per se generis moris, quod dicebant accidentarium esse ipsi actui etiam interiori, hic vero docent, esse differentias actus in ratione, & genere qualitatis: nam de essentia ipsius peccati concedunt esse actum, dictum scilicet, aut concupitum, aut factum contra legem Dei, immo in eo totum genus moris, & rationem mali moralis constituunt.

Effugium.

Præcluditur.

6 *Argu. vero Caiet. nullius esse momenti.*

Argumenta vero Caietani contra nostram sententiã nihil habẽt momenti, vt inferius videbimus, nos enim iuxta nostram sententiam contrarietatem inter peccatum, & virtutem, & varias species peccatorum contra eandem virtutem facile assignabimus. Illud autem Hieremiæ, quod adducit Caietanus, non probat duplicem illam malitiam in eodem peccato, sed duplex peccatũ illius populi, alterum, quo verum Deum negarunt, & ei seruire noluerunt, vt debebunt, quod denotatur illis verbis, *me dereliquerunt*: alterum, quo idola sibi in Deos elegerũt, quod significatur illis, *et foderũt sibi, &c.*

Rationem peccati positiuo, & priuatione constare, recentiores nonnulli dixerunt.

CAPVT III.



RECENTIORES nonnulli arbitrantur, peccatũ commissionis vniuersim constitui positiuo actu, & priuatione rectitudinis, qua est malitia, immo ex vtroque essentiã peccati conflari autumant: in quam sententiam afferunt S Thom. in hoc articulo, & Ferrariensem tertio contra gentes capite 9. Prior autem eorum ratio est, peccatum commissionis contrarie opponitur virtuti, ergo in eius ratione non includitur sola priuatio, alioqui non contrarie, sed priuatiue opponeretur. Deinde peccatum commissionis essentialiter malum est, ergo malitiam moralem includit, hæc autem iuxta communem sententiam in priuatione debitæ rectitudiuis consistit, ergo vtrumque priuatio scilicet, & positiuum intra essentiam peccati commissionis continetur. Posterior ratio sumpta est ex Aristotele decimo metaphysicæ capite septimo textu 16. vbi docet, vnum extremum contrariorum habere rationem priuationis respectu alterius, cum ergo peccatum contrarie opponatur virtuti, fit, vt in sua ratione priuationem habeat rectitudinis simul cum positiuo, quod contrarie virtuti opponitur. Putant etiam prędicti Doctores vtramque rationem, quę est in peccato, expressam in definitione illa tradita ab August. nam cum dicit peccatum esse, *dictum, factum, &c.* intelligit (inquiunt) positiuum, quod est de ratione peccati, cum vero dicit *contra legem Dei*, intelligit priuationem rectitudinis.

2. sentent. dicis in positiuo, & priuatiuo consistere rationem peccati.

7

8 *Refellitur primum.*

Hæc sententia mihi non probatur primum, quoniã vel priuatio illa ponitur differentia tota peccati contrahens actum moralem ad speciem peccati, & hoc verum esse non potest, quoniam teste Aristotele primo de partibus animalium c. 3. inepte genus per duas differentias diuiditur, quarum altera priuatio sit, altera positiuum: quare concludit impennatum, & impedatum non esse differentias animalis, fieri enim non potest, inquit ille, vt ens per non ens, & per id, quod species non habet (intelligit entis) contrahatur, & constituatur Præterea priuatio rectitudinis non determinat genus actus ad esse peccati, sed actum ipsum in particulari, hæc autem determinatio non potest esse generis per differentiam, sed subiecti per formam, ergo priuatio non est tota differentia peccati. Vel differentia peccati, qua actus humanus contrahitur ad esse peccati, ponitur constituta ex priuatione, & positiuo, & hoc etiam videtur absurdum, tum quia vnum per se non potest conflari ex positiuo, & priuatione, vt omnibus compertum est, tum etiam, quia priuatio, quæ ex se speciem entis non habet, non potest cum positiuo ad speciem entis concurrere.

Secundo.

Quod si aliquis dicat, peccatum non esse vnum per se in genere entis, sed aggregatum quoddam per accidens in hoc genere, dici tamen vnum per se in genere moris, sicut domus, quæ ex pluribus entibus constat, in genere artis vna est; secundum hunc modum dicendi fateri debent prædicti Doctores actum peccati in ratione actus positiui esse subie-

Effugium præcluditur.

subiectum, priuationem vero, quam dicunt esse malitiam, ei aduenire tanquam subiecto: cumque malitia sit tota ratio formalis peccati in genere moris, sicut tota ratio domus in genere artis est forma, seu figura, fateri quoque debent ipsum actum ad essentiam peccati in genere moris formaliter non pertinere, sed esse subiectum illius, sicut ligna, & lapides non spectant ad formalem rationem domus in genere artis. Tota ergo ratio peccati in priuatione rectitudinis posita erit, res enim diuersi generis non possunt aliquid vnum essentialiter constituere, vt genus naturæ, & moris, naturalis, & artificialis, sed vnum est veluti subiectum alterius: aut concedat cum Caietano, necesse est, duplicem esse malitiam, positiuam autem illam esse moralem, & magis intrinsecam peccato. Et quidem Sanctus Thomas actum peccati materiale ipsius appellauit veluti subiectum, formale autem dixit esse priuationem, nec Ferrariensis aliquid aliud docere voluit.

9 *Diluitur prior ratio huius sententiæ.* Argumenta vero huius sententiæ facile diluuntur: ad primum concedimus inter peccatum commissionis, & virtutem esse oppositionem contrariam, & hanc prouenire nō posse ex sola priuatione in altero extremo, nihilominus necesse non est asserere, actum ipsum esse de essentia peccati, sed satis est concedere malitiā moralem commissionis positiuam: hanc autem necesse esse concedere, c. 8. monstrabimus.

Ad secundam rationem sumptam ex Arist. posset aliquis respondere, ideo dixisse contrarietatem esse quodammodo oppositionem priuationis, non quia de ratione vnius contrarijs sit negatio alterius, sed quia naturā vnius consequitur negatio oppositi: sexto enim capite dixerat contraria esse, quę circa idem subiectum mutuo se expellunt, & in illo capite septimo contendit ipse omnem contrarietatis oppositionem ad contradictionem reducere. Mens tamen Aristotelis est, inter extrema eiusdem contrarietatis vnum determinare habere rationem priuationis alterius, vt nigrum albi, non contra, vt optime notarunt Alexander Aphrodisæus, & Sanctus Thomas in eum locum: illud vero dicitur habere rationem priuationis, quod est imperfectum, vt nigrum comparatione albi, non quod priuatio sit de ratione illius, sed quod ipsum se habeat instar priuationis, est enim imperfectum in oppositione contraria, sicut priuatio in priuatiua. Idcirco 10. metaphysicæ capite quarto, & de sensu, & sensili capite tertio, albedinem comparat luci, & nigredinem tenebris. Tum etiam cum subiectum habet formam contrariam imperfectam, & caret contraria perfecta, communiter dici solet priuatum, quia caret perfectiori: sicut cum corrumpitur perfectior forma, etiamsi generetur minus perfecta, simpliciter non dicitur generatio, sed corruptio.

10 Demum ex definitione peccati, quam tradit Augustinus, non colligitur, actum ipsum positiuum, & priuationem simul esse de ratione peccati, nam cum dicit peccatum esse *dictum factum, &c.* ponit *dictum factum, &c* tanquam subiectum malitiæ, a qua peccatum denominatur, non tamen quia ex illo, & priuatione peccatum essentialiter coalescat. Deinde in tota definitione non appareat aliqua ratio priuationis, illa enim particula *contra legem Dei*, non priuationem, sed oppositionem contrariam plane significat.

Varie explicatur, & intelligitur hæc secunda sententia a recētioribus. Porro recentiores nonnulli, qui huic adhærent opinioni, probare nituntur peccatum ex positiuo, & priuatiuo essentialiter constitui non tanquam aliquod aggregatum per accidens, sed in suo genere per se compositum hac ratione. Peccatum dicitur morbus spiritualis animæ, turpitudo, deformitas, sed hæc omnia essentialiter includunt positiuum, & priuatiuum, ergo etiam peccatum. Hi vero dicunt, malitiam esse solam priuationem rectitudinis, sed cum actu positiuo constituere vnum per se in genere moris, quod dicitur peccatum, cuius differentiam specificam putant ex priuatione, & positiua ratione constare. Alij vero ipsammet malitiam ex positiuo ipsius actus, & priuatione componi affirmant, ita vt actus ipse priuatus rectitudine non solum dicatur esse malus, sed etiam dicatur esse malitia moralis.

Cæterum, vt superius notaui, ex positiuo, & priuatione non potest fieri vnum per se in aliquo genere, sed vnum alteri aduenient tanquam forma subiecto. Præterea differentia, qua peccatum differt a virtute, est malitia, nam in reliquis conueniunt in genere moris, videlicet in ratione liberi, in ratione regulabilis, neque quidquam est aliud, quo differant: quare si malitia solū est priuatio rectitudinis, vt priores illi dicebant, non potest differentia peccati positiuo, & priuatiuo constare, sed erit sola priuatio, ex sola autem priuatione sumi non possunt tot differentiæ peccatorum in genere mali, quot eidem virtuti opponuntur. Tandem alios, qui dicunt ipsam malitiam, qua differt peccatum a virtute, esse quid compositum ex actu positiuo, & priuatione, oportebat esse memores: putant enim, iuxta doctrinam Sanctorum Patrum malitiam formaliter esse priuationem rectitudinis in operatione: quamuis ergo actus ipse dicatur malus, & dissonus naturæ rationali, quia habet in se priuationem, quæ est malitia, tamē ipse actus, aut aliquid illius non erit malitia, alioqui malitia peccati non in priuatione conuenientis secundum naturam rationalem, sed in operatione dissentanea naturæ debet constitui. Exempla vero, quibus probant prædicti Doctores peccatum in genere moris esse vnū per se, etiamsi ex positiuo, & priuatione coalescat, nullius momenti sunt: si enim morbus, turpitudo, & deformitas in naturalibus sunt vnum per se, in genere entis naturalis, non possunt positiuo, & priuatione essentialiter constitui, quia in naturalibus nulla talis compositio inuenitur, aut possibilis est: quare, si priuationem cum positiuo hæc nomina significant, erit significatum eorum sine dubio aggregatum quoddam per accidens, & eodem modo si uitium, & peccatum in moralibus vtrumque significaret, aggregatum quoddam esset per accidens, eo præsertim, quod vitium, & peccatum constaret ente positiuo naturali scilicet actu, & priuatione moralis rectitudinis. 11

Quod si dicas, etiam constare peccatum positiua entitate morali præter substantiam ipsius actus, & priuatione, saltem habemus contra prędictos Doctores, non posse fieri vnum per se in genere moris ex ipso actu, & malitia, quam habet, entitas autem moralis præter substantiam actus, quæ naturalis est, nihil aliud esse videtur, quam libertas, vel ratio regulabilitatis per rationem, vt ita dicam, hæ autem communes sunt, & genericæ virtuti, & peccato, & sola bonitate, & malitia distinguuntur: cumque positiua ratio generica distingui non possit per priuationem tanquam per differentiam, sit, vt malitia non possit esse priuatio, neque compositum quid ex priuatione, & positiuo. Nam sicut positiuum entis naturalis, & priuatio in genere naturalis non faciunt vnum per se, sic etiam nec positiuum entitatis moralis, & priuatio facient vnum in genere moris. Præterea, si dicas rationem positiuam, quæ cum priuatione malitiam, & differentiam peccati constituit, & esse relationem dissonantiæ cum natura rationali, quæ dissonantia priuationi etiam tribuitur, ita vt ipsa priuatio dicatur dissona, certe hac ratione priuatio non erit malitia, sed subiectum malitiæ, hoc est, dissonantiæ illius. 12 *Effugium præcluditur.*

Placet præterea in hoc capite tertiam quandam annumerare sententiam, quæ fertur fuisse Francisci Victoriæ, nempe peccatum absolute consideratum in genere mali esse solam priuationem rectitudinis, materiale vero illius esse actum, at peccati speciem ex positiuo desumi: hæc vero opinio, si cum secunda incidat, quam hactenus impugnauimus, constituatque essentiam peccati ex positiuo, & priuatione, eodem modo refelli potest: tum quia priuatio non potest habere differentias positiuas, nam teste Aristot. 4. physicorum textu 67. *Vt nihili nulla est differentia sic etiam eius, quod haud est, nulla differentia* 13 *Aristot.*

assignari

assignari potest: intelligit Aristoteles reales differentias, peccatum ergo in genere, si sola priuatio est, reale differentiam ex positiuo accipere nequit. Si vero Victoria sentiat actum peccati esse subiectum, & materiale illius, totam autem rationem formalem esse in priuatione rectitudinis, sicut multi opinantur, non potest hac ratione species malitiæ, & peccati ex actu ipso positiuo desumi, ac proinde falsa erit hæc sententia eodem modo, atque illa, quam capite sequente referemus.

Essentiam peccati in sola priuatione consistere, per multi Scholastici senserunt.

CAPVT IV.

2. sentent. dicit rationem peccati consistere in sola priuatione.



QVARTA opinio satis communis inter Scholasticos est, totam rationẽ formalem peccati esse malitiam, quã dicunt esse solam priuationem rectitudinis debitæ, actum vero esse materiale subiectum illius, & denominari peccatum a malitia, & priuatione, quam habet sicut etiam malus denominatur eo modo, quo subiecta a forma, quam habent, denominãtur:

14 itaq; malitiam essentialiter esse solam priuationem rectitudinis, docent ex Scholasticis Antisiodorensis lib. 2. Summæ tractatu 7. c. 1. ante medium, & tractatu 14. c. 1. actum vero esse subiectum materiale malitię tradit tractatu 14. q. incidente in fine tractatus; de malitia quoq; idem docuit Alex. 2. p. q. 94. m. 2. de materiali vero subiecto illius q. 97. ar. 1. Vtrumq; autem simul, de malitia nempe, & subiecto illius asseruit Bon. in 2. d. 34. ar. 2. q. 3. in corp. & ad 1. Nec obstat, quod dixit d. 42. art. 3. q. 2. in corpore, videlicet in peccato essentialiter contineri auersionem, & conuersionem, ibi enim loquitur de toto aggregato ex actu, & malitia, hoc est, de formali peccati, & materiali illius, non tamen sentit ex his duobus vnum per se fieri etiam in genere moris. Conuenit etiam cum his Dur. in 2. d. 34. q. 2. vbi loquitur de malitia, & in 4. d. 17. nu. 14. vbi de materiali peccati sermonem habet, & Ricar. in 2. d. 34. ar. 1. q. 7. disputans de malitia, & d. 35. ar. 1. q. 1. tractans de materiali peccati, Gab. in 2. d. 35. q. 1. ar. 1. & 2. Scotus d. 37. §. *Istæ quæstiones*, & § *Ex ista solutione*, Marsil. in 2. q. 21. art. 1. Henricus quodlib. 1. q. 25. Ocam quodlib. 3. q. 15. Almain. tractatu 3. moralium c. 17. immo etiam Ferrar. 3. contra gentes c. 9. qui pro præcedente sententia immerito refertur.

Antisiod. Alexan. Durand. Ricard. Gabriel. Scotus. Marsil. Henr. Almai. Ferrar.

Probatur ex Patribus dicentibus peccatum non esse naturã aliquam sed negationẽ.

Hæc sententia Patrum testimonijs, & rationibus probatur. Primum quidem ex Patribus, qui dicunt malum non esse naturam aliquam, sed negationem, nam cum formale peccati sit malitia in actu, actus vero tantum sit veluti subiectum materiale illius, fit, vt ex eorum sententia peccatum formaliter priuatione constituatur.

15 Dionys. 4. c. de diuinis nominibus loquens de peccato dæmonum ait, *Neque enim hoc*, (scilicet malum) *est appetitus, sed veri appetitus declinatio:* hoc docet de malo voluntatis, de malo vero scientiæ docet etiam esse priuationem, *Atqui, vt summatim dicam* (inquit ille) *malũ, quemadmodum sæpe diximus infirmitas, imbecillitasq;, ac priuatio est aut scientiæ, aut fidei, aut appetitus, aut actionis boni.* Epiphanius hæresi 24. post medium ait, *Neque enim vnquam malum erat, neque radix malitiæ fuit, neque in substantia malum existit:* & hæresi 66. in epistola Marcelli ad Manichæum post medium, vbi quæsiuit, an malum esset circumscriptum, aut corpus, aut substantiam haberet, aut radicem acquirere posset, respondet, *Et cum hæc consideraueri mus intra nos ipsos, substantia carens reperietur malum, & nullam radicem habens.* Iustinus in libro quæstionum a gentibus Christianis positarum q. 46. & 73. affirmat malum nihil esse præter boni corruptionem. Basilius Homilia 9. *Quod Deus non est auctor malorum*, post medium ait, *Malum boni priuatio est.* Athanasius in oratione contra idola, late docet nullam esse essentiam mali, immo Ethnicorum, & hæreticorum dogma esse tribuere malo essentiam. Nazianzenus oratione 9. numero 36. comparat malum tenebris, & appellare videtur malum boni priuationem, sicut tenebras lucis absentiam, & in oratione 40. quæ est in sanctum baptisma circa finem, *crede* (inquit) *nullã mali essentiam esse*, quæ verba transcripsit Damascenus in historiam Barlaam c. 19. longe ante medium, & Nicetas explicans verba illa eiusdem orationis, *Iam tamen etiam erat*, inquit, *neque enim mali substantia vlla est, sed boni priuatio*, quæ sane verba sumpsit ex Greg. Nyss. Homil. 2. in cantica circa medium, eadem habet Damasc. lib. 2. de fide c. 4. subdit Nicetas, *Non enim alia est mali substantia, quam virtutis abscessus.* Chrysostomus homil. 2. in acta Apostolorum ait, *Mala non habent naturam.* Leo primus in epist. 91. ad Turibium c. 6. eodem modo de malo loquitur, refertur etiam in eandem sententiam Hieron. in illud Matthæi 27. *Tunc Iudas videns, &c.* Augustinus 11. de ciuit. in fine, *Mali*, inquit, *nulla natura est, sed amissio boni, mali nomen accepit.* Idem habet 3. confessionum c. 7. & lib. 7. c. 12. & in Enchirid. c. 11. & 12. & 13. & 2. lib. de libero arbitrio c. vltimo, dicit omne bonum ex Deo esse: hinc colligit, *Nulla ergo natura est, quæ non sit ex Deo, motus ergo ille auersionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectiuus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, & ad Deum pertinere non dubites.* Fulgentius quoque lib. de fide ad Petrum c. 21. vt dogma fidei proponit nullam esse malam naturam, *Quia omnis natura* (inquit) *in quantum* [natura est bona est, sed quia in ea bonum, & augeri, & minui potest in tantum mala dicitur, inquantum bonum eius minuitur, malum enim nihil aliud est, nisi boni priuatio, vnde geminum constat esse creaturæ rationalis malum, vnum quo voluntarie ipsa defecit a summo bono creatore suo, alterum, quo in vita punietur.]

Epiph. Iustinus. Athana. 16 *Damasc. Nissenus. Nicetas. Chrysost. Leo. Hieron. August.*

17 *Ansel.* Omnium tamen clarissime eisdem penè verbis, & modo, quo Scholastici vtuntur, sententiam hanc videtur expressisse Anselmus opusculo de præscientia, & prædict. c. 1. versus finem, diuidit enim malum in id, quod est iniustitiæ, & id, quod est incommoditatis, rursus malum incommoditatis in id, quod nihil est, vt cæcitas, & quod aliquid est, vt dolor, & huius mali pœnæ dicit Deum esse causam, explicatq; de hoc malo illud Isaię 45. [Faciens pacem, & creans malum: de priori vero malo sic ait, Itaque de tanto malo, quod est iniustitia, per quam dicitur iniustum, certum est, quia nunquam est aliquid, nec alicui rei est esse aliquid iniustam esse, & sicut Deus non facit iniustitiam, ita non facit aliquid iniustũ esse, qui tamen facit omnes actiones, & omnes motus, & paucis interiectis, est autem aliquid recte esse, & hoc est a Deo: non esse vero recte non est aliquid, nec est a Deo: & post pauca: Sic itaque facit Deus in omnibus voluntatibus, & operibus bonis, & quod essentialiter sunt, & quod bona sunt, in malis vero non quod mala sunt, sed tantum quod per essentiam sunt. Tandem malitiam sic definit, Huius vero rectitudinis, de qua loquor, absentia, quę est iniustitia, non est nisi voluntate rationalis creaturæ, quæ semper debet habere iustitiam.] Idem docet lib. de conceptu virginali c. 4. & 5. & 6. Cum igitur probatum sit positiuum, quod est in operatione peccati, ad essentiam malitiæ quatenus malitia est, non pertinet, & tota ratio peccati in malitia posita sit, consequitur totam rationẽ peccati priuatione solum constare, & positiuum, quod est in operatione, quam subiectum materiale ad constitutionem illius pertinere.

18 *Rursus probatur, ex patribus dicentibus peccatum aut solam esse priuationem boni aut nihil esse.*

Sunt præterea alij Patres, qui de peccato ipso, aut vitio, quod idem est, loquentes aperte docent illud aut solam boni priuationem, aut nihil esse, sic loquitur Nyssenus orat. catechetica cap. 5. 6. & 7. in quo ita scribit. *Vitium autem omne, & improbitas in*

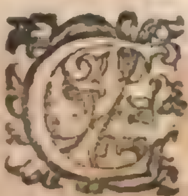
boni priuatione suam habeat formam, & characterem, cum per se non sit, neque co siderettur in eo, quod consistat, nullum enim malum per se situm est extra liberum arbitrij electionem, sed ita denominatur ex eo, quod non sit bonum. Consentit Basil. in constitutionibus monasticis cap. 3. vbi ait, *Vitium nihil est aliud, quam virtutis desertio*, & Athanasius in oratione contra idola dicit vitium esse auersionem rerum meliorum. Gregorius magnus lib. 26. moralium c. 24. alias 32. *Omne peccatum*, inquit, *fundamentum non habet, quia non ex propria natura subsistit, malum quippe sine substantia est, quod tamen vt cunque sit, in mali natura coalescit*, & lib. 5. expositionis 1. Regum, aliquantulum ante finem in illa verba, *Et nomen principis eius*: ita scribit: *Quid enim peccatum nisi tenebræ? quid item bonum opus, nisi lumen?* August. tractatu 1. in Ioannem in illa verba, *sine ipso factum est nihil, &c. Peccatum quidem*, ait, *non per ipsum factum est, & manifestum est, quia peccatum nihil est, & nihil fiunt homines, cum peccant*, Affert exemplum idoli, quod teste Paulo 1. ad Corint. 8 *nihil est in mundo*. Demum Elias Cretensis in orationem tertiam Nazianzeni in illa verba, *Quod autem pluribus commemoratur*, inquit, *neq; quod vitio substantiam tribuamus vt delirant Manichæi: vitium enim virtutis est priuatio, vt etiam caligo lucis recessus*, vltimo Bernard. sermone 6. aduentu ait peccatum esse morbum, & corruptionem mentis, corruptio autem priuatio est.

19 His testimonijs Patrum probari videtur esse etiam peccati in priuatione positam esse, id quod rationibus quoq; monstrari potest. Primum, Vel actus humanus habet in se totum id, quod in genere moris habere debet, vel aliquo illius caret, medium enim aliquod inter hæc duo assignari nequit: si habet totum id, quod habere debet, bonus erit, si caret aliquo, eo ipso absq; alia ratione positiua malus erit, & peccatum: ergo actio sola priuatione, in genere mali, & peccati constituitur. Secunda ratio. Forma, quæ absolute sumpta bona est, non potest esse alicui subiecto mala ratione suæ bonitatis absolutæ, quam habet, vt ergo alicui sit mala opus est supra suam entitatem ipsi aliquid addere: actio autem voluntatis, quæ est peccatum, ratione suæ entitatis physicæ, quam habet, est absolute bona, ergo non potest esse mala voluntati, nisi aliquid aliud habeat: nihil autem aliud ei addi potest præter priuationem, ergo ratione illius tantum erit mala. Hoc argumentum præcipue probat in actione voluntatis, quæ si bona est nulli alteri subiecto bona esse potest, nisi voluntati: cum ergo omne, quod est absolute bonum alicui debeat esse bonum, & actio voluntatis in se bona sit, & alteri nequeat esse bona quam voluntati, fit, vt ratione suæ entitatis sit bona voluntati, ac proinde malitiam non ex sua substantia, sed ex sola priuatione habeat: nihil enim in peccato videtur esse præter substantiam actionis, & priuationem. Tertio, nulla est actio mala, quæ non possit esse non mala immota omnino substantia eius, vel quia mala est sola legis prohibitione, & hæc tolli potest permanente actione eodem modo, vel saltem ablata solum libertate vel subito aliquo motu, vel amentia, vel ignorantia, ergo sola substantia ipsa actionis non erat malitia, aut ratio peccati: nihil autem aliud superest, quam priuatio, ergo illa est ratio peccati.



Circa assignandam priuationem, quæ dicitur esse formalis ratio peccati, variant prædicti Doctores.

CAPVT V.



20 CÆTERVM, cuiusnam formæ positiuæ priuatio debeat esse malitia peccati, variant summopere, qui præcedentem sententiam amplectuntur. Primò quidem Scotus, & Gab. affirmant hanc priuationem non esse alicuius boni naturæ, alioquin bonum naturæ varijs peccatis diminutum tandem corrumperetur, quod si intelligant de diminutione intrinseca boni naturæ, recte colligunt vt d. 137. c. 2. patebit. Secundo dicunt malitiam non esse priuationem gratiæ: primum, quia gratia a solo Deo: non a peccato corrumpitur, tum etiam, quia semel amissa gratia, iam nullum esset peccatum, quia primum peccatum tantum gratia priuat: adhæc, peccata essent eiusdem speciei, quia eodem habitu, i empe eadem gratia priuarent. Tertio afferunt non esse priuationem virtutis acquisitæ, intelligunt habitualem; tum quia hæc manet cum peccato; tum etiam, quia malitia actualis non debet esse priuatio habitus, sed priuatio actus: concludunt ergo quarto malitiam esse priuationem rectitudinis actualis debitæ in esse, non quæ prius fuerit, sed quæ deberet esse, quia peccatum incipere potest, vbi nulla rectitudo præcessit. Hæc est sententia, in qua Scotus, & Gabriel conueniunt: nam de ipsa rectitudine actuali, vtrum debebat in esse actui, an facultati operanti, inter se dissident. Primum Scotus asserit, malitiam vniuersim esse priuationem debitam inesse ipsi operationi, vt ita actus dicatur priuatus, & malus ratione priuationis, quam in se habet. Gab. vero censet malitiam esse priuationem rectitudinis debitæ in esse potentiæ, non actui, nisi quando actus est malus defectu circunstantiæ temporis, aut loci, tunc enim actui debita erat rectitudo, sicut etiam circunstantia ipsa, qua perfici debebat: in hanc sententiam ipse refert Ocamum, quodlib. 3. q. 15. qui solum asserit, malitiam non esse priuationem rectitudinis debitæ in actu, sed cum affirmet malitiam esse priuationem, fateri debet esse rectitudinis debitæ potentiæ: consentit etiam Almainus tractatu 1. moralium cap. 13. addit tamen, aliquando nec actui, nec facultati debitam esse rectitudinem, vt cum aliquis odio habet Deum, cum non tenebatur diligere. Quocirca colligit in vltima parte capitis, malitiam moralem vel esse priuationem rectitudinis debitæ in esse actui, vel voluntate, vel esse malitiam debitam non esse.

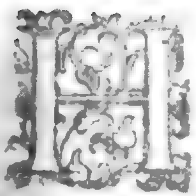
21 Secundus modus dicendi est quorundam recentiorum, qui asserunt, malitiam esse priuationem actus virtutis, non quia homo semper, cum peccat, debeat habere huiusmodi actum, sed quia peccato suo virtuti ita repugnat, vt simul secundum illam operari non possit. Tertius modus est aliorum, qui dicunt malitiam non esse priuationem rectitudinis actualis, nec formæ alicuius intrinsecæ, sed extrinsecæ, quæ in moribus plurimum valet, nempe priuationem iudicij rectæ rationis, legis, & ipsius Dei, quia omne peccatum, & priuat nos regula rationis, & legis, atq; ipso Deo vt fine. Ex Patribus quidem allegatis Basilius, & August. lib. 2. de libero arbitrio cap. vltimo speciatim affirmant peccatum esse recessum, & auersionem a Deo. Describitur etiam peccatum sæpenumero per recessum a lege, & a ratione, recte igitur in priuatione earum formalis ratio peccati consistit.

Resil.

Refellitur precedens opinio a priori.

CAPVT VI.

22 *Refellitur a priori.*



HÆC opinio duplici ex capite refutanda est: primum quia vix assignari potest negatio aliqua rectitudinis, quæ habeat veram rationem priuationis formæ debitæ inesse, quæ videbatur necessaria, vt formale peccati in ea tantum posita esset. Præterea, quia hac ratione species variæ peccatorum contra eandem virtutem desumi non possent, quod nullo modo concedendum est. De priori medio agemus in hoc capite, tractaturi de posteriori in sequentibus, vt autẽ id, quòd priori loco proposuimus, probetur, opus est sigillatim per varias sententias superiori capite commemoratas discurrere.

Primo quidem accidere potest, vt aliquis actus sit priuatus rectitudine, quam debebat habere, si fieret cũ debitis circunstantijs, vt cum aliquis celebrat sine vestibus, aut alijs ad missam requisitis, sic enim actus ille videtur priuatus rectitudine, quam debebat habere: at non semper ita contingit, vt libenter fatentur Gab. Ocam, & Almainus, quemadmodum in peccatis commissionis, quæ natura sua mala sunt, videre licet, quale est odium Dei, infidelitas, &c. tales enim actus non debet homo elicere secundum rectam rationem, neque illis aliquas circunstantias adhibere potest, quibus boni reddantur: tunc ergo formale peccati non erit priuatio rectitudinis debitæ actui, sed pura negatio rectitudinis in actu, ac proinde hac via non possumus rationem formalem peccati vniuersè priuationi assignare, nam negatio boni, quæ non est priuatio rectitudinis debitæ, non est malitia formaliter, multa enim carent rectitudine virtutis, quæ non sunt mala, quia non carent rectitudine debita, quales sunt operationes naturales, imò etiam liberæ indifferentes siue in indiuiduo siue in specie. At respõdeat aliquis semper inesse actui peccati negationem rectitudinis, quæ comparata cum ipso actu indiuiduo non est priuatio, sed negatio, comparata vero cum eodem in genere habet rationẽ priuationis, quemadmodum negatio visus in talpa est negatio, si ei comparetur, vt tale animal est, si vero comparetur ei, vt animal tantum est, dicitur priuatio, homo enim, licet non debeat operari secundum rationẽ actu illo, quo peccat, quatenus talis actus est, debet tamen, quoties operatur circa hanc, vel illam materiam, secundum rationem operari, ideoque actus eius dicitur rectitudine morali quadam ratione priuatus.

23 *Prima solutio.*

Rejicitur. Verum hoc etiam modo non satis defenditur hæc opinio: primum quoniam priuatio, & malitia moralis non potest intelligi sine obligatione morali, nulla autem est obligatio, vt hic actus particularis bonitatem habeat moralem: ergo non ex eo malus est, quia illam non habet, quam habere non potest in indiuiduo, sicut etiam talpę malum non est carere visu, quem natura sua habere nequit, etiam si, quatenus animal est, non repugnet ei visum habere. Tum etiam illa obligatio in genere, vt homo, quoties operatur circa hanc, vel illam materiam, debeat rectè operari, solum potest esse causa priuationis bonitatis in ipso homine, non in actu singulari, qui bonitatis capax non est, hoc igitur modo non tam sequitur priuatio rectitudinis debitæ in actu, quam in ipsa voluntate, ac proinde malitia non faciet actum esse malum, & peccatum, sed actus dicetur malus ab effectu, quia causa est priuationis in voluntate, immo priuatio illa erit actus debiti, ac proinde erit omissio. Adhæc, si supponamus disputationis gratia, etiamsi sit impossibile hominem non posse bone operari, & nihilominus, posse peccare peccato commissionis, & legem transgredi, hoc supposito, eodem modo esset peccatum, non propter illam rectitudinis priuationem, quam diximus, vt patet, siquidem nullo modo rectè operari posset, ergo alia ratione debet constitui peccatum. Demum omnis malitia potius esset omissionis, quam commissionis, esset enim priuatio rectitudinis, quam homo debebat habere rectè operando circa illam materiam, esset ergo omissio actus debiti, siquidem priuatio illa non est rectitudinis in hoc actu peccati particulari: & ita confutatus manet modus dicendi Scoti, quem superiori capite retulimus. 24

Deinde nonnulli recentiores respondent negationem rectitudinis, quæ est in actu, esse quidem priuationem non relatam ad actum, sed ad ipsam potentiã, cui debita erat rectitudo, nam sicut illa negatio non est mala ipsi actui, sed potentiæ, ita etiam non debet esse priuatio relata ad actum, sed ad potentiam, etiãsi respectus actus tantum sit negatio: afferunt exemplum, quemadmodum, vt calor sit malus aquæ, non opus est respectus ipsius intelligere priuationem perfectionis ipsi debitæ, sed respectu aquæ. Verum non satis intelligitur, quo pacto negatio, quæ est in actu, quatenus ille non est secundum rationem, sit priuatio respectu potentiæ: primum, nam si non est negatio in ipsa potentia, non erit priuatio respectu illius: hoc autem rectè colligitur a negatione superioris, ad negationem inferioris. Tum etiam, si est priuatio potentiæ, erit alicuius formæ debitæ ipsi potentiæ hæc autem in omni peccato esse non potest, vt supra probatum est, aut saltem erit priuatio actus debiti, non autem rectitudinis in actu. Adhæc exemplum allatum non probat negationem aliquam formæ, quæ sit in calore, esse priuationem, & malum respectu aquæ, nam calorem non esse frigus non est malum aquæ, humiditas enim non est frigus, & tamen non est mala aquæ, sed malum aquæ est negatio frigoris, quæ calorem ipsum consequitur, hæc autem non est in calore, sed in aqua. *Secũda sententia.* *Rejicitur primo.* 25

Secundo dici non potest cum Ocamo, & Gab. & Almaino aliquando esse priuationem non in actu, sed in potentia, nam hic loquimur de malitia commissionis, quæ non potest esse priuatio proximè in ipsa potentia, nam potentia proxime caret operatione recta, priuatio autem operationis est peccatum omissionis, non commissionis, nunquam ergo malitia commissionis est priuatio proximè afficiens potentiam: cumque aliquando nec in actu, nec in potentia ipsa intelligi possit priuatio rectitudinis, sed solum malitia debita non inesse, vt in odio Dei, & alijs, sicut libenter fatetur Almainus, fit, vt tunc malitia, quam dicit non esse priuationem rectitudinis debitæ, sed malitiam debitam, non inesse, sit quid positiuum, aut pura negatio, pura autem negatio esse non potest malum habenti illam, erit igitur quid positiuum. *Secũdo refellitur.*

Tertio idem omnino sequitur contra secundum modum dicendi capite præcedente relatum, si enim ex eo esset priuatio rectitudinis debitæ inesse, quia homo per peccatum impedit, & se reddit inhabilem, ne simul habeat actum virtutis, fieret, vt priuatio rectitudinis debitę non esset in actu ipso, sed in voluntate, essetque peccatum omissionis, ac proinde opus illud, quod dicimus peccatum commissionis, malum solum esset ab effectu omissionis: quocirca, & solam malitiam omissionis haberet secundariè deriuatam, quod est absurdum. Neque vero homo, qui contra legem committit, ex eo peccat, quia non potest simul secundum legem operari, sed quia legem ipsam transgreditur, & ei se opponit: quare licet secundum virtutem operari non posset, vt supra contra secundum modum dicebamus, nihilominus ex sola legis transgressione peccaret. 26 *Tertio.*

Quarto, non rectè priuatio hæc, quę dicitur esse malitia, tertio illo modo dicendi defenditur, & explicatur, nempe vt sit priuatio legis rationis rectę: primo, quia licet peccata, quæ ideo sunt mala, quia prohibita, hoc modo mala esse possent, saltem peccata, quę iure *Quarto.*

iure ipso naturæ mala sunt, nec ideo sunt mala, quia prohibentur, vel iudicentur mala, non essent hac ratione mala, quia priuarent recto iudicio rationis, aut legis; ideo enim ratio, vel lex ea iudicat mala, quia ex
27 se contraria sunt naturæ rationali, vt rationalis est. Secundo peccata commissionis tantum opponuntur præceptis negatiuis, ergo non sunt priuatio illorum, sed positiue illis opponuntur, vnius enim negationis non datur alia negatio, quinimo negatio illa, quæ in præcepto est, non est actus virtutis moralis, sed negatio peccati contrarij, hic enim sumimus iudicium rationis, vel legis non pro actu ipso iudicij aut legis, huius enim priuatio non est peccatum, sed pro re dictata, aut prohibita per rationem, aut legem, quæ est negatio.

Solutio. Respondent tamen, qui illam sententiam excogitarunt, vnam priuationem in naturalibus non posse tolli alia priuatione, bene tamen in moralibus, cum tamen alia ratio non sit in vno genere, atq; in alio: negationi enim, vt negatio est, quænam opponi potest, nisi positiuum? sed exhibent exemplum, quod sibi appositissimū videtur. Cōtingere enim potest, vt aliquis famā amittat ex eo, quod alius ei crimen, vel notā falsam imponat, hæc autē famæ priuatio tollitur priuatione alia, scilicet negando id, quod antea affirmatum est, ergo in mora-

Nō placet libus vna negatio alia tollitur. Verum, quis non videat friuolum esse exemplum? nam quando ex verbo falso tollitur fama alicuius, tollitur media infamia positiua, quæ ex tali verbo oritur, cum autem tollitur deinde hæc priuatio famæ per retractationem negantem, tollitur media bona fama, quæ restituitur, quare non tollitur negatio negatione tanquam opposito, sed ex negatiuo verbo, quod generat conceptum bonę famę priuatio famæ tollitur.

Tertio, quia nulla priuatio in aliquo subiecto potest esse alicuius extrinseci, nisi ratione alicuius intrinsecæ formæ, aut respectus, quo subiectum cum illo extrinseco postulat coniungi. Quo si dicas inesse saltem voluntati quandam conuenientiam cum lege, eo ipso, quod nihil contra illam operatur, & cum ratione similiter, non per actum, sed per se ipsam, qua confirmatione se priuat aliquis eo ipso, quod in legem committit, aut contra rationem operatur, hoc non minus facili ratione potest refelli: primum quia lex, vel iudicium rationis, contra quod peccamus peccato commissionis, est quædam negatio: conuenientia autem naturæ nostræ cum lege, quando nihil operatur, nihil est
28 aliud, quam duarum negationum consonantia, lex enim, vel ratio dicit, Ne occidas, natura vero ex eo quod non occidit, conformis est legi, & rationi: at illius negationis, qua legi conformamur, non potest in nobis esse negatio, sed positiuum tantum ei debet opponi, ergo malitia commissionis, quæ illam tollit, non erit priuatio illius conuenientiæ cum lege, vel ratione, sed positiuum, quod ei opponitur. Tum etiam priuatio, quæ ponitur a Scholasticis malitia peccati, est priuatio rectitudinis moralis, & virtutis, at ille status negatiuus naturæ nostræ iuxta legem prohibentem, non est bonus moraliter, est enim etiam in somno, sed solum nō est malus: ergo illius priuatio non potest esse malitia. Dicunt nonnulli, esse conditionem ad bonitatem moralem requisitam, & hoc satis esse vt priuatio illius sit malitia. Ego tamen non video, quare dicatur conditio per se conducens ad bonitatem, nam quamuis non facere malum necessarium sit, vt faciamus bonū, hoc tamen non est aliquid pertinens ad ipsam bonitatē adhuc vt circunstantia, sed tantum requiritur sicut remotio contrarij. Vltimo denique malitia non potest esse

Vltimo refellitur. priuatio Dei, vt vltimi finis: nam vel sermo est de Deo fine supernaturali, quatenus coniungimur illi per gratiam, & caritatem, & hac ratione nequit peccatū mortale constitui: Philosophi enim morales recte cognouerunt naturam peccati contra virtutes morales, qui tamen prædictam coniunctionem cum Deo non nouerunt.
29 Vel loquimur de Deo, vt est finis naturalis, & hac ratione non priuamur illo, nisi quatenus priuamur aliqua qualitate, dispositione, vel operatione coniungente nos illi, hæc autem non potest esse nisi virtus moralis, incidimus igitur in primum, vel secundum modū dicendi eorum, qui asserunt, malitiam moralem esse priuationem rectitudinis virtutis moralis, quare eodem modo cum illis debet impugnari.

Explicatur dictū Patrum. Quod vero Patres nonnunquam dicant, peccatum esse recessum a Deo, mirum nō est, quia auersio a Deo coniuncta est necessario cuiuis peccato mortali, & ideo ex notissimo effectu, seu proprietate coniuncta ipsum peccatum definiunt. Habent etiam omnia peccata coniunctam negationem quādam virtutis, & rationis, vt c. 8. & 10. ostendemus, & ex illa etiam quandoque Patres peccatum definiunt.

Eadem opinio a posteriori ex vitiis extremis oppositis eidem virtuti confutatur.

CAPVT VII.

A posteriori refellitur prim. HÆC opinio non minus efficaciter a posteriori duplici medio refutari potest, alterum desumptum est ex peccatis extremis oppositis eidem virtuti, alterum ex peccatis oppositis virtuti iustitiæ: ex priori medio tale ducitur argumentum. Necessarium est aliquando eidem virtuti varia peccata opponi, si autem tota ratio formalis peccati est priuatio, actus vero positiuus est materiale, & subiectum illius, sicut est paries albedinis, vt prædicta sententia affirmat, variæ species peccatorum assignari non possent: ille namq; non ex eo, quod materiale, & subiectum peccati est, sed ex formali, hoc est, non ex actu, sed sola priuatione deberent assignari; siquidem species alicuius formæ accidentariæ in subiecto nō ex parte subiecti, sed formę assignādæ sunt: quia ex tali forma, & subiecto fit vnum per accidens, aliter quā in substantia composita ex materia, & forma: cum enim hæc fit vnum per se, ex vtroq; scilicet; ex materia, & forma, species illius sumenda est: atqui ex parte solius priuationis non possunt species variæ contra eādem virtutem assignari, ergo in illa sola non est essentia, & ratio formalis peccati. Ex parte autem priuationis non posse species varias assignari, inductione manifesta per omnes modos priuationis c. 4. assignatos probari potest: supponendum autem est priuationem in genere priuationis non ex positiuo, cui coniungitur, neq; ex causa, sed ex forma, qua priuat, speciem sortiri, vt inductione compertum est; nunc autem ex habitu opposito priuationem in actu peccati non posse semper variari secundum speciem, sic ostendo. 33

Priuationē in actu peccati non posse speciē variari ex habitu opposito. Primo quidem, si dicamus malitiam esse priuationem Dei vt vltimi finis, non possunt species variæ assignari non solum contra eandem virtutem moralem, sed etiam neq; contra diuersas: hæc namq; priuatio est eiusdem speciei in omnibus, immo ęqualis, vt infra d. 100. ostendemus, est enim priuatio gratiæ habitualis tanquam formę, quę nos Deo coniungit, & Dei tāquā extrinseci finis, cui vnimur. Secundo, si dicamus priuationem, quę est in peccato, esse legis, seu iudicij rectę rationis, & ita varia esse peccata, quia varię sunt leges, & iudicia rectę rationis etiam secundum eandem virtutem, incidimus in aliud absurdum: cum enim negatio negationis non sit, nec vna negatio alteri opponatur, sed tantum positiuum, nulla negatio assignari potest in peccato commissionis contra legem, aut iudicium rationis, hæ namque sunt negationes quędam, veluti, *Non furaberis, Non dices falsum testimonium, &c.* illis ergo non opponuntur negationes aliæ, sed positiua.

Tertio, si dicamus malitiam moralem, & peccatum formaliter esse priuationem rectitudinis actualis moralis, sumi non potest varietas specierum peccati cōtra 31

can-

eandem virtutem, quia eidem virtuti fortitudinis opponuntur duo extrema peccata diuersæ speciei, temeritas scilicet, & timiditas, temperantiæ insensibilitas, & intemperantia, liberalitati opponuntur prodigalitas, & auaritia, eiusdem autem habitus omnino non potest esse duplex priuatio in ratione priuationis, seu negationis specie diuersa.

Prima solutio. Respondent nonnulli, eandem virtutem ita consistere in medio inter duo extrema, vt duplicem veluti rationem habeat relata ad diuersa, & ita esse duplicem priuationem eiusdem virtutis ratione diuersorum respectuum in eadem virtute ad diuersa extrema. Hoc tamen responsum facile refellitur hoc modo, *Refellitur.* Omnis virtutis actus in mediocritate consistens ex duplici respectu ad vtrumq; extremum vitiosum ita integratur, vt in sua indiuidua, & specifica ratione recedat ab vtroque, neq; in eo actu duplex bonitas possit assignari ex duplici respectu ad extrema vitiosa, sed ex vtroq; vna bonitas conflетur, quæ sine altero illorum consistere non possit: immo quilibet respectus illorum communem rationem habet cum vitio extremo, ac proinde 32 priuatio illius non potest esse malitia moralis: non est ergo duplex ratio bonitatis in medio illo virtutis, nec in extremis duplex malitia secundum speciem, quæ sit priuatio bonitatis. Habet quidem medium virtutis cōiunctum sibi duplex præceptum prohibens vtrumque extremum vitiosum, vnica tamen est bonitas virtutis moralis, quia non transgredi hoc extremo, vel alio medium virtutis negatio tantum est, non bonitas actus moralis.

Secūda solutio. Alij secundo respondent, virtutem in medio constitutam habere quidem non vnum actum tantum, sed duos, hisq; duo extrema vitiosa opposita esse, & rectitudini cuiusque suam respondere priuationem, & malitiam, nam liberalitas, cui prodigalitas, & auaritia opponuntur, duos (inquiunt) actus habet, alterum retinendi vt oportet, cui opponitur prodigalitas; alterū largiendi quantum oportet, cui opponitur auaritia, quo vno exemplo videtur sibi rem facile expedisse, *Reijcitur.* cum tamen eorum etiam exemplo facile capiantur. Horum igitur responsum confutari potest primum, quia Sanctus Thomas 2.2. quæstione 117. articulo tertio in corpore, sed præcipue ad tertium proprium actum liberalitatis dixit esse vsum pecuniæ, est enim liberalitas pars potestatiua iustitiæ, quæ est ad alterum, retentio autem pecuniæ neminem erga alium facit liberalem: ideo inquit in hæc verba, *Vnde circa dationes, & sumptus liberalitas consistit:* actus ergo virtutis vnicus est, scilicet dare alijs in ea mensura, & quantitate, quæ decet, non in retinenda pecunia quamuis largitio, cum 33 debeat esse moderata, non debeat totam pecuniam effundere, sed aliqua parte, vt oportet, retenta, reliquam tribuere, retinere autem partem, & partem dare eiusdē actus liberalitatis circunstantiæ eandem indiuiduam constituentes virtutem, non diuersi actus liberalitatis sunt: at simpliciter retinere pecuniam etiam ob sustentationem vitæ non est liberalitas. Tum etiam, si concedamus esse duos actus eiusdem virtutis, alterum retinere, vt oportet, alterum elargiri quantum, & quo modo oportet, idem sequitur absurdum: vtrique enim opponitur prodigalitas, & auaritia, ergo in quodlibet horum peccatorum est etiam priuatio vtriusque rectitudinis, & ita erunt eiusdem speciei, nam auaritia opponitur retentioni moderatæ, & largitioni etiam moderatæ, priuat ergo vtraque bonitate. Similiter prodigalitas opponitur debitæ retentioni, & largitioni, vtrūque ergo vitium erit eiusdem rationis. Adhæc sumamus exemplum alterius virtutis, nempe fortitudinis, & offerat se periculum aliquod, quod potest, & debet fortis superare secundum moderationem rationis circa hoc periculum, quod vno actu indiuiduo virtutis eiusdem prorsus bonitatis debet superare, potest ille quidem peccare duplici peccato, vel quia timidus est, nec aggreditur quantum oportet, vel quia temerarius est, & aggreditur, plusquam oportet, quæ duo vitia, vt dixi vno actu moderato, & vnius tantum bonitatis vitare debebat: nam licet in eo actu sit duplex respectus, vt in medio constituatur, tamen ex illo duplici respectu bonitas integra, & indiuidua illius actus in medio consistentis conflatur. Idem dico de vitijs intemperantiæ, & insensibilitatis in casu, quo aliquis potest, & debet temperate comedere, nam quamuis aliquando tēperantia inclinet ad nihil comedendum, aliquando tamen inclinat ad comedendum cum mediocritate, quā tunc potest duplici peccato quis violare.

34 *Tertia solutio.* Tertio denique alij respondent extrema vitia eidem virtuti opposita priuare diuersis præceptis, aut diuersis iudicijs rectæ rationis: nam hæ virtutes ita præcipiunt, aut exhortantur homines ad medium obseruandum, vt prohibeant extrema fugere, sunt ergo (inquiunt) in extremis diuersę priuationes diuersorum pręceptorū, aut iudiciorum rationis. Verum horum pręceptorum, aut iudiciorum, quę negatiua sint, priuatio, aut negatio esse nequit, sed positiua tantum ratio eis opponitur, & quamuis esse posset, illa non esset priuatio bonitatis moralis, quia bonitas moralis in negatione non consistit, & licet priuatio illorum esset malitia, alia tamē malitia prior esset, quæ peccatum constitueret, vt ibidem *Reijcitur.* ostēdi. Ego quidem puto ex oppositione cum diuersis pręceptis negatiuis peccata specie differre, huius tamen oppositionis extremum ex parte peccati non esse priuationem, sed positiuum.

Quarta solutio. Quarto alij hoc argumento oppressi respondēt peccata contra eandem virtutem specie diuersa non differre ex parte malitię, & priuationis, sed ex parte actus, quia ad diuersa obiecta refertur. Ex hac tamen solutione iuxta sententiam relatam c. 3. quam modo impugnamus, quę asserit actum peccati esse veluti materiale *Refellitur.* subiectum peccati, & malitiæ, priuationem vero esse totam formam, & ex vtraq; fieri vnū per accidens veluti ex corpore, & albedine, sequitur primum, ea peccata in genere malitię moris non esse diuersę speciei, cumque peccatum constituatur formaliter malitia morali, fit, vt etiam non differant in ratione peccati, quod est absurdum. Colligitur pręterea, non esse illas varias species prouenientes ex parte actus in confessione explicandas, ad confessionem enim solum spectat formale peccati, vt peccatum est, quia iudicium illius tantum est circa malitiam, & ægritudinem, seu lepram peccati, qua de causa cum in peccato omissionis sit actus, & priuatio, sola malitia priuationis explicanda est, quia illa solum est formale peccati, actus vero materiale, & hęc de priori medio.

Eadem opinio ex vitijs oppositis iustitię reijcitur.

CAPVT VIII.

35 *Posterius mediū ad idem probandum.* ALTERVM mediū, ex quo ēt argumētū a posteriori depromitur, est ex vitijs, quę iustitię opponuntur, ex quo talis ratio cōficitur. Eidem iustitię opponitur furtum, homicidium, adulteriū, in quibus est malitia diuersa secundum speciem, ea tamen constitui non potest in negatione rectitudinis actualis, ergo necessario constituenda est in positiua aliqua ratione oppositionis, vt infra explicabitur: hanc aūt malitiā non esse in negatione rectitudinis debitę, manifestū est. Primo, quia cū aliquis furatur rem alterius, nō ideo male agit, quia caret rectitudine alicuius actus iustitiæ, hic enim actus furti non videtur opponi alicui actui iustitiæ circa rem familiarem illius, contra quā aliquis peccat, cuius rectitudine actus illius priuari dicatur: nam vel actus oppositus erat defensio rei familiaris proximi, vel, vt aliqui putant, acceptio rei proximi, quę ex iustitia debebatur: non detentio, quia rem proximi nō tem- 36 per ex iustitia tueri, & conseruare debemus, nisi publico iudicis officio astringamur, alioquin ex misericordia solū obligamur, furtum autem non misericordiæ,

sed iustitiæ opponitur, ergo iustitiæ, non misericordiæ rectitudine priuare debet. Neq; furtum opponitur acceptioni rei, quæ ex iustitia debita erat, vt quidam cõminiscuntur existimantes se ita malitiam furti in priuatione rectitudinis iustitiæ positã, ad iniustum assignassent: nam solutio rei ex iustitia debita secundum qualitatem non est actus iustitiæ ex parte accipientis, sed ex parte dantis, sicut neque vindictam sumere, aut petere de iniuria illata, hæc nam q; potius pertinent ad iustitiam vindicatiuam, quæ est pars potestatiua iustitiæ propriæ, quam ad iustitiam commutatiuã, quæ est pars subiectiua, furtum vero non opponitur parti potestatiuæ iustitiæ, sed subiectiuæ. In cuius explicatione obseruandum est ex doctrina S. Tho. 2. 2. q. 80. art. 1. eã esse partem potestatiuam iustitiæ, quæ deficit a vera ratione iustitiæ, & retinet similitudinem aliquam illius, vel quia in ea non est debitũ, omnis enim iustitia proprie ex debito est, vel quia nõ seruatur omnino æqualitas dati, & accepti, circa quam iustitia proprie versatur, ex quibus duobus capitibus, quibus aliqua virtus, quæ ad alterum est, deficere potest a iustitia, enumerat ibi S. Tho. omnes partes potestatiuas iustitiæ: pars autem subiectiua dicitur species quæcunque iustitię propriç, in qua tota ratio iustitiæ proprie completa est. qualis est commutatiua, cui furtum opponitur, ideo Sanctus Doctor eo loco inter partes iustitiæ potestatiuas collocauit virtutem vindicationis, de qua post aliquas alias disserit q. 108. Ex eadem quoq; doctrina in ea q. 108. art. 2. ad 1. deducit vindicationem in iudice esse iustitiæ commutatiuæ proprie, in priuata vero persona esse actum vindicationis, quæ est potestatiua pars iustitiæ, non quidem alia ratione, nisi quia in iudice est obligatio constituendi iustum inter ciues, in priuata vero persona non est obligatio vindicandi se, vel petendi vindictam. Ex quibus colligitur, actum accipiendi debitam pecuniam non esse iustitiæ commutatiuæ proprie, sed potestatiuę scilicet vindicationis, quia nullus ex iustitia debet accipere æqualem cõpensationem debiti sui, furtum ergo rei alienæ non opponitur acceptioni iusti debiti. Adde, quod ille qui furatur, non ideo peccat, quia non accipit debitum, sed quia accipit alienum sibi non debitum, ꝙ prohibitum est, malitia ergo huius actus non est priuatio accipiendi debitum contra præceptum affirmatiuum, sed est contra negatiuum præceptum, negationi autem nõ opponitur negatio, sed habitus, & positiuum.

Pars potestatiua iustitiæ quæ.

37

Secundo. Secundo in homicidio est malitia iniustitiæ, & tamẽ non est priuatio rectitudinis debitæ secundum iustitiam, ergo malitia commissionis non est semper priuatio rectitudinis secundum virtutem oppositam. Porro in homicidio non esse priuationem iustitiæ, probatur, nam qui aufert alteri vitam, vel priuat actum rectitudine defensionis alterius, vel alia rectitudine, non quidem defensionis, ad hãc enim nullus tenetur (nisi iudex, vel princeps) ex iustitia, sed ex misericordia, homicidium vero non misericordiæ, sed iustitiæ opponitur, ergo malitia homicidij non est priuatio rectitudinis debitæ in defensione vitæ alterius: atqui non apparet cuiusnam alterius rectitudinis secundum iustitiam sit priuatio, ergo in nulla priuatione malitia homicidij posita est.

38 *Sententia recẽtiorũ.* Nonnulli recentiores arbitrati nos male hoc modo assignasse oppositam rectitudinem, quæ priuat homicidium, dicunt aliam esse constituendam, nimirum rectitudinem occidendi alterum in sui defensionem, in bello, vel in vindictam iustam delicti factam auctoritate publica.

Reijcitur. Hi tamen ab scopo difficultatis longe aberrant: primum, nam occisio aggressoris ob propriam defensionem non est actus iustitiæ proprie, eo quod non intercedit obligatio, quę est de ratione iustitiæ secundum doctrinam Sancti Thomæ in ea quæstione 80. articulo primo, immo neque est vindicationis, siquidem vindicatiua iustitia, quæ est pars potestatiua, petit compensari iniuriam illatam, occisio vero aggressoris fit ad propellendam imminentem: est ergo aut misericordię erga seipsum, si misericordia non tantum erga alios, sed erga ipsum operantem versari potest, vel etiam actus fortitudinis contra temeritatem, cuius est reus, qui sine causa aut occideret, aut occidi sineret, at homicidium non priuat rectitudine harum virtutum, quia neq; illis opponitur aliquo modo. Deinde homicidium facti in bello, vel a iudice, quod idem est (nam miles auctoritate publica instructus occidit) est quidem actus iustitiæ commutatiuę sicut diximus de vindicta, quam facit iudex, huic autem non opponitur homicidium factum a priuata persona, siquidem nullum ab ea homicidium recte fieri poterat, & ipse, dum operatur, non dicitur seipsum priuare rectitudine iudicis, neq; ex eo hic peccat, quia non occidit vt iudex, aut per iudicem, cum ẽt hoc modo occidere non deberet, neque enim erat iudex, nec a iudice id petere etiam cum causa debet, sed parcere potest. Si autem dicatur homicidium priuare rectitudine actus in ipsa priuata persona, qua quisquã deberet non per se, sed per iudicem hominem occidere, facile etiam impugnatur, tum quia, vt supra diximus, petere vindictam per iudicem in priuata persona non est actus iustitiæ commutatiuæ, sed vindicatiuæ, homicidium autem opponitur commutatiuæ, non vindicatiuę: tum etiam, quia ille, qui occidit, non ideo peccat, quia non petit per iudicem hominem occidi, sed quia ipse occidit non contra aliquem actum iustitię, sed contra pręceptum negatiuum. 39

Tertio. Tertio adulterium est peccatum contra iustitiam, quatenus a simplici fornicatione distinguitur, est enim contra fidem, & vinculum matrimonij, neq; enim est species luxurię, quatenus versatur circa circunstantiam illam coniugatę, quę per se in genere luxurię continetur, sed species iniustitię addita speciei luxurię, seu fornicationis, vt disputatio. 53. cap. 3. ostendimus, & tamen non priuat rectitudine iustitiæ, vt patet, ergo ex illa priuatione non potest species illa defumi. Dicunt nonnulli, priuare rectitudine actus coniugalis, qui est secundum iustitiam, ego tamen fateor, esse actum secundum iustitiam reddere coniugi debitum, at non video certe quomodo adulterium aut in coniugato, aut in soluto cum coniugata tali actui reddendi debitum opponatur, & rectitudine illius priuet actum adulterij. Ille enim solus, qui cognoscit coniugatam, non peccat ex eo, quia non accedit ad eam, vt suam, quia ad hoc nullo iure tenebatur, nec poterat, sed quia accedit ad alienam contra fidem, quam illa præstitit, ad quam præcepto negatiuo prohibeatur accedere: similiter coniugatus accedens ad solutam non suam, peccat, non quia caret rectitudine debiti coniugalis, sed quia facit contra id, ꝙ promiserat. Eodem modo de vitijs oppositis religioni arguere possumus, quæ breuitati studens prætermitto. Hę omnes rationes non probant contra eos, qui docent malitiam ex positiuo, & priuatione essentialiter constare, neque contra illos, qui dicunt peccatum expositiuo, & priuatione esse, hi enim species diuersas ex vtroq; desument: sed contra eos, qui totam rationem malitię, & formam peccati in priuatione constituunt contra quos nunc disputamus. 40



Formale peccati in relatione dissonantiæ cum natura rationali positam esse, probabilior sententia est.

CAPVT IX.

Vera sententia dicens rationem formalem peccati positam esse in relatione extrinseca.

VERA igitur sententia est, rationem formalem peccati positam esse in relatione quadam extrinseca, & respectu oppositionis humanæ operationis cum natura rationali, vt rationalis est, quam relationem disconuenientiæ, aut inconuenientiæ vocare possumus. Hanc opinionem ferunt recentiores Thomistæ fuisse Melchioris Cani, adducebat aūt in eā Sanctum Thomam 3. contra gentes c. 9. quid tamen ille senserit, capite vltimo dicemus: referri tamen potest pro ea Gregor. in 2. d. 34. q. 1. art. 1. & 2. vbi asserit, peccatum in positiua quadam ratione consistere, quamuis in modo explicandi cum eo non conueniamus. Denium fauet Scotus quo lib. 18. art. 1. vbi docet bonitatem moralem in relatione conuenientiæ, aut conformationis cum ratione consistere, malitiam vero in relatione dissonantiæ, & aliquando malitiam esse positiue contrariam virtuti & rectitudini, quando nimirum apponitur circumstantia contraria, vt in actu occidendi priuata auctoritate; aliquando vero esse in priuatione, vt quando malus est actus, quia debita caret circumstantia: neque enim hi existimant, vt quidam respondent, malitiam semper esse priuationem, licet aliquando proueniat ex circumstantia contraria, sed plane affirmat, malitiam aliquando opponi contrarie, aliquando priuatiue propter varias circumstantias oppositas actui. Ego tamen existimo omne peccatum commissionis, siue fiat defectu circumstantiæ debitæ, vt cum quis sine sacris vestibus celebrat, siue habeat circumstantiam contrariam, semper esse peccatum ex relatione extrinseca oppositionis, & inconuenientiæ cum natura rationali, eo quod eo modo actus contrarius est: nam defectus vnius circumstantiæ debitæ non est primario defectus debitæ, sed alicuius pertinentis ad bonitatem, quia vnius enim circumstantia non habet suam bonitatem, sed ex omnibus vna tantum conflatur.

Magister Cano.

S. Thom.

Gregor.

Scotus.

41

Hæc doctrina intelligenda est nō solum de ijs peccatis, quæ sunt mala ex se ante omnem prohibitionem, verum etiam de illis, quæ sunt mala ex positiua legis præcepto, illa enim supposita lege, relationem quandam dissonantiæ ad naturam rationalem referuntur. Fundamenta huius sententiæ sunt impugnationes omnium aliarum, ex se enim sit manifestum, nullam aliam superesse, quamquam omnia, quæ supra dicuntur, constare possint, cum nec autem rectio omnia conuenient, & nostra probatur. Videtur præterea expressa ab Augustino lib. 22. contra Faustum cap. 27. in ea vulgata definitione peccati, *Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, quam particulam illa *contra* non solum relationem dissonantiæ cum natura rationali, vel lege, sed etiam oppositionem priuationem peccati omnibus complectitur, quia appellat etiam contra legem Dei, quia ei positiue saltem opposita est.

Fundamentum huius sententiæ sunt impugnationes aliarum.

Probatur ex August.

42

Reliquum est, vt nunc sententiam confirmemus, cuius gratia notandum est primo, malum bifariam posse vsurpari, sicut etiam bonum, vno modo absolute, & hoc modo malum est nihil, hoc est, negatio tantum: nam sicut bonum absolute, quod cum ente reciprocatur, est integritas rei in se, vt 1. p. disput. 21. c. 2. & 4. diximus, sic etiam malum absolute, quod huic bono opponitur, est negatio aut priuatio huius integritatis, & malitia rei est eius corruptio, & mala res est corrupta res, vt ibidem explicatum est. Altero modo bonum dicitur relate, quod alicui conueniens est: quare & conuenientia, quæ est relatio quædam conformationis cum re aliqua est bonitas respectu illius: & id, quod consonum est illi rei respectus illius bonum est, contrà ergo malum relate illud erit, quod alicui dissonum, dissentaneum, & disconueniens est: malitia vero moralis peccati commissionis saltem non est prioris generis, sed posterioris, siquidem actus humanus eo malus est, quia est contra naturam rationalem, vt disputatio 58. diximus.

Notandū primū malum bifariam vsurpari posse.

Secundo notandum est, quædam dici relate mala alicui ab euentu, non quia secundum se mala sint, sed ab effectu, quia sunt causa mali in alio: hoc modo Augustinus libro secundo, de moribus Manichæorum capite 8. docet contra Manichæum, venenum non esse in se malum, intelligit absolute, & substantialiter, vt Manichæus pronuntiabat, sed esse malum, quia est causa mali in homine, hoc est, priuationis alicuius boni, & corruptionis: hoc modo putauit Gregorius articulo illo primo citato actum contra legem Dei esse malum, quia est causa mali, idest, priuationis boni, in qua priuatione non constituit rationem formalem peccati, putat enim malum in priuatione consistere, peccatum vero in eo quod actus sit contra rationem, in quo tamen eius sententia mihi non probatur: nam ratio formalis peccati in malitia morali posita esse debet, eo enim quis dicitur peccare & culpam habere, quod male operatur, vt patet ex doctrina q. 21. art. 1. vbi docet Sanctus Thomas actum moralem eo esse culpam, seu peccatum, quo est malus. Quocirca cum non satis sit concedere in peccato rationem malitiæ ob effectu, etiamsi peccatum sit causa alicuius corruptionis boni, nempe gratiæ, necesse est, vt dicamus peccatum esse malum, non quia est causa mali, sed quia ex se dissonum, & dissentaneum est naturæ rationali, vt rationalis est: & quamuis in substantijs nulla inueniatur alteri mala, nisi ab effectu, quia efficit in alia aliquod malum, nam vna substantia per se alteri dissona non est, sed ratione effectus: in qualitatibus tamen etiam naturalibus videtur reperiri aliqua ratio mali relata ad aliquem, quia ex se aliqua qualitas alicui naturæ dissona, & contraria est, vt tristitia animæ: nam non solum mala est, quia priuat lætitia, sed quia licet aliquis non posset lætari, nec vnquam per tristitiam lætitiam amitteret, ipsa tristitia diceretur male se habere, quia sibi dissentanea esset, ratio autem malitiæ non est ipsa qualitas absolute, sed relatio eius dissonantiæ cum natura. Nam quemadmodum aliqua qualitas dicitur alicui per se bona, quia per se illi conueniens est, sic etiam alia dicitur ei mala, quia dissentanea illi est, vtraque enim relate dicitur, non absolute. Hoc malum relate in qualitatibus naturalibus respectu substantiæ admittit Basilius in illa Homilia 9. *Quod Deus non est auctor malorum*, non longe a principio, cum ait, duplex esse malum, quoddam sensui, quoddam natura ipsa, priores dicit esse morbum corporis, posterius peccatum, quod ideo natura ipsa malum appellat, non quia non sit relate malum, scilicet voluntati, sed quia, vt docet longe ante medium, cetera non sunt existimanda mala comparatione peccati, sic quo inquit, *Malum itaque proprie peccatum est hac verè dignum appellatione*: & post medium, *malum igitur hoc tantum a Deo alienatio*. Et Anselmus libro de concordia liberi arbitrij, & prædest. diuidit malum in malum iniustitiæ, & incommoditatis: rursus id, quod est incommoditatis, in id, quod nihil est, vt cæcitas, & quod aliquid est, vt dolor, &c. eodem modo diuisit capite de conceptu Virginali, & peccato originali. Et quamuis in naturalibus qualitatibus malum esse hoc modo qualitates, in moralibus tamen etiam esse necesse est: ideo enim quis peccare dicitur commissionis peccato, quia contra legem operatur, & aliquid, quod naturæ sit dissentaneum: vtrum quæ sit habeat debitam rectitudinem, vt supra probauimus: vtrum vero hæc relatio dissonantiæ sit realis, an rationis, capite sequenti explicabitur.

Secundo notandū aliqua dici mala ab euentu.

43

Peccatum nō esse malum quia causa mali.

44

Anselmus.

Tertio nota, rationem illam conuenire solum malitiæ peccati commissionis, nam malitia omissionis nō consistit in positiua aliqua ratione non solum actus, sed

Notandū tertio.

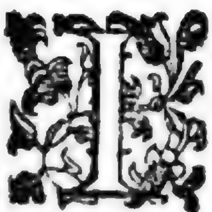
ſed neque relationis inconuenientiæ, quæ ſit reſpectus rationis additus priuationi eam denominans, nec enim priuatio alio modo diſſonat naturæ, aut ei opponitur, quam quia eſt priuatio recti actus conuenientis
45 naturæ, hoc eſt, quia non habet ſubiectum formam ſibi conuenientem, quare licet habeat oppoſitionem cum lege, & natura rationali qua generali ratione dicitur contra vtramque, non tamen dicitur contra naturam oppoſitione cōtraria, & poſitiua, ſed priuatiua.

Difficultates aliquas ſuperare facile hac ſententia.

Hac doctrina ſic explicata difficultates, quas patitur, quarta præſertim ſententia, facile ſuperantur, quę verò contra eam obijciuntur, minoris momenti ſunt. Primo non eſt neceſſe aſſignare in peccato commiſſionis priuationem rectitudinis debitæ, quæ ab auctoribus aliarum opinionum vix aſſignari poteſt. Secundo rectè diſtinguimus contra eandem virtutem varias ſpecies peccatorum commiſſionis nō per priuationes diuerſarum rectitudinum, ſed per varias oppoſitiones cum eadem virtute, aut per exceſſum, aut per defectū, aut alio modo, quæ varietas rectè denotatur varietate pręceptorum negatiuorum. Tertio demum rectè defenditur id, quod diximus diſputatione 55. bonum, & malum in moralibus non eſſe per ſe differentias actus in ratione, quia relatio illa diſſonantiæ, vel conuenientiæ extra naturam actus eſt, vt capite ſequente fiet manifeſtum.

Hanc relationem contra naturam non eſſe realem, ſed rationis.

CAPVT X.



46 IAM verò explicemus, an hęc relatio oppoſitionis, aut inconuenientię cum natura rationali, vel cum ratione, quam diximus eſſe malitiam moralem, & rationem formalem peccati, ſit realis, vel rationis. Dico igitur totum genus moris in relatione rationis poſitum eſſe, ac proinde bonitatem in relatione conuenientiæ, malitiam uerò in relatione inconuenientiæ, aut oppoſitionis cum natura rationali conſiſtere, quæ cum ſint ſpecies generis moris, debent etiam eſſe relationes rationis. Hanc ſententiam tradidit Canus, quem ſuperiore capite memoraui, quam ille duplici ratione probabat: prior eſt. Relatio menſurabilis ad menſuram eſt rationis, & extrinſeca ex Ariſtotele 5. metaphyſ. cap. 15. malitia autem conſiſtit in ratione menſurabilis, illa enim dicitur bona actio, quam recta ratio metitur, illa verò mala, quę non cadit ſub menſuram rectæ rationis: ergo illi reſpectus ſunt rationis in ipſo actu. Poſterior ratio, Actus aliquando eſt malus ex ordine ad finem non exiſtentem, imò ad aliquid impoſſibile, atqui ad non exiſtens, aut impoſſibile ſolum eſt relatio rationis, ergo bonitas, & malitia actus moralis eſt ſolum relatio rationis.

Totum genus moris in relatione rationis poſitū eſſe.

Prior rō.

Hę tamen rationes mihi non probantur, non prior, quia, vt infra oſtendemus diſputatione 97. non omnia peccata ideo ſunt mala, quia non cadunt ſub menſuram rectæ rationis, aut legis, ſed ideo aliqua ſunt mala, quia ex ſe naturæ hominis diſconueniunt, quatenus rationalis eſt: non poſterior, quia pauca ſunt eiuſmodi peccata, ex ordine ad finem non exiſtentem, aut impoſſibilem ac proinde hac ratione non probatur de omnibus in vniuerſum.

Hæ rōnes duæ nō placent.

47 Mihi verò his rationibus prędicta ſententia probatur. Primo in ijs, quæ ſunt mala, quia prohibita, oppoſitio cum natura rationali pendet ex libera voluntate ferentis legem, ea enim libere poſita, idem actus fit peccatum, qui antea non erat, & deſinit eſſe ea ablata; relatio autem, quæ pendet ex libera voluntate ferentis legem, non eſt realis, ergo nec malitia moralis, & ratio peccati, ſicut relatio rationis, qua vox ad ſuum ſignificatum refertur, non poteſt eſſe realis, quia ex libera impoſitione hominis pendet. Secūdo in ijs, quę ſunt peccata iure naturę, non ſemper poteſt eſſe relatio realis, nam multæ circunſtantię pendent ex libera alterius voluntate, ex quibus ſequi non poteſt relatio realis oppoſitionis cum natura: furtum enim, vt ſit peccatum, debet eſſe rei alienę, quę in alterius dominio eſt, eſſe autem in alterius dominio pendet ex libera hominum voluntate, debet ēt fieri contra voluntatem domini: in adulterio ſimiliter malum pendet ex eo, quod ſit vxor coniuncta matrimonio ex mutuo conſenſu voluntatis, quare manere poteſt totum, quod reale eſt in illo actu, & affectu ſine malitia, & cum illa, quia ſola mutatione uoluntatis alterius non mutatur id, quod reale eſt in actu, ergo abſq; mutatione reali poteſt ei ineſſe malitia, & abeſſe, ac proinde malitia non erit relatio realis. Tertiò tandem in vniuerſum de omni genere peccati commiſſionis id probatur: nam malitia moralis ſiue in ijs, quę ſunt iuris poſitiui, ſiue in ijs, quę ſunt iuris naturalis, pendet ex attentione, & libertate operantis, in cuius operatione etiam interiori poteſt incipere malitia moralis ex ſola conſideratione rationis, quia ſine illa antea operatio non erat libera; poſſet etiam amittere malitiam, ſi ratio non ſufficienter conſideraret, vt ſi in amentia maneret, ex eo aūt, quod ratio aduertat, ſeu cōſideret, vel non, ſi affectus circa nouum motiuum non varietur, nihil reale in actu mutatur: ergo, cum ſic mutatur malitia, non erit aliquid reale actui inhęrens: poteſt autem voluntas perſeuerare in actu ſuo ex eodem motiuo, variata ſolum conſideratione ergo poteſt manere ſecundum idem omnino reale. Ex quibus etiam conſtat bonitatem moralem in actu non eſſe aliquid inhęrens reale, ſed reſpectum extrinſecum, ſiquidem liberum, quod eſt totum fundamentum generis moralis, & ex ſola conſideratione rationis, & abſentia illius adeſt, aut abeſt, non eſt aliquid reale actui inhærens.

Prima rō.

Secunda.

Tertia.

Notandum tamen eſt, fruſtra aliquos torqueri contendentes malitiam moralē debere eſſe alicubi intrinſece, vt inde poſſit actum moralem extrinſece denominare, putant enim omnem extrinſecam denominationem prouenire a forma eiuſdem nominis intrinſice in alio exiſtente, ſicut paries dicitur dexter a dexteritate in animali intrinſece inhęrente: fruſtra tamen laborant, licet enim hoc aliquando contingat, non tamē ſemper neceſſarium eſt, quinimo contingere ſolet, vt denominatio proueniat a forma alibi exiſtente oppoſitæ rationis, & nominis: nam creator dicitur a relatione creaturæ, quæ oppoſita eſt, & res viſa dicitur a relatione videntis: dicitur etiam aliquis dominus ſerui, & tamen nullibi eſt intrinſece relatio realis dominij; eodem modo dicitur etiam maritus, & vxor: hę autē denominationes extrinſece deſumuntur ex varijs rebus etiam abſolutis concurrentibus ſimul, vt dominus ex eo, quod aliquem ſibi emit pecunia, aut cępit in bello: vxor ex eo, quod voluntate cum alio contraxit: ſic ergo peccatum ex eo dicitur, quod fiat libere, aut exiſtente lege ſuperioris prohibentis, aut ſine illa: quia ergo talis naturæ eſt factum cum libertate, naturæ rationali, vt rationalis eſt, dicitur inconueniens, ac proinde malum. 48 49

An oīs denominatio extrinſeca proueniat ex intrinſeca eiuſdem rationis.

Ex quo ſequitur primum, verè dici peccatum reipſa eſſe, quia reipſa ſunt omnia, ex quibus intellectus in actu ipſo conſiderat relationem illam rationis, & id ſignificat modus ille loquendi abſolutè, ſicut dicimus vxorem, & maritum eſſe in reipſa, & Deum etiā creatorem eſſe, & opera Chriſti fuiſſe infiniti valoris, & dignitatis apud Deum, & infinite Deo placuiſſe, cum tamen infinitas dignitatis ſit reſpectus rationis ex infinitate perſonæ Chriſti: eodem modo humanitas reſpectu rationis a diuinitate proueniente dicitur in Chriſto ſanctificata, & homines in peccato manere ex reſpectu ad actum præteritum non retractatum, vt diſput. 139. cap. 5. dicemus; & tamen humanitas dicitur ſancta reipſa, & homo in peccato eſſe reipſa, & ratione illius Deo inimicus, & odio habitus, ſicut etiam humanitas, & opera illius ratione extrinſeci reſpectus

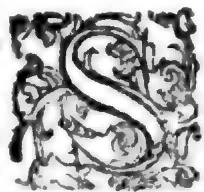
Illationes aliquæ.

ctus dicuntur Deo placere: dicitur enim aliquid Deo placere coniunctum cum tali, & tali circunstantia, licet secundum se non ita placeat, & displicere similiter.

Et in peccato omissionis, quod secundum omnem sententiam in priuatione sola formaliter consistit, hoc eodem modo omnes philosophari debent: nam omissio missæ non displiceret Deo secundum se, hoc est, quatenus est sola negatio reipsa, sed quatenus est cõtra præceptum, & quatenus libera est: esse autem contra præceptum, & esse liberam vt supra ostendimus, est extrinseca tantum denominatio ex circunstantijs realibus desumpta. Hoc eodẽ modo dicere debemus pec-
50 catum, & gratiam opponi ex natura rei ratione realiũ circũstantiarum, ex quibus desumitur a nobis talis denominatio in ipso actu, vt dicatur malus, idq; commune est in omnibus denominationibus extrinsecis, vt aliquid dicatur realiter tale sine alio additamẽto ex circũstantijs realibus extrinsecis, tametsi adhuc in eo modo loquendi sub illa denominatione denotetur semper respectus, & ordo ad intellectum vtẽtem tali denominatione, qua significat conceptum suum, vt 1. p. d. 110. c. 6. notatũ est. Deinde sequitur id, quod diximus d. 73. c. 4. & 5. malitiam primo consistere in actu exteriori ex obiecto, & circunstantijs, non quia in eo sit intrinsece, nam etiam in actu exteriori malitia est extrinseca denominatio, sed quia hæc denominatio mali ex obiecto, & circunstantijs primo conuenit actui exteriori, & deinde secundario deriuatur in interiorem.

Respondetur testimonijs Patrum allatis pro quarta sententia.

CAPVT XI.



51 SVPEREST, vt argumenta quartę opinionis a nobis allata cap. 3. huius disputationis diluamus: atque in primis admoneamus oportet eos, qui putant mali, aut peccati rationem ex positiuo, & priuatione conflari frustra testimonijs Patrum, quæ ibi allegauimus, sententiam sua confirmare. Cum enim quidam Patres dicant malum nihil esse aliud, quam recessum a Deo, vel a bono, alij vero hoc ipsum dicant de peccato, potius eorum sententiæ aduersantur, qui dicunt ex positiua entitate ipsius actionis, & priuatione malum, aut peccatum conflari, quam contra nos, qui asserimus entitatẽ ipsam humanæ operationis, ad peccatum, aut malum non pertinere. Verũ, vt Patrum testimonia in vero sensu a nobis explicentur, obseruandum est, fere omnes, quos c. 3. commemorauimus, doctrinam Manichæi obiter, aut ex professo refutare voluisse, qui asserebat substantiam aliquam ex se, & in se malam esse, omnem autem substantiam naturam appellabat, & aliquid, & rem, sicut Aristoteles in Categorijs capite de substantia omnem substantiam dixit esse hoc aliquid: quare nomine naturę, quoties sancti Patres disputant cum Manichæo de hac re, non complectuntur operationem, & accidentia, quæ aliquam habeant naturam, sed solam substantiam, sequuti sententiam Aristotelis 2. Physicorum cap. 1. & 5. metaph. cap. 4. qui solum materiam, & formam naturam appellat, immo ex his proprie solam formam, materiam autem metaphorice tantum, vt ibidem expresse affirmauit.

Hanc autem fuisse mentem Manichæi explicauit nobis Augustinus multis in locis: lib. 2. de moribus Manich. cap 2. ostendens nullam naturam esse malam, inquit, *nam, & ipsa natura nihil est aliud quam id, quod intelligitur in suo genere aliquid esse*, particula *aliquid*,
52 denotat id, quod Arist. de substantia dixit, proprium esse illius, vt secundum illam hoc aliquid dicatur: & infra eodem cap. [Itaque, vt iam nos nouo nomine ab eo, quod est, esse, vocamus essentiam, quam plerumque substantiam nominamus, ita veteres, qui hæc nomina non habebant, pro essentia, & substantia naturam vocant: & infra, at vero illa vestra gens mali, quam vultis esse summum malum, quomodo erit contra naturam, idest, contra substantiam, cum eam naturam atque substantiam esse dicatis?] nec quicquam aliud toto illo libro contendit contra Manichæum quam ostendere, nullam esse substantiam malam, quia nulla potest esse substantia alteri substantiæ contraria, quod intelligi debet secundum se, nam ratione affectus dicitur interdũ vna substantia alteri contraria, ac proinde mala. Et Auctor Hypognosticon apud Aug. lib. 1. in extremis verbis. *Diabolus*, inquit, *natura est Angelus, sed quod natura est, opus Dei est, quod vero diabolus, vitio suo est, viendo male naturæ suæ bono: opera vero eius mala quæ vitia dicuntur actus sunt, non res*. Et 4. Hypognosticum in principio sic loquitur *Omne enim malum non est natura sed actus accidens defectu boni, quapropter quod natura non est, Deus non fecit quia natura est omne, quod fecit*. Idem autem Augustinus libro de perfectione iustitiæ ratiocinatione 4. quærit, quid sit peccatum, actus ne, an res, *quia si res est, necesse est* (inquit) *habeat auctorem, & si auctorem habet iam alter erit auctor, quam Deus, alicuius rei: quod si hoc impium est necesse est dicere peccatum esse actum, non rẽ*. 53
Vbi plane distinguit Augustinus actum a substantia, natura, & a re, imò etiam ab eo, quod aliquid dicitur. An vero Deus nihilominus sit auctor actus peccati citra malitiam, quatenus operatio quædam est, secundum entitatem physicam illius, & quid in hac re sentiat Augustinus disputatione 129. c. 3. videbimus, eundem sensum colligere licet ex multis Patribus superius allegatis.

Iam vero testimonijs c. 3. recitatis, respondeo primũ quidem aliqua solum esse contra Manichæum in sensu explicato, ex quo non colligitur formalem rationem peccati, vel malitiam moralem in priuatione consistere, sed nullam substantiam eo ipso, quod substantia est, malam esse, nam vt 1. p. disputatione c. notauimus, sicut bonitas entis, quæ cum ipso reciprocatur, dicitur esse integritas rei, sic etiam contra malitia dicitur corruptio huius integritatis: hoc sensu loquuntur Epiphanius vtroq; loco allegato, Iustinus q. illa 73. Athanas. Nazianz. oratione illa 40. cum ait, nullam esse mali essentiam, sed opus nostrum hoc esse, Damasc. c. illo 19. Historiæ, Chrysostomus, Hieron. & Leo primus superius allegati, & Augustinus multis in locis ex ijs, qui citati sunt, qui omnes solum contra Manichæum contendunt nullam esse naturam substantiæ malam, quatenus substantia, & natura est, atque in hunc sensum dixit Athanasius errorem Ethnicorum, & hæreticorum dogma esse tribuentium malo aliquam essentiam, de actu vero non loquuntur, imò vero Nazianzenus, & Damascenus, sicut etiam Augustinus, locis proxime allegatis naturæ, & substantiæ, quam dicunt nullam esse malam, opponunt opus nostri arbitrij, vel actum, cum asserunt malum non esse naturam non substantiam, sed opus nostrum, vel actum, tantum abest, vt malitiam peccati in sola priuatione boni constituant, & nihil positiuum dicant esse peccatum.

Præterea Iustinus quæstione illa 46. Nyssenus Homilia 2. in Cantica, Damascen. 2. de fide cap. 4. Fulgentius, Nicetas, & Elias superius c. 3. memorati, etiamsi de peccato, & malo morali loquantur, cum dicunt esse virtutis, aut boni priuationem, cum tamen asserunt, nullam esse mali substantiam, vel naturam, aut se nullam malo substantiam tribuere, contra Manichæum solum docent nullam esse naturam substantialem suapte natura malam, sicut ille asserebat. Quare nonnulli non recte argumentantur ex Patribus hoc modo. Nulla est mali substantia, & natura, actus autem, & operatio est aliqua natura, ergo quatenus actus, & operatio est, mala non est: nam licet consequens hoc alia ratione verum sit, ex illa tamen sententia Patrum non colligitur, illi namque naturam, seu substantiam vsurpant pro natu- 54

Margin notes: *Primò notandum.* — *Solutio ob seruandũ.* — *Sententia Manichæorum.* — *August.* — *Auctor hypognosticon.* — *Soluuntur testimonia Patrum.* — *Argumentũ aliquorũ inefficax.*

natura tantum substantiali, vt supra notauimus, quam actus non habet, cum sit accidens, immo naturæ substantiali actum opponunt. Nihil aliud de peccato docet Greg. magnus libro illo 26. moralium, cum ait, peccatum fundamentum non habere, quia ex propria natura non subsistit.

Nonnulli ex Patrib. de malo qd est peccatũ loquutos. Fateor nihilominus, nõnullos Patres de malo quod est peccatum, & culpa loquutos, sic Dionysius 4. illo c. de diuinis nominibus, Iustin. q. 46. Basil. Homilia 9. Nyssen. Homil. 2. in Cantica, Damasc. 2. lib. de fide c. 4. Fulgentius, Nicetas, Elias, & Anselm. locis citatis, & Aug. sæpenumero, alios etiam de ipso peccato, seu uitio, vt est, Nyssen. oratione cathechetica allegata. Basil. in constitutionibus monasticis cap. 3. Athanas. Elias, & Bernar. quibus adde Augu. tractatu illo 1. in Ioannem, eosque mali, aut peccati definitionem per priuationẽ, seu negationem tradidisse. Dionysius malum vocat declinationem ueri appetitus, & priuationem actionis boni appellant etiam priuationem bonæ: Basilius Homilia 9. Damasc. 1. de fide c. 4. Elias, Nicetas, Fulgent.
55 Anselmus vocat rectitudinis absentiam: Augustinus tractatu 1. in Ioannem dicit esse nihil, Gregorius in primum Regum peccatum tenebris comparat, & bonum opus lumini, Augustinus uero lib. 2. de libero arbitrio cap. ultimo, & lib. 12. de ciuitate c. 1. 3. & 7. Basilius Homilia illa 9. Fulgentius de fide ad Petrum c. 21. & Nicetas defectum alienationem, siue auersionem a Deo, quibus accedit Athanasius oratione contra idola, ubi vitium humanum inquit esse auersionem rerum meliorum, res meliores uidetur intelligere tres personas Trinitatis. Demum nonnulli ex Patribus non modo affirmant peccatum esse priuationem, vel auersionem, sed etiam nihil aliud esse: ita Nyssenus Damascenus, & Nicetas.

In hoc uera sententiæ non aduersari. Hæc tamen omnia nostræ sententiæ non aduersantur, quia Patres, ex eo, quod necessario coniunctum est cum ratione formali peccati, naturam, & definitionem illius nobis explicarunt, potius quam ex ipsa formali ratione, eo quod notius est; multa enim facilius per negationem intelligimus: id vero constat, nam per recessum a Deo peccati naturam nobis tradiderunt, recessus autem a Deo non est de essentia peccati, vt peccatum morale est, licet ei sit coniunctus, vt sequente disputatione patebit: ergo Patres non tam curarunt propriam rationem uitij, & peccati in genere moris exprimere, quam per aliquid coniunctum nobis magis notum eam describere. Quare hac eadem ratione per boni priuationem peccatum definierunt, nomine autem
56 priuationis non denotarunt negationem rectitudinis actualis debitæ, hæc enim uix ab Scholasticis assignari potest, sed negationem iustitiæ, & gratiæ coniungentis nos Deo, quam semper debemus habere. Primum quidem Anselmus, si recte inspiciatur, malitiam, & peccatum non in priuatione rectitudinis actualis, sed in priuatione rectitudinis, & iustitiæ per modum habitus, quæ manet, transacta actione, constituere uidetur, & de hac intellexit, cum dixit, nihil aliud esse peccatum, quam priuationem rectitudinis, quam homo habere debebat, ideoque ait in eo primo capite citato, hominem semper habere debere iustitiam, id quod nequit intelligi nisi de iustitia per modum habitus: nam si de actuali loqueretur, satis esset, si homo nihil contrarium faceret, & cessaret a malo nisi præceptum affirmatiuũ occurreret. Et in fine capitis ait, dæmonem ideo non habere iustitiam, quia illam, quam recepit, abiecit, hominem uero, eam non habere, quia in primo parente illam amisit. Clarius in 4. cap. de conceptu virginali, & peccato originali, ubi probat iniustitiam nõ esse actionem, quia actio transit, & iniustitia manet: & quamuis ibi loquatur de operatione membrorum exteriorum, idem de actione interna uoluntatis colligitur, quia ea transacta, manet iniustitia: hoc eodem sensu loquitur c. 5. & sequentibus, nullus autem ex Scholasticis malitiã, quam uocant actualem, quæ peccatum constituit, essentialiter, in priuatione illa rectitudinis per modum habitus, quæ manet, hactenus posuit.

Resp. ad alios etiam Patres. 57 Præterea hoc eodem modo dicere possemus, alios Patres non locutos de priuationem rectitudinis actualis, sed rectitudinis per modum habitus, quæ licet non sit essentia, & ratio formalis peccati actualis, consequi tur tamen illam necessario: nam plerique dixerunt peccatum esse recessum, seu defectionem a Deo, vel a summo bono, seu auersionem a Deo, ut Basilius, August. & Nicetas, & Fulgentius, quibus accedit Athanasius, cum asserit esse auersionem rerum meliorum, nam per res meliores. Trinitatem intelligit, recessus autem a Deo, & a iustitia, quæ per modum habitus nos a Deo coniungit, idem sunt. Quare, cum nullus Patrum dicat peccatum esse priuationem rectitudinis actualis debitæ, sed priuationem boni, aut iustitiæ, aut rectitudinis, possumus eos ita interpretari, vt peccatum per hanc priuationem definiant, non quia sit ipsa essentia, & ratio formalis peccati, sed quia est necessario peccato coniũcta, & Christianis maxime nota. Hanc uero interpretationem colligo etiam ex Niceta in orationem 40 Nazianzeni, quæ est in sanctum baptisma in illa verba, *At mundum ulla, &c.* prope finem orationis: ibi enim, postquam dixit malum esse boni priuationem intelligens plane peccatum, explicans deinde, quid sit illud bonum, cuius priuatio malum est, inquit, [Verum quemadmodum Deus corpus quidem creauit, non autẽ morbum, sic etiam animam creauit, non autem peccatum, verum anima ab eo, quod secundũ naturam erat, transuersa acta, vitio infecta est. Quod autem erat illud bonum, quo primum erat ornata? nimirum quod a Deo indiuulse affixa erat, nexuq; caritatis ei cõiuncta, a qua postea excidit variis, & multiplicib. morbis labefacta est. (Et paucis interpositis,) Ergo, vt iam a nobis dictũ est, malum non uiua, & animata essentia est, verum affectio animæ uirtuti contraria, quæ propter recessum, ac prolapsionem a bono socordibus, & turpibus homi- 58 nibus innascitur:] fatetur ergo ex vna parte peccatum esse affectionem animæ uirtuti contrariam, quod nos defendimus: deinde bonum, in cuius priuatione dixit malum consistere, esse coniunctionem cum Deo. *Naziãn.*

Specialiter responde- tur ad duo testimonia Dionys. Solum inuenio in Dionysio 4. illo de diuinis nominibus duo testimonia, quæ in priuatione rectitudinis, quam uocant actualem, malum animarum nostrarum, & dæmonum constituere uidetur, de animab. post medium capitis sic ait, [Si quod deprauentur, maliq; fiant animi, malos eos esse dicimus, quo deprauantur, nisi bonarum affectionum, actionumq; priuatione,] & infra non longe a fine capitis, postqnam de malo dæmonis, quod in priuatione posuit, locutus est, subiũgit hæc verba. [Atq; ut summatim malum, quemadmodum sæpe diximus, infirmitas, imbecillitasq;, ac priuatio est, aut scientię, quæ latere non potest, aut fidei, aut appetitus, aut actionis boni.] Verum si recte verba Dionysij etiã secundum hanc translationem Perionij inspiciantur, nunquam dixit, malum esse priuationem rectitudinis debitæ actu, sed priuationem affectionum, & actionũ bonarum, vel actionis boni, vel scientiæ, &c. hæc autẽ priuatio ab Scholasticis non diceretur peccatum commissionis, sed omissionis, hæc enim est priuatio actionis debitæ. Cæterum, si iuxta textum Græcum verba Dionysij expendãtur, minus habent difficultatis; priora namq; sic habent, τῶν ἀγαθῶν ἕξεων καὶ ἐνεργειῶν, 59 hoc est, bonarum habitudinum, & constitutionum, siue uirtutum priuatio, ἕξις namq; constitutionem corporis, aut animi significat, & ita antiqua translatio pro *affectionum*, quod habet Perionius, vertit *habituum*, ἐνέργεια vero non solum operationem, seu actionem, sed uirtutem, & uim operandi significat; deinde in posteriori loco non dicit Diony. *Appetitus, aut actionis boni*, sed græce ἢ τῆς φύσεως, ἢ τῆς ἐνεργείας, hoc est, vel naturæ, vel efficacitatis priuatio utrobique autem per ἐνέργειαν intelligit vim operandi. Cum enim peccatũ ex sententia omnium Patrum, quos retulimus, sit priuatio coniunctionis cum Deo, & auersio ab ipso, est etiam bonæ constitutionis animæ, & efficacitatis ipsius priuatio:

priuatio: a Deo namque qui est summum bonorum nostrum, est omnis bona constitutio animæ, & virtutis, seu efficacitas recte operandi. Nam, vt dixi, Sancti Patres ex eo, quod a peccato nunquam separatur, & magis Christianis notum est, peccati definitionem tradiderunt: cum tamen ex sententia Scholasticorum omnium in hac priuatione non consistat, cumq; hæc priuatio sit macula animæ, quæ veram habet rationem peccati transacta operatione, vt disputatione 139. dicemus, ideo Patres naturam peccati, quod diu permanet in anima, per illam priuationem explicarunt, vt plane Anselmus notauit. Hoc eodem sensu Augustinus accipiens peccatum pro auersione animæ a Deo dixit libro 12. de ciuitate capite 7. nemo quærat causam efficientem malæ voluntatis, non enim est efficientis, sed deficiens, nec illa effectio, sed defectio. Vel certe eo loco alludit ad id, quod dixerat 6. capite in fine, nempe, voluntatem non esse causam peccati, inquantum natura est, sed inquantum ex nihilo est,
60 ex quo principio 1. parte disputatione 231. collegimus nullam posse creaturam a Deo produci impeccabilem.

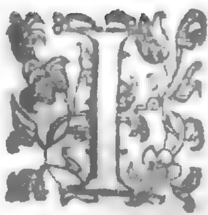
Cur peccatum nihil dicatur.

Neque quicquam obstat, quod Patres dixerunt, nihil aliud præter hanc priuationem esse peccatum, aut enim solum loquuntur de illa macula, quæ permanet, cum qua nihil reale coniunctum est, vel solum substantiam actionis realem a definitione, & essentia peccati excludere voluerunt, nam de contrarietatis illius relatione nullam mentionem fecerunt, neque ita subtiliter de natura peccati, sicut Scholastici, disputarunt, suo namq; instituto necessarium non erat. Demum Augustinus tractatu illo 1. in Ioannem dixit peccatum nihil esse, non quia putaret sola negatione, aut priuatione constitui, qui sæpius dixerat esse actum, & motum animæ contra legem sed, vt ipse ait, quia homines nihili fiunt, hoc est, nullius momenti esse existimantur propter peccatum. Hinc etiam dixit Paulus loco ab Augustino allegato, idolum nihil esse in mundo, hoc est, nullius numinis, & deitatis, cum tamen idolum reuera aliquid sit, nec sit pura priuatio.

Respondetur rationibus eiusdem sententię.

CAPVT XII.

Satis fit argumento primo quartæ sententiæ.



IAM vero rationibus allatis pro eadem sententia respondere difficile non est, prima ratio erat, Vel actus habet totum, quod habere debet, vel aliquo caret, si habet totum, eo ipso bonus est, si caret aliquo, eo solum malus est, ergo malitia in sola priuatione posita est.
61 Resp. primum aliquando actum esse malũ, nõ quia caret aliquo sibi debito, sed quia omnino rõni cõtrarius est, vt in odio Dei, & alijs huiusmodi peccatis commissionis constat: tunc ergo ratio mali conuenit actui, non quia caret aliquo, sed quia habet id, quod debebat non habere, ex quo prouenit relatio illa oppositionis cum natura rationali. Deinde respondeo, etiam si actus efficiatur malus, quia caret debita circunstantia, non tamen ideo dici malum, quia caret bonitate, nam circunstantia non dicitur bonitas actus, sed aliquid pertinens ad bonitatem, vt superius dicebamus, tunc ergo actus fit malus, quia libere factus cum defectu illius circunstantiæ ex se contrarius est naturæ rationali, vt supra expositum est, & hoc etiam accidit in peccatis commissionis, quæ ex defectu circunstantiæ debitæ contra præceptum negatiuum committi solent.

Soluitur secunda ratio.

Secunda ratio erat, omne, quod est absolute bonum in se, nõ potest esse alicui malum, nisi ei aliquid addatur, actus autem voluntatis secundum se est absolute bonus secundum id, quod intrinsece habet, ergo vt sit voluntati malus, debet ei aliquid addi. Respondeo, si hæc ratio alicuius momenti est, probare contra Caietanum actum secundum entitatem physicam non esse peccatum, id quod libenter fatemur, at non probare aduentu priuationis effici malum, sed aliquo alio præter substantiam actus, siue illud sit priuatio, siue quidquam aliud: dicimus igitur fieri malum aduentu libertatis eo ipso, quod talis naturæ actus ille in se est, vt libere factus ex se, vel saltem posita lege superioris pugnet cum natura rationali, idem omnino probat, & nihil aliud tertia ratio, quam habes in tertio capite in fine.

Verumenim vero sunt, res aliæ difficultates contra nostram sententiam. Prima est, quia ex ea sequeretur, 62
Deum esse causam peccati, nam omnis positiui Deus est causa, hanc tamen obiectionem solum habere vim contra Caietani sententiam, plane ostendemus d. 129. c. 7. Secunda est, quia si malitia, vel genus moris in relatione consisteret, sequeretur hoc genus non esse liberum, relatio enim posito fundamento non libere; sed necessario consurgit si ergo esse moris in relatione esset, liberum non esset. Hoc argumento vtuntur, qui dicunt priuationem esse malitiam moralem, aut illam ad malitiam pertinere, in ipsos tamen etiam retorqueri potest: quia priuatio posito fundamento necessario etiam oritur, eadem ergo ratio contra ipsos pugnat. Respondeo tamen, relationem illam liberam esse, & totum genus moris, quia totum illud nascitur ex fundamento libero, scilicet ex actu cum omnibus circunstantijs, inter quas vna est libertas, vt explicatum iam est.

Prima difficultas infra soluenda.

Secunda difficultas.

Solutio.

Tertia difficultas

Tertia difficultas est, quia Aristoteles in prędicamentis capite de qualitate dicit iniustitiæ opponi iustitiæ contrarie, quamuis nomine negatiuo significetur, & capite de oppositis idem docet, nos vero cum dicamus bonum, & malum consistere in relatione oppositionis, aut inconuenientiæ, bonum vero in relatione conuenientiæ, asserere debemus relatiue, non contrarie opponi. Respondeo, si quid valet testimonium Aristotelis in hac re magis pugnare contra tertiam sententiam, quæ docet bonum, & malum, iustum, & iniustum opponi priuatiue, quia malum in priuatione consistit, quare Doctores illius sententiæ debent etiam Aristotelem interpretari S. Thom. 1. p. quæstione 48. articulo 63
1. ad primum, vt defendat rationem mali vniuersim in priuatione consistere, respondet illud tantum dixisse Aristotelem ex sententia Pythagoricorum, eo namque libro, & in tota Logica exempla frequenter affert ex sententiis aliorum. Respondet deinde idem Sanctus Doctor ex eodem Aristoteles 4. Metaph textu 4. & 10. Metaph. textu 16. contrarietatem esse habitum, & priuationem, & hanc includi in omnibus contrarie oppositis, quia alterum contrarium est imperfectum comparatione alterius, & hac ratione docet bonum, & malum dici genera non simpliciter, sed contrariorum. Verum, cum Aristotele capite illo de oppositis dicat bonum, & malum non opponi priuatiue, sed contrarie, hæc solutio iuxta mentem ipsius vera esse non potest. Ego vero existimo primum Arist. c. de qualitate loquutum non de actibus iustitiæ, & iniustitiæ, sed de habitibus. & de his dixisse opponi contrarie, quia non loquebatur de ipsa bonitate, aut malitia ipsorum habituum, quæ consistit in relatione illa, aut conuenientiæ, aut dissonantiæ cum natura rationali, sed de qualitatibus ipsis. Deinde dico malum, & bonum in moralibus actibus non opponi relatiue proprie, nam relatiue opposita dicuntur extrema eiusdem relationis, vt Pater, & Filius, sed opponi sicut æquale, & inæquale, quæ licet sint relationes non sunt relatiue opposita, quin potius magis assimilantur contrarijs, quare Aristoteles potius nostræ sententiæ, quam aliorum fauere videtur.

Solutio.

Quid

Quid in hac resenserit Sanctus Thomas.

CAPVT III.

64 *Ratio dubitandi ex una parte.* SENTENTIAM Sancti Thomæ in hac re non satis esse manifestam ex diuersis locis illius colligitur. Primum quidem 1. parte quæstione 48. art. 1. docet malum in vniuersum in priuatione positum esse, at in solutione secundi affirmat malum in moralibus esse differentiã actus moralis, non qua ratione est priuatio debiti finis, sed quatenus est entitas quædam, & positiuum, cui priuatio coniungitur: idem docuit 3. contra gentes capite 9. Præterea in hac prima secundæ quest. 18. art. 5. ad secundum, & quæst. 72. articulo 1. affirmat species peccatorum non ex priuatione, sed ex ordine ad obiecta desumi, eo quod priuatio per accidens se habeat cum peccato, obiecta uero per se, cum igitur supra quæstione 19. artic. 1. dixit malum, & bonum esse per se differentias actus in ratione actus intelligi debet nõ de malo, quod in priuatione consistit, quia priuatio non potest essentialiter, & per se in actu aliquid constituere, sed de malo positiuo, quare ex hac parte, aut nostræ, aut Caietani sententiæ fauet.

Nõ dubitãdi ex alia. Oppositum uero in hoc art. & 3. contra gentes tradere videtur, cum asserit formalem rationem peccati, quæ sane est malitia moralis, in priuatione consistere, actum uero esse veluti subiectum, & materiale illius: quare ex eius sententia uidetur esse peccatum aggregatum quoddam ex positiuo actionis, & priuatione constitutum: quam sententiam defendunt Ferrar. Bonau. in secundum distinct. 41 artic. 3. quæstione 1. Ricardus articulo 4. quæstione 1. eamque supra impugnauimus, ex quibus sententia S. Tho. mihi satis ambigua est, de qua in inter alios eius discipulos non satis constat.

Ferrar. Bonau. Ricar.

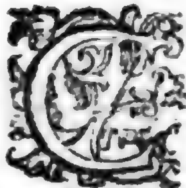
An peccatum eo, quod peccatum est, sit offensa Dei, & auersio ab eo.

DISPVT. XCVI.

Opinio Caietani. cap. 1.
Probabilior sententia. cap. 2.
Diluuntur argumenta initio proposita. cap. 3.

Opinio Caietani.

CAPVT I.



1 *Caiet. 1. arg. pro parte negatiua.* Controuersiam hanc proposuit Caietanus in commentario circa solutionem quinti, & ante quam suam proferret sententiam, duo argumenta pro parte negatiua proposuit, vnum est, Nostra ratio est ens quoddam participatum, Deus autem ens infinitum nullam sui causam habens, sed nulla priuatio entis creati potest esse priuatio entis infiniti: ergo priuatio rectę rationis, vel rectitudinis secundum rationem, in qua consistit ratio peccati, non est priuatio ipsius Dei; peccatum ergo eo, quo peccatum est, non est offensa Dei, & auersio ab eo. Quod si aliquis respondeat, rationem creatam esse quid participatum ab ęterna Dei ratione, & ideo, quicquid est contra rationem creatam hoc ipso esse contra increatam, obijcit Caietanus hoc modo, Etiam cognitio sensus est participatio quædam æternæ cognitionis Dei, & tamẽ non omne, quod est contra cognitionem sensus, est etiam contra æternam Dei rationem. Alterum argumentum est, Si peccatum eo esset offensa Dei, quo est peccatum, quemadmodum ratione naturali cognitum fuit peccatum a Philosophis, cognita etiam fuisset ratio offensę Dei, quod tamen est falsum. Asserit postremo aliam rationem pro parte affirmante, qua reddat dubitationem ancipitem, & est huiusmodi. Odium Dei, & blasphemia in ipsum sunt peccata, & seclusa omnino notitia supernaturali, sola naturali lege cognoscuntur esse offensa Dei, ergo aliquod saltem peccatum hoc ipso, quod peccatum est, offensa etiam Dei est. *2. arg.* *Tertium.*

Vt autem Caietanus explanet difficultatem propositam, asserit primum, has duas rationes in peccato esse distinctas, nempe rationem peccati, quam vocat conuersionem, & rationem offensæ, quam vocat auersionem, inter se tamen ita ordinatas, vt ratio peccati sub ratione offensæ, vt inferior continuatur, non quidem prædicatione, sicut [illegible] supplicabitur, se [illegible] quasi fundamentum. Notat [illegible] bifariam esse finem creaturæ rationalis, tum ut [illegible] ctum beatitudinis naturalis, tum etiam supernaturalis, quarum posterior ratio supponit priorẽ, ideoque recte sequitur, auertit a fine naturali, ergo auertit a supernaturali, quamuis non inferatur [illegible] ad finem naturalem, ergo ad supernaturalem: cum igitur inter Deum finem virtutis moralis, & Deum finem supernaturalem sit necessaria connexio vt inter finem, & medium necessarium, fit, vt peccatum necessario [illegible] tat a fine supernaturali, & sit contra ipsum [illegible] a naturali, & contra naturalem est quem supernaturalis supponit, & sine quo esse non potest. Probat vero hac ratione, Ille, qui peccat, constituit sibi vltimum finem in creatura, quam diligit, nullus autem potest habere duos vltimos fines, ergo relinquit Deum, quem habebat vt finem, seclusa quacunque reuelatione: auertit igitur vt minimum a Deo fine naturali, & consequenter a supernaturali, qui fine naturali consistere nequit: quare eo ipso, quod peccatum est contra rationem, est etiam offensa, & auersio a Deo. *1. assertio Caiet.* *Ratio.* 3

Deinde asserit Caiet. supposita fide, & gratia Dei peccatum non tantum esse contra rectitudinem rationis naturalis, sed etiam directe contra rationem supernaturalem, siquidem opponitur, & priuat infusa caritate, quæ nos Deo vt fini supernaturali coniungit; est ergo contra rationem supernaturalem directe, & non tantum consequenter, sicut asserit in pura natura; concludit igitur, peccatum nunc supposita gratia, & notitia fidei vtroque modo nos Deo directe priuare, & tanquam fine naturali, & tanquam supernaturali, cum tamen in pura natura directe solum a naturali auerteret, consequenter vero a supernaturali. *2. assertio eiusdem.*

Verior sententia.

CAPVT II.

EGO vero existimo, hanc Doctrina Caietani nõ satis explicari difficultatem propositam, ideo pro illius explicatione duo notanda sunt. Vnum est, eandem priuationem posse ad duo diuersa referri, ad vnum tanquam ad formam, seu habitum oppositum, quo proxime priuat, ad alterum vero tanquam ad obiectum, uel finem, quo etiam remote priuare dicitur, cæcitas enim est priuatio visus, & coloris, visus quidem vt formæ contrariæ, qua proxime dicitur priuare, coloris autem, tanquam obiecti illius formæ, scilicet visus, quo *Prius notandum.*

quo remote priuat: ad hæc autem duo eadem priuatio necessario quandoque refertur ordinate, quia est priuatio vnius, ratione alterius. Alterum notandum est, priuationem coniunctam peccato mortali, triplicem, vt plurimum, esse posse secundum varias sententias, nec in vlla opinione plures reperiri. Prima est priuatio rectitudinis debitæ in actu, sicut ponit quarta sententia relata disputatione præcedente, quam tamē ego non admitterem. Secunda est priuatio alicuius perfectionis naturalis nobis innatæ, vt putauit Gregorius in secundum distinctione 34. quæstione prima articulo primo, ad textum, quam ego etiam inficior, quia vt ostendemus disputatione 137. bonum naturæ intrinsece non tollitur, nec minuitur per peccatum, quamuis priuet peccatum habitibus adquisitis virtutum paulatim, quæ sunt perfectiones quædam naturæ nostræ. Tertia denique priuatio est caritatis, & gratię, qua Deo coniungebamur, cuius tantum mentionem fecerunt Patres allegati disputatione superiori, vt capite vndecimo explicaui: hæc autem priuatio ad duo refertur, ad ipsam caritatem vt formam, sicut cæcitas ad visum, & ad Deum vt finem, cui nos coniungit, sicut cæcitas ad colorem.

Vlterius notandum.

Vera sententia dicit peccatum mortale priuare nos coniunctione cum Deo.

His positis, ad difficultatem propositam respondeo peccatum mortale, quatenus mortale est, nulla etiam supposita in nobis notitia fidei, vel caritate coniungente nos Deo, non solum priuare nos rectitudine virtutis actualis, si talis priuatio peccato semper coniuncta est, vt nonnulli opinantur, nec tantum priuare nos rectitudine habituum virtutis, nec tantum extrinsece minuere inclinationem innatam ad bonum, sed etiam priuare nos caritate, & coniunctione cum Deo, & ita separare nos a Deo fine etiam supernaturali, cui caritas nos coniungit, quare peccato mortali semper est coniuncta voluntatis, & animæ nostræ auersio a Deo. Qua ratione intelligendum est id, quod docet Sanctus Thomas prima parte quæst. 48. ar. 16. nempe, peccatum contrarium esse bono increato; dicitur autem Deo priuare tanquam fine supernaturali, & caritate similiter, quia licet homo creatus esset in pura natura sine illo dono gratiæ suæ, hoc ipso quod peccaret mortaliter, contraheret priuationem caritatis, & Dei finis supernaturalis, nam peccatum mortale, etiamsi solum sit cōtra legem naturalem, nulla alia ratione deleri potest, quam per gratiam, & caritatem Dei, ex illo igitur momento, quo quis peccat mortaliter, debitum incurrit non habendi gratiam, & caritatem, qua Deo vt fini supernaturali coniungatur, & ideo dum manet in peccato, dicitur manere, auersus a Deo fine supernaturali, quare non est necesse duas illas auersiones cum Caietano comminisci, quarum vna sit fundamentum alterius, alteram a Deo fine naturali, qua peccatum priuat directe, alteram a fine supernaturali, quia hoc ipso, quod est peccatum mortale, alia via directe, aut indirecte deleri nequit, nisi coniunctione cum Deo fine supernaturali, vt latius disputatione 206. ostendemus.

Reiicitur sententia Caie.

Auersio a Deo fine supernaturali nō est de essentia peccati vt peccatum est.

Præterea, cum Deus non modo sit finis noster, verum etiam sit noster legislator, & peccatum omne sit contra legem Dei, erit etiam contra Deum legislatorem, & hac ratione dicetur auertere etiā a Deo aliquo modo. Porro cum de ratione peccati non sit priuatio caritatis, sed quid consequens naturam illius, fit vt auersio a Deo fine supernaturali non sit de essentia peccati, quatenus peccatum est: an vero sit de ratione illius quatenus mortale est, dicemus infra disputatione 242. Auersionem autem non esse de essentia peccati ex eo constat, quod peccatum, quatenus in genere moris peccatum est, cognitū fuit a philosophis penes oppositionem cum virtute, & cum natura rationali, at vero, quatenus auersio a Deo, cui caritate coniungimur, nullo modo philosophis innotuit, integra autem ratio culpæ, & peccati moralis in oppositione cum virtute, & natura rationali recte intelligitur. Verum cum omne peccatum sit contra legem aut positiuam Dei, vel principis, aut naturalem, quæ est ipsa natura hominis quatenus rationalis est hoc ipso peccatum est etiam cōtra Deum legislatorem, ab eo namque omnis lex, etiam naturalis vt ab actore deriuatur: hęc autem oppositio cum lege est ipsi peccato magis coniuncta: siquidem ex hoc quòd est contra legem est etiam contra naturam rationalem, & illi contrarium. Quare si ratio offensæ in auersione consistat, quæ est priuatio caritatis, erit consequens naturam peccati, & ei necessario cōiūcta: si vero in eo, vt sit contra Deum legislatorem, aut auctorem naturæ, magis coniuncta, & intrinseca erit ipsi peccato: videtur autem ratio offensæ Dei in eo præsertim consistere, vt quis contra legem, aut voluntatem Dei committat, non in eo, quod a Deo vt vltimo fine, cui per gratiam coniungendus erat, auertatur, vt disputatione 111. c. vltimo explicabitur.

6 Probatur.

Offensa Dei in quo pręcipue consistat.

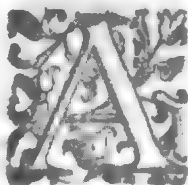
7 Notandū.

Notandum tamen est oppositionem peccati cum lege, vel esse essentiam, & rationem formalem illius, vel esse circunstantiam necessariam. Primum in his, quæ sunt peccata, quia prohibita, esse contra legem, non est ratio formalis peccati, hæc enim est malitia, malum autem consistit in relatione inconuenientiæ cum natura rationali, non in oppositione cum lege, sed ex eo quòd opus aliquod opponitur legi, nascitur, vt sit inconueniens naturæ rationali: quare non est eo malum, quo est contrarium legi, licet ex eo habeat esse malum, quod est contrarium legi: malū enim morale, quod in relatione inconuenientiæ positum est, non dicitur inconueniens legi, aut legislatori, sed homini, ratio ergo formalis illius non est oppositio cum lege, sed inconuenientia cum natura rationali, quę nascitur ex oppositione cum lege. In his vero, quę sunt iure naturali prohibita, cum lex, & regula naturalis sit ipsa natura, idem est formaliter esse contrarium legi, & inconueniens naturę, & tunc ratio offensæ respectu Dei legislatoris magis intrinseca erit peccato, vt peccatum est, quia in his ratio offensæ nascitur ex ipsa malitia, quæ est inconuenientia cum natura, in alijs vero potius ex ratione offensę, & transgressione præcepti nascitur ratio malitiæ.

Diluuntur argumenta initio proposita.

CAPVT III.

Satisfit primo argumento.



Rgumenta vero, quę pro vtraque parte difficultatis proposit ę allata sunt, ex prędicta doctrina facile diluuntur. Ad primum respondeo, priuationem formæ creatę, qualis est caritas, posse esse priuationem Dei non tanquam formę, forma enim creata, & increata genere distant, sed tanquam fine; sicut enim caritas, cum sit quid creatum coniungit nos Deo, vt fini, & amico, sic priuatio caritatis nos eo priuat; eodem modo cum peccatum opponatur legi, & omnis lex sit a Deo, omne peccatum opponitur Deo vt legislatori, hoc est, omne peccatum dicitur esse contra Dei voluntatem. Contra vero licet aliqua opponantur sensui, & sensus a Deo etiam deriuetur, non dicuntur opponi Deo, quia Deus non comparatur cum sensu sicut legislator quemadmodum comparatur cum ratione nostra, & quacunque lege, contra quā est peccatum. 8

Diluitur secundum argumentum.

Ad secundum respondeo, si offensa accipiatur pro auersione a Deo fine supernaturali, quem caritate consequimur, non esse de essentia peccati, & ideo non mirum si philosophis talis ratio offensę ignota fuerit, etiamsi cognita fuerit ratio peccati. Si vero ratio offensæ sit oppositio cum Deo vt legislatore, & cum eius voluntate, hæc non minus nota esse potuit Philosophis, quam ratio peccati, quatenus peccatum est violatio pręcepti contraria naturę rationali.

Ad

Diluitur tertium argumentum Ad tertium, quod pro alia parte adductum fuit, dico, rationem offensæ communis, quæ comitatur omne peccatum, non posse cognosci nisi cognita coniunctione cum Deo per caritatem. Ratio autem offensæ communis, quæ est oppositio peccati cum legislatore recte potest naturali ratione cognosci, vt dictum est. Eodem modo ratio offensæ peculiaris, quæ in eo posita est, vt aliquis directe contra Deum feratur, vel odio, vel blasphema, cognosci potuit; hæc enim nō tantum dicitur offensa Dei, quia priuat caritate, nec quia sit contra voluntatem eius, sed quia ei quoddam iniuriæ genus irrogare videtur, sicut vnus homo alteri, ipsum maledictis prosequitur, vel odit; non quia reuera damnum Deo inferat, sed quia peculiari ratione ei aduersatur. Ceterum circa peccatum odij Deo notandum est, in eo non reperiri conuersionem, & auersionem, sicut Augustinus 2. de libero arbitrio capite 19. in omnibus peccatis assignare contendit, vbi conuersionem ad bonum commutabile docet esse amorem alicuius creaturæ, auersionem vero a bono incommutabili esse auersionem ab ipso Deo, non per odium illius expressum, sed consequenter, in odio autem Dei est expressa auersio a Deo & nulla videtur conuersio ad bonum commutabile, in ipso inquam actu peccati, quamuis odium Dei nascatur ex nimio amore proprio, qui dici potest conuersio. *August.*

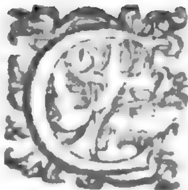
An omne peccatum, eo sit peccatum, quo est contra legem.

DISPVT. XCVII.

Quid sentiat Gregorius.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis*



CVM peccatum communiter diffiniatur *Dictum, factum & concupitum contra legem*, vt videamus, quo modo peccatum oppositionem habeat cū lege, examinare etiam oportet, an omne peccatum eo sit peccatum, quia prohibitum sit: in qua controuersia varie Scholastici loquuntur, ideoque singulorum sententiæ distincte referendæ sunt. Prima sit Gregorij in secundum distinctione 34. quæstione prima art. 2. corollario 2. & Cordubæ libro tertio quæstion. 10. ad secundum argumentum, quam Almainus tractatu tertio moralium capite 16. probabiliorem existimat; qui asserunt, prohibitionem capi dupliciter, vno modo communiter, quæ tam exprimitur verbo imperandi, quam verbo indicandi: altero modo presse, & proprie, quæ tantum explicatur verbo imperandi: indicantem prohibitionem dicunt esse illam, quæ tantum enuntiat id, quod non licet facere, qualis videtur illa ad Romanorum 5. *Qui talia agunt, digni sunt morte, &c.* de hac videtur locutus Hugo de Sancto Victore primo libro de Sacramentis parte sexta capite 7. cum ait, *In præcepto naturæ tria sunt præceptio, & prohibitio, & concessio, præceptum autem naturæ nos nihil aliud intelligimus, quam ipsam discretionem naturalem, quæ intrinsecus inspirata est, vt per eam homo erudiretur de ijs, quæ sibi vel appetenda, vel fugienda fuerant.* Prohibitionem vero imperantem, inquit Greg. esse insinuationem, seu vt vulgo dicitur, intimationem voluntatis superioris factam inferiori. *Prima sententia. Greg. Corduba. Almainus Rom. 5. Hugo Vict.*

Quibus iactis fundamentis, docet, multa quidem ex se esse peccata absque omni prohibitione imperante, necessariam tamen esse prohibitionem saltem indicantem, vt aliquid sit peccatum. Ex eius igitur sententia ideo aliquid est peccatum, quia vt minimum prohibitum est prohibitione indicante, sicque difinitionem peccati vniuersim putat intelligendam: quinimo multa testimonia Patrum interpretanda, qui docere videntur, eo aliquid esse peccatum, quia prohibitum est.

Hæc tamen sententia mihi non probatur primum quidem, quod distinctio illa prohibitionis sit, nam si solum iudicium indicans diceretur prohibitio, quicunque etiam inferior hoc ipso, quod iudicaret aliquid non esse licitum, prohibere sibi, aut alijs illud diceretur, hoc autem falsum est; longe enim distant cognoscere aliquid prohibitum, aut malum esse, & illud prohibere: & quamuis conscientia sit proxima regula nostrarum actionum proponens nobis, quæ licita sunt, & prohibita, & principis prohibitio hac regula proxima indigeat, vt illam transgredi dicamus, ob id tamen conscientiæ nostræ iudicium non dicitur prohibitio sed prohibitionis propositio. *Non placet hæc sententia.* 2

Deinde, licet vera esset prædicta Greg. distinctio, ne de voce solum cum eo contendamus, necessario dicendum esset, aliqua peccata ex se esse mala ante omnem prohibitionem, non solum imperantem, sed etiam indicantem, non solum creatam, sed etiam diuinam. Nam quemadmodum res non sunt ex eo possibiles, & talis naturæ, quia a Deo cognoscantur, imò vero scientia Dei omnium prima, quæ dicitur scientia simplicis intelligentiæ rerum possibilium, ipsas res iam supponit possibiles, tantum abest, vt eas faciat possibiles esse, vt 1. parte disputatio. 104. cap. 3. contra Scotum monstraui; eadem ratione neque peccatum ideo erit peccatum, etiam sub esse possibili, quia cognoscatur a Deo esse peccatum, quin potius ideo a Deo cognoscitur fore peccatum si fieret, aut esse peccatum possibile, quia ex se, vel aliunde peccatum est: cumque nulla prohibitio indicans possit esse prior ipsa scientia, & cognitione Dei, fit necessario, vt nullum peccatum eo sit peccatum, quia prohibitione etiam indicante prohibitum sit. Porro non omne peccatum esse malum, quia sit contra prohibitionem imperantem (id quod fatetur libenter Gregorius) infra probabitur.

Ceterum hanc sententiam recentiores nonnulli hac ratione defendere conantur, Vt omne peccatum ideo sit peccatnm, quia est contra iudicium rationis diuinæ, quæ est prima omnium regula, & mensura, & quia est contra iudicium rectæ rationis nostræ, quæ est conditio requisita, vt actus aliquis sit moralis, & liber, atque adeo vt imputetur malitia illius. Ego tamen fateor conditionem requisitam esse iudicium rationis nostræ, ita vt eo ablato tollatur malitia, & posito ponatur; tamen formalem rationem peccati non esse in eo, vt actus sit contra iudicium rationis, sed in eo, vt sit inconueniens naturæ rationali rem iudicatam a se sibi non conuenientem persequi, & cōplecti (dedecet enim naturam hominis, ut rationalis est contra iudicium rationis suæ operari) & ita quoties peccatum fit ex conscientia erronea, ideo esse peccatum, quia vt tale iudicatur. Verum cum ratio recta non decipitur, sed vere iudicat aliquid esse malum quòd reuera malum est, tunc malum, non est malum, quia iudicatur esse malum, sed potius ideo iudicatur esse malum, quia reuera ex se disconueniens est naturę rationali: imò quando erronea conscientia iudicat aliquid esse malum, non ideo iudicat malum, quia sibi videatur, sed quia aut ex se aut ex lege sibi malum sit. Quare non *3 Quomodo defendant hanc sententiam recentiores. Reijcitur talis defensio.*

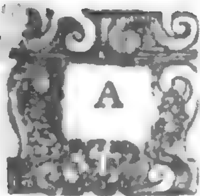
omne

omne peccatum ideo debet censeri peccatum, quia ratione nostra tale iudicatur, sed neque quia diuina ratio ita dictat: nam quamuis ratio diuina sit mensura omnis recti, non tamen est prima radix, & causa prohibitionis, ex qua malitia oriatur, quia si concesso impossibili intelligeremus Deum non ita iudicare, & maneret in nobis vsum rationis, maneret etiam peccatum, tum etiam quia vt dicebamus, non semper ex eo peccatum est, quia intelligitur a Deo vt tale, sed potius contra.

Secunda sententia.

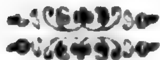
CAPVT II.

4 *2. sentent.*



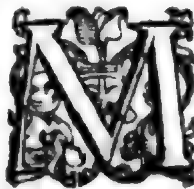
LII vero, omissa prædicta distinctione prohibitionis; affirmant omne peccatum, si referatur ad legem æternam Dei, vel iudicium rationis, ideo esse malum, quia prohibitum: si vero ad legem humanam, non omne ideo esse malum, quia prohibitum est, sententia est Bonauenturæ in secundum distinctione 35. in 4. dubio circa textum Magistri, Gersonis tertia parte, tractatu de vita spirituali lectione prima corollario 10. quod habetur Alphabeto 61. litera E. Ocami in secundum quæstione 19 ad tertium, & quartum dubium, Andreæ de Castro nouo, in fine primi sententiarum, quem refert Corduba, eamque probabilem putat Almain. tractatu tertio moralium c. 15. quamuis primam probabiliorem, vt dixi, arbitretur. Cum ijs facere videtur Sanctus Thomas in hoc articulo 6. ad quartum, & infra quæstione 100. articulo octauo ad secundum, vbi docet, ideo Deum in præceptis naturalibus dispensare non posse, quia fidelis est, & seipsum negare non potest, neque id, quod semel lege sua prohibuit permittere, vt sine peccato fiat. Hæc opinio probatur primum, quia peccatum eo videtur esse peccatum, quod est contra legem Dei, vt definitur ab Augustino libro 22. contra Faustum capite 27. *Dictum factum, vel concupitum contra legem Dei.* Quare idem Augustinus secundo de libro de peccatorum meritis, & remissione c. 16. in principio ait, *Neque peccatum erit, siquid erit, si non diuinitus iubeatur, vt non sit:* quod si peccatum non esset ex eo peccatum, quod prohibitum lege diuina esset, non recte sequeretur, non fore peccatum, si prohibitio non esset. Adde Ambrosium libro de paradiso capite octauo, vbi inquit, *Quid aliud est peccatum, nisi legis diuinæ præuaricatio?* Præterea Paulus ad Romanos quarto, de lege sic scribit. *Per legem enim cognitio peccati, & peccatum non cognoscebam, nisi lex diceret*, & infra. *Lex enim iram operatur, vbi enim non est lex, nec præuaricatio:* & ad Romanos quinto, *vsque ad legem enim peccatum erat in mundo, sed non imputabatur, cum lex non esset.* Cum igitur Paulus affirmet ablata lege peccatum tolli, & posita lege vires resumere; fit, vt sine lege peccatum esse nequeat; ac proinde omne peccatum eo sit peccatum, quia lege, & prohibitione imperante vetitum sit.

Bonau. *Gerson.* *Ocam.* *Almain.* *S. Thom.* *Probatur primo.* *Aug.* *Secundo.* 5 *Tertio.*



Vera sententia, non omne peccatum eo esse peccatum, quia prohibitum sit.

CAPVT III.



IHI semper placuit communis sententia, quæ docet non omne peccatum eo esse peccatum, quia lege, aliquave prohibitione imperante vetitum sit, sed quia suapte natura malum sit homini. Hanc sententiã sequuti sunt Scotus in tertium distinctione 37. quæstione prima §. *Præcipue*, & §. *Sed ista*, & §. *Ad quæstionem igitur*, Gabr. quæstione prima articulo secundo, conclusione tertia, & quarta, Ricardus articulo primo quæstione 5. Durandus in primum distinctione 47. quæstione 4. numero 16. Sotus libro 2. de iustitia quæstione tertia articulo 8. Victoria relectione de homicidio numero tertio, & sequentibus, & ita de adulterio docere videntur August. 1. libro de libero arbitrio capite 3. cum consentit Euodio asserenti non ideo adulterium esse malum, quia vetatur lege, sed contra ideo vetari, quia malum est, licet non satis ibi, neque deinceps explicet, vtrum de omni lege etiam diuina loquatur, an solum humana. Probatur autem prædicta sententia primum, quia in opinione nostra malitia moralis consistit in relatione illa oppositionis cum natura rationali, quædam autem ita ex se sunt mala, hoc est, ita inconuenientia naturæ rationali, sicut est calor aquæ, vt facta cum illis circumstantijs, natura sua id habeant non voluntate Dei prohibente, aut iudicio indicante; nam sicut ex se non ex voluntate, aut intellectu Dei, essentiæ rerum non implicant contradictionem, vt supra dicebamus, & una alteri contraria, & disconueniens est, ita etiam odium Dei, & periurium ex se non ex intellectu, aut voluntate Dei disconuenientia sunt homini: ergo non omnia ideo sunt peccata, quia prohibita, vt enim optime notauit Victoria relectione illa de homicidio numero quarto, Deus pro voluntatis arbitrio non potest naturas rerum uariare, ac proinde ex eius uoluntatis præcepto non pendet in ijs, quæ suapte natura mala, & contraria sunt, rem vnam alteri contrariam, seu disconuenientem esse, sed hoc ex se habent res, aut actu existentes, aut possibiles.

Vera sententia dicit omne peccatum non eo esse malum, quia vetitum lege, sed qa malum homini suapte natura. *Scotus.* *Gab.* *Ricar.* *Duran.* *Sotus.* *Victoria.* *Aug.* 6 *Victoria*

Deinde, si ex voluntate Dei prohibente omnia peccata mala essent, consequeretur, ea omnia voluntate etiam Dei potuisse non esse peccata, non dico, Deum potuisse voluntatem suam, quam semel ab æterno habuit, mutare, sed potuisse ab æterno ita statuere, vt quæ modo prohibita sunt, & mala, essent bona, si Deus ab æterno ea non vetuisset: hoc autem est absurdum, neque enim odium Dei, periurium, & aliqua huiusmodi fieri bona potuissent, vt manifestum est, ergo non omnia peccata mala sunt, quia prohibita, etiamsi ad æternam legem Dei respicias. 7

Auctores quidem huius sententiæ variant in assignandis his peccatis, quæ ante omnem prohibitionem mala sunt, de quo disputatione 179. nobis disserendum est: omnes tamen in opinione prædicta conueniunt affirmantes non omnia peccata ideo esse peccata, aut mala, quia prohibita. Quare recentiores nonnulli, qui hanc sententiam amplexi sunt, non recte respondent illi quæstioni, quæ solet proponi, an odium Dei esset peccatum, si a Deo prohibitum non esset, asserentes vtrumque sequi scilicet esse peccatum, & non esse peccatum: nam cum ipsi quoque affirment, non ideo esse malum, quia prohibitum: consequitur, ablata quacunque prohibitione etiam diuina semper esse malum.

Ex dictis ergo colligitur, multa, quę ex se mala sunt, non ideo esse peccata, quia iudicantur a Deo mala, ut contra Gregorium ostendi, neque quia voluntate ipsius prohibita sunt, vt proxime probatum est.

Altera recentiorum sententia. Verum recentiores alij vi argumenti oppressi dicunt omne peccatum, quod dicitur iure naturali esse peccatum, prius natura esse malum, quatenus contra naturam rationalem est, & hac ratione esse peccatum, sed non culpam: culpam autem esse ratione positiui præcepti Dei, vetantis tale opus, ita tamen, vt non possit non Deus vetare peccatum illud, vt sit culpa. Et ita putant se effugere incommodum, quod inferebamus, si odium Dei esset culpa, quia prohibitum, & vetitum: hoc autem probant ex illo ad Rom. 4. *Vbi non est lex, nec prævaricatio.*

8 *Impugnatur. Rom. 4. S. Thom.* Hæc tamen sententia facile impugnari potest. Nam, vt constat ex doctrina Sancti Thomę quæstione 21. articulo primo, & secundo, quam disputatione 77. explicauimus, malitia latius patet, quam peccatum, & peccatum, quam culpa: sed malitia in quouis actu facit peccatum: in actu autem libero facit culpam: ergo, si ante Dei prohibitionem supponamus malitiam in actu libero contra naturam rationalem, vt necessario fatendum est, debet etiam supponi hoc ipso culpa moralis. Tum etiam non satis intelligi potest, qua ratione Deus non possit non prohibere tale genus culpæ. Nam vel Deum prohibere tale genus culpæ, non est illud odisse, sed lege aliqua vetare, hæc autem lex, vt esset occasio culpæ, debebat hominibus, aut Angelis insinuari: quis autem neget potuisse Deum tale præceptum non insinuare creaturæ rationali, sed omnem creaturam rationalem relinquere cum solo rationis suæ iudicio: tunc autem nullo præcepto uetitum esset hoc genus culpæ? Porro nomine præcepti vetantis non posse intelligi odium, quo Deus tale genus culpæ prosequitur, probatur quia tale odium non est præceptum. Adde etiam, quod tale odium supponit malum in actione humana, ac proinde culpam, quam odio habet Deus: neque enim culpa ideo est culpa, quia Deus eam odio habeat: sed potius, quia est culpa, Deus eam odio prosequitur.

9 Quid autem velit Paulus ad Rom. 4. illis verbis *Vbi non est lex, nec prævaricatio*, [illegible] dicemus cap. sequente.

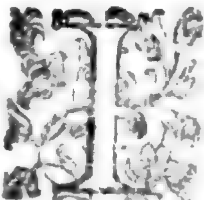
Benigna interpretatio S. Thom. Cæterum, vt benigne Sanctum Thomam interpretemur, qui in hoc articulo ad 4. uidetur sequutus secundam sententiam notandum est id, quod diximus 1. p. disp. illa 104. cap. 3. videlicet, rerum omnium creatarū naturas possibiles, hoc est, quæ in se non implicant contradictionem, non habere hoc ex iudicio, aut uoluntate Dei: nihilominus prius nostro modo intelligendi concipi Deum, vt primum ens in se non implicans contradictionem, quam intelligatur quęuis creatura non implicans contradictionem, vt sit: cumque, eo ipso, quod intelligitur homo hoc modo possibilis, & odium Dei, vel alia huiusmodi operatio, in ipso iam intelligatur disconueniens homini, vt homo est; dicendum est, primam radicem huiusmodi oppositionis, & inconuenientiæ in Deo fuisse. Ex eo namque quod Deus est, sequitur hominem non implicare contradictionem, & quædam ei conuenientia, alia disconuenientia esse. Hac ratione forsan referre potuit Sanctus Thomas, omnia peccata ad legem æternam, vt ea prohibita essent, non quidem prohibente, aut iudicante Deo, sed hoc ipso, quod Deus talis est; quem etiam hoc modo consideratum, radicem ipsius iuris naturalis possumus appellare: ius enim naturale proximum diximus supra disputatione 90. capite tertio esse ipsammet naturam rationalem, prout rationalis est, cui comparantur operationes humanæ tanquam regulę per relationem conuenientiæ, aut inconuenientiæ.

10 Cum uero dixit idem Sanctus Thomas infra quęstione 100. articulo octauo ad secundum, Deum non posse in lege naturali dispensare, quia seipsum negaret, non ideo dixit, quia iam semel prohibuit, & voluntatem suam reuocare non potest: sed quia, si in his rebus dispensaret, tolleret ordinem rectum iustitiæ, quæ naturam constituit, atque adeo seipsum, qui est ipsamet iustitia, videretur negare.

Præterea obseruandum est, etiamsi omnia peccata non ideo mala sint, quia prohibita, aut contra Dei voluntatem; omnia tamen reuera, & contra Dei voluntatem esse, & prohibita: aut enim sunt contra legem humanam, & hæc tum prohibita sunt, tum etiam contra voluntatem Dei, a quo omnis humana potestas leges ferendi deriuatur: aut sunt contra legem Dei positiuam, & hæc etiam sunt contra Dei voluntatem, & legem præcipientem: aut denique peccata sunt contra ius naturæ, & hæc etiam sunt cōtra legem Dei, qui totam legē naturæ Decalogo nobis expressit, & contra illius voluntatem, quia ei summe displicent huiusmodi peccata; quod si aliqua secundarie ex præceptis Decalogi deducuntur, illa erunt contra voluntatem Dei, quia ei etiam displicent, erunt etiam contra legem ipsius, ex qua saltem eorum prohibitio deducitur. *Obseruandum.*

Respondetur argumentis secundæ sententiæ.

CAPVT IV.



11 *Soluitur prima ratio secundæ sententiæ.* IAM vero duo argumenta secundę sententiæ capite secundo allata, quæ contra nostram sententiam aperte pugnant, dissoluenda sunt. Ad prius respondeo, non omnia peccata eo esse peccata, quod lege aliqua prohibita sint, nec id voluisse docere Augustinum duobus illis in locis. Nam lib. 22. contra Faustum solum docet peccatum esse contra legem Dei, quod qua ratione verum sit, etiam si non ex eo omne peccatum sit malum, quia prohibitum est, præcedente capite explicauimus.

Libro autem secundo de peccatorum meritis, & remissione, solum docet sub conditione, peccatum non fore, si aliquo modo non iuberetur, vt non esset: hoc autem verissimum est, quia licet non ideo semper sit peccatum, quia prohibitum est, omne tamen peccatum prohibitum est, & Deus, saltem in vniuersum, & in principijs communibus omnia prohibuit: quare si nunc aliquid sit, quod non sit prohibitum, non erit peccatum. Hac etiam ratione intelligendus est Ambrosius ibidem allegatus.

Diluitur secunda rō Paul. ad Rom. Ad posterius argumentum ex Paulo respondeo, Paulum tota Epistola ad Romanos contra Iudæos tantum contendere, non potuisse eos in lege scripta gloriari, quasi eis hoc sufficeret ad eam obseruandam: sed necessariam fuisse illis fidem interius adiuuantem ad legis obseruationem, & iustificationem: vt autem ostendat imbecillitatem legis sine spiritu fidei, seu gratiæ interius adiuuante, capite quarto inquit. *Per legem enim cognitio peccati:* hoc est lex solum, præstat notitiam peccati, vires autem ad vincendum peccatum non subministrat: ex quo infert legem sine spiritu gratiæ adiuuante potius esse offendiculum, & ex se iram operari: hoc est, potius nos efficere dignos pœna, & ira Dei, quam ad sui obseruationem, & iustificationem quidquam valere.

12 Cum vero ait, vbi non est lex, non esse præuaricationem, non significat omne peccatum, vt sit peccatum, necessario esse debere vetitum lege aliqua, & præcepto posito, sed hoc dixit, vt ostenderet imbecillitatem legis, quæ potius est offendiculo, si gratia Dei intus mouens non adsit, quam adiutorio.

Nam

Nam cum lex ex se non præstet vires, hoc tamen facit, vt quod antea non erat peccatum, posita lege, si fiat sit peccatum: si vero auferatur lex iam non fit peccatũ: quare non loquitur de omni materia, sed de ea solum, quæ mala est, quia vetita. Si autem velis ipsum loqui de omni genere operis, quod etiam iure naturali, & suapte natura malum est, per legem intelligere debes quamcunque notitiam conscientiæ, qua iudicamus aliquid esse malum, & efficax non est ad mouendum affectum, sed solum ad iudicandum malum, ex qua sæpius redditur malum, quod alias malum non esset; sicut idẽ Paulus dixit ad Romanos decimo quarto, & contra, quia deest tale conscientiæ iudicium, id quod alias culpæ imputaretur, non imputatur. Ex quo infert capite quinto, *Vsque ad legem enim peccatum erat in mundo, sed non imputabatur:* quem locum varie interpretantur Doctores: multi vero hoc modo, Vsque quo lex lata esset, multa peccata erant ita ignota, vt propter ignorantiam non imputarentur, lex autem id solum præstitit, vt iam

13 deinceps cognitam imputarentur. Mihi vero placet expositio, quam in paraphrasi sequutus sum, & instituto Pauli, quod antea explicaui, magis accommodata videtur.

Sensus igitur est, lex a Deo imbecillis est, vt adhuc ea lata peccatũ perseuerauerit, nec vllũ in ea remediũ inuenerit: hoc est enim peccatum fuisse vsq; ad legem. i. cum ipsa etiam lege durasse. Subdit cõtinuo, *sed non imputabatur*: hoc est: a Deo imbecillis est lex in remediũ peccati, ut non solum ea lata non cesset, aut auferatur peccatum, quin potius incipiat imputari ad culpam, si desit spiritus gratiæ adiuuantis, id quod, antea quam lex esset, non imputabatur. Vtroque autem modo nihil roboris habent prædicta testimonia contra nostram sententiam.

QVAESTIO LXXII.

De peccatorum distinctione, in nouem articulos diuisa.

DEinde considerandum est de distinctione peccatorum uel uitiorum. Et circa hoc quæruntur nouem.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccata differant specie secundum obiecta.



AD primum sic proceditur. *Videtur, quod peccata non differant specie secundum obiecta. Actus enim humani præcipue dicuntur boni vel mali per comparationem ad finem, vt supra ostensum est, cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est, videtur, quod secundum fines peccata debeant distingui specie magis, quam secundum obiecta.*

Inf. art. 3. & 4. c. & ar. 5. ad 1. et 2. 2. pro. & q. 39. 4. 2. cor. & 2. d. 42. q. 2. art. 2. q. 1. ad 2. & q. 2. c. Et ma. q. 2 art. 6. cor. & q. 14 ar. 3. cor et Ps. 50 c. 2. q. 1. art. 3. & q. 18. a. 4. & 6. q. 71. ar. 1

Præterea. Malum cum sit priuatio, distinguitur specie secundum diuersas species oppositorum, sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita, quam secundum obiecta.

Præterea. Si peccata specie differunt secundum obiecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diuersa obiecta inueniri, sed inueniuntur aliqua huiusmodi peccata, nam superbia est in rebus spiritualibus, et in corporalibus, vt Gregorius dicit in lib. 33. Moralium. Auaritia etiam est circa diuersa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum obiecta. li. 34. c. 18 in prin. & li. 33. c. 19

Sed contra est, quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, sed dicta, vel facta, vel concupita distinguuntur specie secundum diuersa obiecta, quia actus per obiecta distinguuntur, vt supra dictum est. Ergo etiam peccata secundum obiecta specie distinguuntur. q. 18. ar. 2. & q 54. artic. 2

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, & inordinatio eius, quæ est per recessum a lege Dei. *Horum autem duorum vnum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia, alind autem, scilicet inordinatio actus per accidens se habet ad intentionem peccantis, nullus enim intendens ad malum operatur: vt* Diony. *dicit 4. cap. de diuin. nominib.* q. praec. a. 6

Manifestum est autem, quod vnumquodque consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens, quia ea quæ sunt per accidens, sunt extra rationem speciei, & ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis, quam ex parte inordinationis in peccato existentis, actus autem voluntarij distinguuntur specie secundum obiecta, vt in superioribus ostensum est, vnde sequitur, quod peccata proprie distinguantur specie secundum obiecta. q. 18. ar. 2

Ad primum ergo dicendum, quod finis principaliter habet rationem boni, & ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato sicut obiectum, unde in idem reddit, quod peccata differant secundum obiecta, vel secundum fines.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non est pura priuatio, sed est actus debito ordine priuatus, & ideo peccata magis distinguuntur specie secundum obiecta actuum, quam secundum opposita, quamuis etiamsi distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret, virtutes enim distinguuntur specie secundum obiecta, vt sup. dictum est. q. 60. ar. 5

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet in diuersis rebus specie vel genere differentibus, inuenire vnam formalem rationem obiecti, a qua peccatum speciem recipit, & hoc modo superbia circa diuersas res excellentiam quærit, auaritia vero abundantiam earum, quæ vsui humano accommodantur.

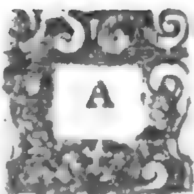
Notationes circa Articulum.

Concl. Conclusio est. *Peccata proprie distinguuntur specie secundum obiecta.* Quæ sane intelligenda est de specie peccati in genere moris, & peccati, non in genere 1. notandū naturæ: difficile autem esset, has species assignare, si malitia moralis, quæ est formalis ratio peccati, constitueretur in priuatione, vt satis, superque ostensum est disputatione 95. capite 6. In nostra vero opinione, qui 14 dicimus priuationem in relatione oppositionis, & dissonantiæ cum natura rationali positam esse, facile species contra eandem virtutem distinguuntur penes diuersum modum oppositionis, qui nascitur ex obiectis, & modo tendendi in illa: alio namque modo homini inconueniens est auarum esse, quam prodigum; etiam 2. notandū si eidem virtuti vtrunque contrarium sit, & sic de alijs. Deinde notandum est, species peccatorum non esse desumendas ab obiectis in genere actus, sed in genere moris: nam genus moris, cuius species sunt bonum, & malum, accidunt actui in genere.

Hæ igitur in genere moris desumi debent penes diuersum modum oppositionis, hoc est, inconuenientiæ cū natura rationali, in qua proprie malitia peccati commissionis, de qua nunc agitur, consistit.

ARTICVLVS II.

Vtrum conuenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus.



Inf. q. 73. arg 5. cor. & 1. 2. q. 118. art. 6 cor & 1. co. 6 lect 3. fi. & 1. cor. 7 cor. 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. Dicit enim Apostolus ad Galatas 5. Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum seruitus, veneficia, &c. ex quo videtur quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis: sed peccata carnalia dicuntur opera carnis, ergo non sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

Præterea. Quicunque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud Romanorum 8. Si secundum carnem vixeritis, moriemini: si autem spiritu facta carnis mortificaueritis, viuetis, sed viuere, vel ambulare secundum carnem, videtur pertinere ad rationem peccati carnalis: ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

Præterea. Superior pars animæ, quæ est mens vel ratio, spiritus nominatur: secundum illud Ephesior. 4. Renouamini spiritu mentis vestræ, vbi spiritus pro ratione ponitur, vt vbi glossa dicit: sed omne peccatum, quod secundum carnem committitur, a ratione deriuatur per consensum: quia superioris rationis est consentire in actum peccati; vt infra dicetur: ergo eadem peccata sunt carnalia, & spiritualia: non ergo sunt distinguenda adinuicem. (In glo. ord. et interlib.; q. 74. ar. 7)

Præterea. Si aliqua peccata specialiter sint carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis quibus in corpus suum peccat aliquis: sed, sicut Apostolus dicit 1. ad Corinthios 6. Omne peccatum quodcunque fecerit homo extra corpus est: qui autem fornicatur, in corpus suum peccat, ergo sola fornicatio esset peccatum carnale: cum tamen Apostolus ad Ephesios 5. etiam auaritiam carnalibus peccatis annumeret.

Sed contra est, quod Gregorius 31. *Moral.* dicit quod septem capitalium uitiorum quinque sunt spiritualia, & duo carnalia. lib. 31. mo. c. 31. a me.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, peccata recipiunt speciem ex obiectis, omne autem peccatum consistit in appetitu alicuius commutabilis boni, quod inordinate appetitur: & per consequens in eo iam habito inordinate aliquis delectatur, vt autem ex superioribus patet, duplex est delectatio. Vna quidem animalis, quæ consummatur in sola apprehensione alicuius rei ad votum habitæ, & hæc etiam potest dici delectatio spiritualis, sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo huiusmodi. art. præc. q. 31. ar. 3

Alia uero delectatio est corporalis, siue naturalis, quæ in ipso tactu corporali perficitur, quæ potest etiam dici delectatio carnalis. Sic igitur illa peccata, quæ perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia: illa vero, quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia: sicut gula, quæ perficitur in delectatione ciborum, & luxuria, quæ perficitur in delectatione venereorum, vnde, & Apostolus dicit 1. ad Corinth. 7. Emundemus nos ab omni inquinamento carnis, & spiritus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut gloss. ibidem dixit illa vitia dicuntur opera carnis: non quia in voluptate carnis perficiantur, sed caro sumitur ibi pro homine qui dum secundum se viuit, secundum carnem viuere dicitur: vt etiam Augustin. dicit 14. de ciuitate Dei. Et huius ratio est ex hoc, quod omnis rationis humanæ defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet. (Ex Augu. sumitur lo co mox dicendo.; li. 4. c. 2. nō procul a fi. & cap. 3. a med. to. 5.)

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis, sed finis horum peccatorum, a quo denominantur, est delectatio carnis.

Ad quartum dicendum, quod sicut glossa ibidem dicit specialiter in fornicationis peccato seruit anima corpori, in tantum vt nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat, delectatio autem gulæ, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem.

Vel potest dici, quod in hoc peccato etiam quædam iniuria fit corpori, dum inordinate maculatur, ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare, auaritia vero, qua

quæ carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quòd est iniusta vsurpatio vxoris alienæ. Vel potest dici, quod res in qua delectatur auarus, corporale quoddam est, & quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum, & ideo Gregorius dicit quod spirituale peccatum.

Notationes circa Articulum.

Conclu. CONclusio est affirmans, & facilis intellectu. Disputatio vero de peccatis carnalibus, an in Angelis esse possint, pertinet materiam de Angelis in prima parte. In hoc vero articulo, duo solum notanda nunc sunt, vnum est circa solutionem primi, vbi adducitur il-

1. notandũ lud ad Galatas quinto, *Manifesta sunt opera carnis*. Est igitur obseruandum per peccata, seu opera carnis non intelligi a Paulo ea tantum, quæ carne consummantur, vt ebrietas, luxuria, &c. sed etiam plura alia spiritualia, quæ illis annumerat Paulus, qualis est inuidia, dissensio, &c. Vocat enim Paulus opera carnis, id est, hominis, qui non spiritu fidei, sed appetitu ducitur, nam homo dicitur viuere secundum carnem teste August. lib. 14. de ciuitate Dei capite secundo, & tertio, qui secun-

2. notandũ dum seipsum viuit, idest, secundum amorem sui. Alterum notandum est, carnalia, hoc est, quæ carne consummantur, ab spiritualibus specie differre, quamuis id S. Tho. non afferat, id quod notissimum est; illa enim opponũtur diuersis virtutibus, ex quibus diuersæ species peccatorum sumuntur.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccata distinguantur specie secundum causas.

a. 2. prol. In 2. d. 22. q. 1. art. 1. ... AD tertium sic proceditur: *Videtur, quod peccata distinguantur specie secundum causas: Ab eodem enim habet res speciem, a quo habet esse: sed Peccata habent esse ex suis causis: ergo ab eis etiã speciem sortiuntur.* Differunt ergo *specie secundum diuersitatem causarum.*

Prętere. Inter alias causas minus uidetur pertinere ad speciem causa materialis: sed obiectum in peccato est sicut causa materialis, cum ergo secundum obiecta peccata specie distinguantur, uidetur, quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

Ps. 79. d. 8. *Præterea. Augustinus super illud Psal. Incensa igni, & suffossa, dicit quod omne peccatum est ex timore male humiliante, uel ex amore male inflammante.* Dicitur *enim Ioannis 2. quod omne, quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia uitæ, dicitur autem aliquid esse in mundo propter*

Aug. trac. 2. in Ioa. in med. & ann. 9. Grego. 31. Mor. c. 31. *peccatum, secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur, vt August. dicit super Ioannem, Gregorius etiam 31. Moralium distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia, omnes autem huiusmodi diuisiones respiciunt causas peccatorum, ergo videtur, quod peccata differant specie secundum diuersitatem causarum.*

Sed contra est, quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur. Dicitur enim Eccles. 10. quod initium omnis peccati est superbia. Et 1. ad Timoth. vlt. quod radix omnium malorum est cupiditas. Manifestum est autem esse diuersas species peccatorum, non ergo peccata distinguuntur specie secundum diuersitates causarum.

Respondeo dicendum, quod cum quatuor sint causarum genera diuersimode diuersis attribuuntur, causa enim formalis, & materialis respiciunt propriè substantiam rei, & ideo substantiæ secundum formam, & materiam specie, & genere distinguuntur. Agens autem, & finis respiciunt directe motum, & operationem, & ideo motus, & operationes secundum huiusmodi causas specie distinguuntur, diuersimode tamen: nam principia actiua naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus, & ideo diuersæ species in actibus naturalib. attenduntur non solum secundum obiecta, quæ sunt fines, vel termini, sed etiam secundum principia actiua, sicut calefacere, & infrigidare distinguuntur specie secundum calidum, & frigidum, sed principia actiua in actibus voluntariis, cuius sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad vnum, & ideo ex uno principio actiuo, uel motiuo possunt diuersæ species peccatorum procedere, sicut ex timore male humiliante potest procedere, quod homo furetur, & quod occidat, & quod deserat gregem sibi commissum, & hæc eadem possunt procedere ex amore. Vnde manifestum est, quod peccata non differant specie secundum diuersas causas actiuas, vel motiuas, sed solum secundum diuersitatem causæ finalis, finis autem est obiectum voluntatis, ostensum est enim supra, quod actus humani habent speciem ex fine. q. 1. art. 3. & q. 18. a. 4. & 6.

Ad primum ergo dicendum, quod principia actiua in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad vnum per intentionem finis, vt patet per Philosophum in 9. Metaph. & ideo a fine perficitur esse, & species peccati. li. 9. Met. tex. 15. & 16. to. 3.

Ad secundum dicendum, quod obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiæ circa quam: sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium, & ex hoc habent, quod dent speciem actui. Quamuis etiam secundum quod sunt materia circa quam, habeant rationem terminorum, a quibus motus specificantur, vt dicitur in 5. physicorum, & in 10. Ethic. sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, inquantum habent rationem finis. lib 5 phys. tex 4. et 10 Eth. c. 4. t. 2. & 5.

Ad tertium dicendum, quod illæ diuisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diuersas causas eorum.

Notationes circa Articulum.

Concl. Conclusio est. *Peccata distinguuntur specie non per causas mouentes, sed solum per finales.* Appellat autẽ S. Tho. causas finales obiecta, circa quæ uersantur; causas uero mouentes, affectus odii, vel amoris, ex quib. oriri solent peccata. Pro explicatione autem huius articuli nota primum S. Tho. sibi contraria non docuisse, (Obser. 1.) cum in hoc articulo ait peccata non sumere speciem ex principiis efficientibus, & cum in quæstione 1. articulo 3. asserit actus humanos speciem habere ex principio: in hoc enim articulo loquitur de principio efficiente, ibi autem de principio humanorum actuum, (16) quod est finis, vt eo loco explicatum est ex multis aliis locis eiusdem S. Tho.

Deinde aduerte cum Caietano, quando Sanctus Doctor dicit species peccatorum non sumi ex diuersis (Obser. 2.) causis efficientibus, vt ex timore, odio, &c. intelligendum esse formaliter, hoc est, ex parte solius causæ efficientis, quatenus, odium, vel amor est. Nam interdum accidit, vt sint diuersa peccata ex odio, vel amore prouenientia propter diuersa obiecta, ad quæ mouent: nam ex timore paupertatis mulier committit furtum, & fornicationem.

Dubitatio circa Doctrinam Articuli.

Rõ dubitã di prior. Cæterum contra hanc doctrinam Sancti Thomæ, & Caietani est difficultas primum: nam cum amor, & timor moueant ad peccatum per modum finis; non uidentur posse distingui a causa finali, aut obiectiua, cum obiectum, & finis in uoluntate sint idem. Deinde S. Tho. infra articulo vltimo huius quæstionis docet (Posterior.) species peccatorum variari ex variis motiuis, seu finibus, & adhibet exemplum in specie intemperantię; ex eo namque, quod quis famem sustinere nequit, tempus debitum non expectat, quæ est una species intemperantiæ, sed propter potentem uirtutem naturæ appetit cibum immoderatum, & sic de aliis. Contra uero in peccato auaritiæ, quia non sunt diuersa motiua, semper est vna species, siue quis accipiat, ubi non oportet; siue quantum non oportet, siue quando non oportet.

Solutio posterioris rationis Conradus. Conradus in commentario huius articuli tetigit hanc difficultatem, & mentem S. Thomæ sic interpretatur, vt dicat species peccatorum variari ex diuerso motiuo, seu fine propinquo, non remoto, & ita esse duas, quando sunt duo motiua propinqua diuersa, etiamsi sit vnicum remotum. Et quidem S. Thomas ad hoc uidetur attendisse, vt ex diuerso affectu odij, uel amoris idem peccatum, & ex eodem diuersa peccata possint oriri. Considerat enim in hoc Doctor Angelicus motiua remota, quę ex se malitiam non habent, sed (17) cuiuis affectui communia sunt. Quod si aliquis ex odio, quo fratrem prosequitur, ipsum occideret, duplici peccato peccaret, & peccato odij contra misericordiam, seu caritatem, & peccato homicidii contra iustitiam; si uero ex fine furandi occideret, reus esset furti, & homicidii: quare non negat S. Tho. ex remoto etiam motiuo posse aliquando aduenire peccato nouam speciẽ, quando ipsum etiam ex se aliquam malitiam habet, & ita diluitur posterior ratio difficultatis.

Diluitur võ prior. Ad priorem uero rationem difficultatis respondetur, ideo amorem, & odium numerari a Sancto Thoma inter causas efficientes, quia hi affectus, cum sint primi, mouent efficienter voluntatem ad alios actus, & ita sunt causæ efficientes peccatorum.

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccatum conuenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, & in proximum.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter peccatum distinguatur per peccatum, quod est in Deũ, in proximum, & in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in diuisione peccati, sed commune est omni peccato, quod sit contra Deum: ponitur enim in diffinitione peccati quod sit contra legem Dei, vt supra dictum est: non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in diuisione peccatorum. 1. d.42.q.2.art.2.q.2. & Psa.25.col.2. q.71.ar.6

Præterea. Omnis diuisio debet fieri per opposita: sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita: quicunque enim peccat in proximum, peccat in seipsum, & in Deum, non ergo peccatum conuenienter diuiditur secundum hæc tria.

Præterea. Ea quæ sunt extrinsecus, non conferunt speciem, sed Deus, & proximus sunt extra nos. Ergo per hæc non distinguuntur peccata secundum speciem: inconuenienter igitur secundum hæc tria peccatum diuiditur.

Sed contra est, quod Isidorus in libro de summo bono distinguens peccata dicit, quod homo dicitur peccare in se, in Deum, & in proximum.

Respondeo dicendum, quod sicut supradictum est, peccatum est actus inordinatus, triplex autem ordo in homine debet esse. Vnus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones, & passiones nostræ debent secundum regulam rationis commensurari.

Alius autem ordo est per comparationem ad regulam diuinæ legis per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret, sed quia homo est naturaliter animal politicum, & sociale, vt probatur 1. Politicorum, ideo necesse est, quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus conuiuere debet. Horum autem ordinum primus continet secundum, & excedit ipsum, quęcunque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei, sed quædam continentur sub ordine ipsius Dei quæ excedunt rationem humanam, sicut ea quæ sunt fidei, & quę debentur soli Deo, unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut hæreticus, & sacrilegus, & blasphemus. lib.2.Poli. c.2.tom.5.

Similiter etiam secundus ordo includit tertium, & excedit ipsum: quia in omnib. in quibus ordinamur ad proximum: oportet nos dirigi secundum regulam rationis: sed in quibusdam dirigimur

gimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum: & quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum sicut patet de guloso, luxurioso, & prodigo: quando vero peccat homo in his, quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure, & homicida. Sunt autem diuersa, quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum, & ad seipsum. Vnde hæc distinctio peccatorum est secundum obiecta secundum quæ diuersificantur species peccatorum, unde hæc distinctio peccatorum proprie, est secundum diuersas peccatorum species: nam & uirtutes, quib. peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur. Manifestum est enim ex dictis, quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperantia uero, & fortitudine ad seipsum, iustitia autem ad proximum. (marg.: a q. 64.)

Ad primum ergo dicendum, quod peccare in Deum, secundum quod ordo, qui est ad Deum, includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato, sed quantum ad id, quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua, quorum vnum includit alterum, ab inuicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio non secundum illud, quod vnum continetur in altero, sed secundum illud, quod vnum excedit alterum, sicut patet in diuisione numerorum, & figurarum, non enim triangulus diuiditur contra quadratum, secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo, & similiter est de ternario, & quaternario.

Ad tertium dicendum, quod Deus, & proximus quamuis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati, sed comparantur ad ipsum sicut propria obiecta ipsius.

Notationes circa Articulum.

(marg.: Ind.) Conclusio est affirmans, omnia etiam, quę tradit S. Doct. satis nota sunt: de hac vero, diuisione peccati certum non est, an sit peccati in vniuersum in diuersas species subalternas peccatorum, sicut etiam incertum est, an illa diuisio in carnalia, & in spiritualia sit etiam in species subalternas: sine controuersia tamē est, hæc peccata speciatim considerata specie atoma differre, vt inductione constat. Hæc pręterea diuisio non videtur contineri sub illa, quæ articulo secundo tradita est, quia in proximum possunt esse peccata spiritualia, vt inuidia, & carnalia, vt adulterium, homicidium, &c.

ARTICVLVS V.

Vtrum diuisio peccatorum, quæ est secundum reatum diuersificet speciem.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod diuisio peccatorum, quæ est secundum reatum, diuersificet speciem, puta cum diuiditur secundum ueniale, & mortale. Ea enim quæ in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis, sed veniale & mortale peccatum differunt in infinitum, veniali enim debetur pœna temporalis, mortali pœna ęterna, mensura autem pęnæ respondet quantitati culpæ, secundum illud Deuter. 21. *Secundum mensuram delicti erit & plagarum modus. Ergo ueniale, & mortale non sunt vnius generis necdum quod sint unius speciei.* (marg.: Inf. q. 88. ar. 1. & 2. Et 1 d. 17 q. 2 art. 5. co. Et 2. d. 42. q. 1. ar. 3. & 4. d. 16. q. 3. ar. 2. q. 4. ad 5. & 3. contra c. 139. fi. & 147.)

Præterea. Quędam peccata sunt mortalia ex genere, sicut homicidium, & adulterium: quædam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut uerbum otiosum, & risus superfluus, ergo peccatum veniale & mortale specie differunt.

Præterea, Sicut se habet actus uirtuosus ad pręmium, ita se habet peccatum ad pœnam: sed præmium est finis virtuosi actus: ergo & pęna est finis peccati: sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est: ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum pœnæ. (marg.: ar. 1. ad 1.)

Sed contra. Ea, quæ constituunt speciem, sunt priora; sicut differentiæ specificæ: sed pęna sequitur culpam, sicut effectus eius. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum pęnę.

Respondeo dicendum, quod eorum, quę specie differunt, duplex differentia inuenitur. Vna quidem, quæ constituit diuersitatem specierum, & talis differentia nunquam inuenitur nisi in speciebus diuersis: sicut rationale & irrationale, animatum & inanimatum. Alia autem differentia est consequens diuersitatem speciei, & talis differentia etsi in aliquibus consequatur diuersitatem speciei, in alijs tamen potest inueniri in alia specie, sicut album & nigrum consequuntur diuersitatem speciei corui & cygni: tamen inuenitur huiusmodi differentia in eadem hominis specie. Dicendum est ergo, quod differentia venialis & mortalis peccati, vel quæcunque alia differentia sumitur pęnes reatum non potest esse differentia constituens diuersitatem speciei, nunquam enim id quod est per accidens, constituit speciem: id autem quod est pręter intentionem agentis, est per accidens, vt patet 2. Physicorum. *Manifestum est autem, quod pœna est præter intentionem peccantis: vnde per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis. Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex iustitia iudicantis: qui secundum diuersas conditiones peccatorum diuersas pęnas infligit, unde differen-* (marg.: lib. 2. text. 50. to. 2.)

differentia, quæ est ex reatu pœnæ, potest consequi diuersam speciem peccatorum, non autem constituit diuersitatem speciei, differentia autem peccati venialis, & mortalis consequitur diuersitatem inordinationis, quæ complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio, vna per subtractionem principij ordinis: alia qua etiam saluato principio ordinis fit inordinatio circa ea, quæ sunt post principium: sicut in corpore animalis, quandoque quidem inordinatio complexionis procedit vsque ad destructione principij vitalis, & hæc est mors. Quandoque vero saluo principio vitæ fit deordinatio quædam in humoribus: & tunc est ægritudo. Principium autem actus totius ordinis in moralibus est finis vltimus: qui ita se habet in operatiuis, sicut principium indemonstrabile in speculatiuis, vt dicitur in 7. Eth. vnde quando anima deordinatur per peccatum vsque ad auersionem ab vltimo fine, scilicet Deo cui vnimur per caritatem, tunc est peccatum mortale: quando vero fit deordinatio citra auersionem a Deo tunc est peccatum veniale: sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principij vitæ, est irreparabilis secundum naturam, inordinatio autem ægritudinis reparari potest propter id, quod saluatur principium vitæ, similiter est in his, quæ pertinent ad animam. Nam in speculatiuis, qui errat circa principia, impersuasibilis est: qui autem errat saluatis principijs, per ipsa principia reuocari potest. Et similiter in operatiuis, qui peccando auertitur ab vltimo fine, quantum est ex natura peccati habet lapsum irreparabilem, & ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus: qui vero peccat citra auersionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia saluatur principium: & ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat, vt mereatur interminabilem pœnam.

Lib. 7. Eth. c. 8. post. med. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum mortale, & veniale differunt in infinitum ex parte auersionis, non autem ex parte conuersionis, per quam respicit obiectum: vnde peccatum speciem habet: vnde nihil prohibet, in eadem specie inueniri aliquod peccatum mortale, & veniale, sicut primus motus in genere adulterij est peccatum veniale, & verbum otiosum, quod plerunque est veniale, potest etiam esse mortale.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod inuenitur aliquod peccatum mortale ex genere, & aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diuersitatem peccatorum secundum speciem, non autem quod causet eam. Qualis autem differentia potest inueniri etiam in his, quæ sunt eiusdem speciei, vt dictum est.

In corp. ar.

Ad tertium dicendum, quod præmium est de intentione merentis, vel virtuose agentis, sed pœna non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius, vnde non est similis ratio.

Conclusio est. Differentia venialis, & mortalis peccati, vel quæcunque alia, quæ sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diuersitatem speciei: de qua agendum nobis erit ex professo disput. 142. & 143. Conclusio.

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum commissionis, & omissionis differant specie.



AD sextum sic proceditur. Videtur, quod peccatum commissionis, & omissionis specie differant. Delictum enim contra peccatum diuiditur Ephe. 2. vbi dicitur, Cum essetis mortui delictis, & peccatis vestris. Et exponit ibi glo. Delictis, idest dimittendo, quæ iubentur, & peccatis, scilicet agendo prohibita. Ex quo patet, quod per delictum intelligitur peccatum omissionis: per peccatum, peccatum commissionis, differunt ergo specie, cum ex opposito diuidantur tanquam diuersæ species.

A d. 42. q. 2. ar. 2.

Glos. interl. ibid.

Præterea. Peccato per se conuenit, quod sit contra legem Dei, ponitur enim in eius diffinitione, vt ex supradictis patet, sed in lege Dei alia sunt præcepta affirmatiua, contra quæ est peccatum omissionis, & alia præcepta negatiua, contra quæ est peccatum commissionis: ergo peccatum omissionis, & peccatum commissionis differunt specie.

q. 71. ar. 6.

Præterea. Omissio, & commissio differunt sicut affirmatio, & negatio, sed affirmatio, & negatio non possunt esse vnius speciei, quia negatio non habet speciem, non entis enim non sunt species, neque differentiæ, vt Philosophus dicit. Ergo omissio, & commissio non possunt esse vnius speciei.

li. 4. physi. tex. 67. to. 2.

Sed contra, In eadem specie peccati inuenitur omissio, & commissio, auarus enim, & aliena rapit, quod est peccatum commissionis, & sua non dat, quibus dare debet, quod est peccatum omissionis, ergo omissio, & commissio non differunt specie.

Respondeo dicendum, quod in peccatis inuenitur duplex differentia, vna materialis, & alia formalis. Materia quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati, formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod est obiectum proprium: vnde inueniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur, sicut ad eandem speciem homicidij pertinet iugulatio, lapidatio, & perforatio, quamuis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ. Sic ergo, si loquamur de specie peccati omissionis, & commissionis, materialiter differunt specie, large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio, vel priuatio speciem habere potest. Si autem loquamur

de

de specie peccati omissionis, & commissionis formaliter, sic non differunt specie: quia ad idem ordinantur, & ex eodem motiuo procedunt, auarus enim ad congregandum pecuniam, & rapit, & non dat ea, quæ dare debet, & similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ, & superflua comedit, & ieiunia debita prætermittit: & idem est videre in cæteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quæ est quodammodo causa eius, vnde etiam in rebus naturalibus eiusdem rationis, est quod ignis calefaciat, & quod non infrigidet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa diuisio, quæ est per commissionem, & omissionem, non est secundum diuersas species formales, sed materiales tantum, vt dictum est.

In corp. ar. *Ad 2. dicendum, quod necessarium fuit in lege Dei proponi diuersa præcepta affirmatiua, & negatiua, vt gradatim homines introducerentur ad virtutem: prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per præcepta negatiua, & postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per præcepta affirmatiua. Et sic præcepta affirmatiua, & negatiua non pertinent ad diuersas virtutes, sed ad diuersos gradus virtutis, & per consequens non oportet, quod contrarientur diuersis peccatis secundum speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte auersionis, quia secundum hoc est negatio, vel priuatio, sed ex parte conuersionis, secundum quod est actus quidam, vnde secundum diuersa præcepta legis non diuersificantur peccata secundum speciem.*

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de materiali diuersitate speciei. Sciendum est tamen quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem, quam sequitur.

Explicatio Articuli.

Concl. Conclusio est. *Peccatum omissionis, & commissionis materialiter sumptæ specie differunt, formaliter vero non differunt.* Intelligit autem Sanctus Thomas per ma-
19 terialem differentiam secundum speciem actuum naturalem in genere entis, per formalem vero secundum ordinem ad vnum finem proprium quod est obiectum voluntatis, ex quo dixerat in art. 1. huius quęstionis sumi species peccatorum in genere moris, hac ratione dicit diuersos modos percussionis, vt lapidationem, & perforationem, specie differre in genere actus, quę est materialis differentia, sed ad eandem speciem homicidii pertinere, quæ est formalis species peccati, in his actibus in genere moris eodem modo eiusdē speciei formaliter sunt peccatum omissionis, & commissionis, quia ad idem ordinantur, etiamsi materialiter specie differant, quatenus videlicet vnum est negatio alterum est actus.

Dubitatio circa doctrinam articuli.



Obiectio 1. Hæc doctrina in se difficilis est, imò etiam S. Doctor sibi contraria uidetur docuisse, & quidem difficilis est ob has rationes. Primo, quia tota essentia peccati omissionis consistit in priuatione actus debiti, vt disp. 93. ostensum est, ac proinde tota eius species non solum materialis in genere naturæ, sed etiam formalis in genere moris, & peccati ex opposito actu, quo priuat, pensari debet: at peccatum commissionis siue in ratione peccati constituatur priuatione rectitudinis, siue alia ratione, speciem habet ex positiua ratione, qua respicit obiectum tale, vt ait S. Tho. in hac quæst. 1. siue ex oppositione cum natura rationali, quod in idem recidit, hæc ergo duo in genere etiam moris, & peccati non possunt esse eiusdem speciei. Secundo (Secunda.) quamuis exempla, quæ affert S. Tho. in textu, videantur eiusdem speciei, vt non ieiunare, & comedere tempore ieiunij, quando non oportet, non restituere alie- 20
num, & illud retinere, hæc tamen non sunt peccata omissionis, & commissionis reipsa, sed sola voce, quia non ieiunare non est priuatio actus debiti, siquidē ieiunare, cuius videtur esse priuatio, non est actus, sed potius negatio, negationis autem alia negatio, aut priuatio non est.

Quare reipsa non ieiunare est tali tempore comedere, vel cibis talibus vesci, licet negatione a nobis significetur, sicut contra ieiunium, quod reuera negatio est, & abstinentia a cibis positiua voce significatur: nā ieiunium, & obseruatio illius non est positiuus aliquis actus, siquidem lex ieiunij non obligat ad faciendum aliquid, aut ad comedendum, vt patet: qui enim nihil comederet, etiamsi peccaret contra temperantiam peccato insensibilitatis, tamen non violaret legē ecclesiasticam ieiunii: hæc enim supponit legem naturalem tēperantiæ contra extremum insensibilitatis, & prohibet excessum aliquem pro alio extremo, nempe ne comedatur nisi semel in die, & ne liceat vesci certo genere ciborum. Hoc autem manifeste colligitur eo, quod si esset lata sententia excommunicationis contra transgredientes legem ecclesiasticam ieiunij, eam profecto non incurreret, qui nihil comederet, etsi declinaret in extremum insensibilitatis: signum igitur est, præceptum ecclesiasticum ieiunii nihil præcipere circa hoc extremum.

Idem dico de aliis duobus, quæ affert S. Doct. nēpe 21
non restituere, & retinere alienum, quia non restituere nō est peccatum omissionis, sed commissionis neque. n. ex iustitia obligamur ad aliquem actum positiuum in virtutis ex positiuo præcepto illud faciendi, sed vt non retineamus, ex præcepto negatiuo, contra quod peccamus actu commissionis positiue retinendo, sicut etiam accipiendo, retentio enim quędam vsurpatio est, immo vsurpatio peccatum est propter retentionem: nam vsurpare tantum, nisi sequeretur retentio aliqua inuito domino, vt si aliquis statim redderet, quod accepit, non esset peccatum, eo duntaxat animo facta. Hoc tam verum est in retentione rei alienæ, quæ initio contra iustitiam vsurpata est, quam in retentione debiti ex licito contractu a tempore, quo quis in mora constituitur contra voluntatem creditoris. Tertio si exempla alia adducamus veræ omissionis, & commissionis etiam contra eandem virtutem, inueniemus semper specie differre. Neque enim fieri potest, vt eodem modo homini malum sit non facere, quod debebat, & facere, quod non debebat; vt si aliquis non audit missam, quod est omittere actum illum religionis, vel maledicta conficiat in missam; si non celebret, quando debeat, vel celebret contra debitum ordinem, vt sine vestibus, sine luminaribus &c. non peccat eodem modo, & tamen alterum est peccatum omissionis, alterum commissionis contra

contra religionem, & missæ sacrificium: eodem pacto Deum non amare, cum debes vel odio habere, diuersa peccata sunt, licet contra eandem virtutem caritatis, eo solum quod alterum est omissionis, alterum commissionis. Deinde ipse S. Tho. videtur sibi contraria docuisse: nam 2.2.q.79.art.2. quærit, an transgressio, hoc est cõmissio sit speciale peccatum, & respondet, si transgressio accipiatur, vt est agere contra præceptum negatiuũ materialiter, potest esse commune peccatum, quia reperitur in pluribus speciebus, si vero accipiatur formaliter secundum hanc specialem rationem, quæ est facere contra præceptum negatiuum, sit est speciale peccatum dupliciter, vno modo secundum quod opponitur peccatis contra alias virtutes, nec in illis reperitur, & sic est speciale peccatum contra iustitiam legalem: nam quemadmodum ad virtutem legalis iustitiæ pertinet specialiter attendere debitum præcepti, ita ad propriã rationem transgressionis spectat contemptus præcepti: altero modo commissio est speciale peccatum, secundũ quod distinguitur ab omissione. Postea in 3. art. quærit, an omissio sit speciale peccatum, & eodem modo respondet, esse speciale peccatum duobus modis, & quatenus opponitur iustitiæ legali, sicut dixerat de commissione, & quatenus est peccatum distinctum a commissione.

22 *Solutio quorundã Thomistarum.*

Recentiores Thomistæ pressi hac difficultate respondent, omissionem, & commissionem tunc esse eiusdem speciei, quando ab eodem motiuo oriuntur, vt non dare, quod quis debet dare, & rapere alienum, quæ sunt exempla S. Thom. quia vtrobiq; idem est motiuum, scilicet pecunia, cuius cupiditate duo illa fiunt, fatenturque exemplum illud S. Tho. de eo, qui multum comedit, & ieiunia prætermittit ex eodem motiuo gulæ, nõ esse proposito accommodatum: nam ieiunium prætermittere, quod in exemplum omissionis adducitur, reuera non est omissio, sed commissio, vt initio probatum est. Hi autem Thomistæ volunt hanc interpretationem veram esse etiam de omni peccato omissionis, & commissionis, quæ non se mutuo consequuntur, ita vt semper sint eiusdem speciei, si sint ab eodem motiuo: neque enim negant esse diuersæ speciei, quando ab eodem motiuo non proficiscuntur, vt in exẽplis initio positis constat, nam non amare Deum, & odio habere ipsum, semper diuersa peccata sunt, & sic de alijs peccatis omissionis, & commissionis.

Refellitur

Contra hanc tamen expositionem est manifesta ratio, nam si peccatum omissionis, & commissionis non se mutuo cõsequantur, etiamsi sint ex eodem motiuo, sunt diuersæ speciei in ratione peccati, vt patet in exẽplo allato S.Thom. quia non dare, quod oportet, & rapere alienũ ex motiuo auaritiæ, nempe ex nimio amore pecuniæ, diuersa peccata sunt, quando id, quod dare oportebat, non erat debitum ex iustitia, sed ex liberalitate donandum, tunc enim non dare est auaritiæ peccatum, vsurpare vero alienum est iniustitiæ, vtrobique autem cupiditas pecuniæ mouet, quæ nõ facit esse vnũ peccatum: cum vero, id, quod oportebat dare, erat ex iustitia debitum, tunc sane non dare, & vsurpare alienum eiusdem speciei peccata sunt. Verum illa omissio
23 dandi, quod debitum est, sequitur necessario commissionẽ retinendi: quare prædictæ doctrinæ solum adduci possunt exempla omissionis, quæ necessario se consequũtur.

Altera solutio recentiorum.

Alij Thomistæ sic explicant mentem Doctoris sancti vt non neget in commissione, & omissione esse duplicem malitiam moralem, sed omissionẽ talem esse, vt non tribuat speciẽ peccati, eo quod in priuatione tota posita sit: priuatio autem speciem non tribuit peccatis in sententia S.Tho. sed conuersio ad obiectum. Quod autem non tribuit speciem, non potest differentiam secundum speciem constituere.

Reijcitur.

Hæc tamen interpretatio eum verbis eiusdem S. Thomæ, & cum ratione manifeste pugnat: primum, cum verbis S.Thom. nam ipse in hoc articulo sic loquitur, *Si loquamur de specie peccati omissionis, & commissionis materialiter, differunt specie, large tamen loquendo de specie secundum quod negatio, vel priuatio speciem habere potest, si autem loquamur de specie peccati omissionis, & commissionis formaliter, sic non differunt specie quia ad idem motiuum ordinantur, & ex eodem motiuo procedunt.* Materiales species appellat Sanctus Thom. species in genere naturæ, formales vero in genere moris, nam paulo antea dixerat, *In peccatis inuenitur duplex differentia, vna materialis, & alia formalis, materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati: formalis vero secundum ordinem ad vnum finem proprium.* Affert deinde exemplum iugulationis, & lapidationis, quæ in genere naturæ sunt diuersæ speciei, sed in ratione homicidij sunt eiusdem, intelligit plane in genere moris: cum ergo concedat omissionem, & commissionem specie, materiali differre eo modo, 24 quo priuatio speciem habere dicitur, & deinde asserat in specie formali conuenire ratione eiusdem motiui, non ideo id dicit, quia omissio secundum se non habeat speciem formaliter peccati, hoc est, in genere moris, hoc enim nunquam negauit Sanctus Thomas; sed quia quatenus ex eodem motiuo oriuntur omissio, & commissio, ratione illius sunt eiusdem speciei.

Deinde prædicta interpretatio est contra rationem, quamuis enim de peccato commissionis difficultas sit inter Doctores, vtrum species desumantur ex priuatione, an expositiuo cum ordine ad obiectum, in qua Sanctus Thomas definit desumendam esse speciem ex obiecto, non ex priuatione: tamen in omissione, quæ nullo modo in operatione consistit, nec ad sui constitutionem actum per se postulat, nisi vt causam, nec S. Thom. nec vllus alius negauit speciem formalem moris ex priuatione actus debiti solum desumi: cumque nequeant esse eiusdem speciei, atque malitiæ, non facere, quod quis debet, & facere, quod non debet, omissio, & commissio in genere moris non possunt esse eiusdem speciei.

Respondebit aliquis, omissionem, & commissionem non differre specie in ratione peccati, quamuis earum malitia specie diuersa sit, quia peccatum, vt peccatum, non dicitur speciem habere nisi ex obiecto. Verum hoc friuolum est, nam si aliqua duo differunt in generi 25 mali, differunt etiam in ratione peccati, eo namque aliquid peccatum est, quo est malum. Præterea, quis non dicat, duo esse peccata specie diuersa, non amare Deũ, & odio habere ipsum, nec solum quando omissio, & commissio non sunt ex eodem motiuo, sed etiamsi ad idem ordinentur, quis enim neget duo esse peccata specie diuersa omittere missam, vt occidas, & ex eodem animo in eam maledicta conijcere?

Notandũ.

Quare ad hanc difficultatem. Respondeo primum S.Thom. non potuisse hanc suam doctrinam tradere in vniuersum, sed in ea duntaxat omissione, quæ commissioni necessario coniungitur, cuius nullum aliud exemplo inuenio, quam illud non dandi seu non restituendi, & detinendi: aut accipiendi alienum: exemplũ enim de ieiunio non est accommodatum, vt superius probatum est. Vel ita posset intelligi Sanctus Thomas, vt loquatur non de omissione actus debiti, nec de commissione, quæ dicitur esse peccatum contra præceptum negatiuum, sed de priuatione alicuius circunstantiæ debitæ in actu, & hanc appellet omissionem, & de circunstantia actus contraria præcepto, & hanc appellet commissionem, & dicat vtramq; esse eiusdem speciei in genere moris, quando ex eodem motiuo procedit: 26 vel omissionem appellet auersionem a regula, & a ratione, commissionem autem conuersionem ad obiectum, & vtramq; dicat esse eiusdem speciei, quia ex auersione, quæ est in peccato, non sumitur species peccati in eius sententia, quouis autem modo doctrina S. Thom. intelligatur, difficilis est.

S. Thom.

Deinde dico, non esse speciale peccatum contra iustitiam legalem omissionem ex eo solum, quod est priuatio actus debiti, vt recte Sanctus Thomas 2. 2. loco citato: sicut etiam non est speciale peccatum contra eandem iustitiam peccatum commissionis, ex eo solũ quod

quod

quod commissio est, nam in omni peccato esset duplex malitia, altera contra peculiarem aliam virtutem, altera cõtra iustitiam legalem. Sed tunc omissio, & commissio erunt specialia peccata, quando fiunt ex contemptu legislatoris expresso, hoc est, supra malitiam, quam habebant ex materia propria contra aliquam virtutem, habebunt etiam aliam ex contemptu, qui primario est in actu interiori, quia ibi consummatur, & ad exteriorem, actum aut omissionem secundario deriuatur, iuxta doctrinam traditam d. 73. c. 5. vtrum autem omissio, & commissio hoc modo ratione contemptus opponantur iustitiæ legali, an potius obedientiæ, cuius est præcipere, & vtrum virtus iustitiæ legalis, sit specialis præter specialem virtutem iustitiæ, an solum sit ratio quædam generalis iustitiæ communis omnibus virtutibus, vt videtur docere Aristot. 5. Ethicor. cap. 1. non est huius loci.

An sit duplex malitia in peccato, quoties fit contra duplex præceptum.

DISPVT. XCVIII.

Ex diuersis præceptis diuersam malitiam peccatorum non oriri, dixerunt nonnulli. cap. 1.
Vera sententia. cap. 2.
Corollaria superioris doctrinæ. cap. 3.

Ex diuersis præceptis diuersam malitiam peccatorum non oriri, dixerunt nonnulli.

CAPVT I.

1 *Sententia S. Thom.*



SANCTVS Thomas in solutione 2. huius articuli, docet peccata non distingui specie ex diuersis præceptis negatiuis, aut affirmatiuis, & hanc diuersitatem præceptorũ nõ pertinere ad diuersas virtutes, sed ad diuersos gradus eiusdem virtutis, quia peccatum nõ habet speciem ex auersione, quæ est priuatio quædam, sed ex conuersione ad obiecta. *Caiet. in vniuersũ sequitur eam.* Hanc sententiam in vniuersum veram existimat Caietanus in hoc art. tam in ijs, quæ sunt mala quia prohibita, quam in ijs, quæ sunt ipso iure naturali mala, & ideo positiua etiam lege prohibita sunt, immo affirmat S. Tho hic retractasse sententiam, quam sequutus fuit q. 2. de malo artic. 6. ibi namq; dixerat in ijs, quæ ex se mala sunt, variari species peccatorum ex diuersa materia, & obiecto, non ex diuersis præceptis, in iis vero, quæ sunt mala, quia prohibita, variari species peccatorum ex varijs præceptis; hic vero generatim asserit, peccatorum species ex varijs præceptis non variari.

Prima notatio recentiorum. Recentiores nonnulli in hunc articulum vt sententiam S. Tho. interpretentur, & tueantur, aliqua notant: primo, si vnum tantũ esset præceptum virtutis iustitię, quo iustitia in vniuersum præciperetur, plura nihilominus fore peccata propter obiectorum differentiam. *2. notatio.* Secundo notant, cum eiusdem virtutis sit, suum actum præcipere, & oppositum prohibere, esse peccata eiusdem rationis contra præceptum affirmatiuum, & negatiuum, & ex sola uarietate obiectorũ species peccatorum desumi. *3 notatio.* Tertio docent, cum aliquis peccat contra ius naturale in aliqua materia, quæ simul lege humana prohibita est, peccatum esse in duplici specie, in vna suapte natura cõtra vnam, aut aliam virtutem, cui iure
2 naturali peccatum oppositum est, in altera cõtra obedientiam, quę legi humanæ debetur; asserunt enim peccatum inobedientiæ esse violare legem humanam, non autem peccare contra legem naturalem: hoc vero probant dupliciter: primum, quia etiamsi alias tale opus non esset contra ius naturæ, ex sola legis humanæ prohibitione peccatum nõ esset, ex ea igitur habet specialem malitiam peccati, non aliam, quam inobedientiam ergo in eo peccato duplex est species malitiæ. Præterea, his peccatis imponitur aliquando excommunicatio, hæc autem sententia non fertur nisi propter peccatum contumaciæ, & inobedientiæ: ergo ibi est duplex malitia peccati.

Vera sententia.

CAPVT II.



VERA opinio videtur mihi, quę docet peccata non tantum specie differre, quando sunt contra distincta præcepta diuersarum virtutum, verum etiam quando sunt contra pręcepta specie diuersa eiusdem virtutis, siue illa sint affirmatiua, siue negatiua, siue alterum affirmatiuum, alterum negatiuum, eadem namque virtus habere potest præcepta specie diuersa, sicut etiam actus specie differentes, potest etiã contra eãdem virtutem specie peccati commissione, & omissione. Hanc sententiam existimo veram, tam in ijs, quæ iure ipso naturali, quam quæ iure positiuo, vel vtroque simul mala sunt. Ratio vero est manifesta, nam quoties pręceptum diuersum est, peccatum etiam diuersam habet oppositionem cum virtute, & cum natura rationali, in qua oppositione malitia moralis consistit, vt disputatione 95. cap. 8. explicatum est, variata ergo oppositione variatur etiam malitia moralis, in qua ratio formalis peccati consistit. Cæterum in huius rei explicationem duo notanda sunt, vnum est, non omnia peccata, quæ specie differunt ideo differre, quia contra diuersa pręcepta sunt: cum enim non omnia peccata ideo peccata sint, quia prohibita; fit etiam, vt non omnia, quæ specie differunt, ita distinguantur propter diuersa præcepta, ea tamen, quæ mala sunt, quia prohibita, si differunt, ideo specie differunt, quia ex diuersis præceptis secundum speciem, diuersam etiam secundum speciem oppositionem habent cum natura rationali.

Vera sententia proponitur. *1* *Ratio manifesta.* *Primũ notandũ non omnia peccata specie diuersa ideo esse talia, quia contra diuersa pręcepta.*

Præterea obserua, differentiam secundum speciem inter pręcepta pensandam non esse ex præcipiente, aut legis latore, sed ex obiecto, quod lege præcipitur. Quare licet præceptum Dei, & hominis ex parte præcipientis, diuersa sint, quia alterum est actus diuini intellectus imperantis, alterũ vero hominis; tamen ex parte obiecti, quod præcipitur, vel prohibetur, idem omnino præceptum secundum speciem Dei, & hominis esse potest, vt statim patebit: differẽtia autem eius, quod præcipitur, ex fine non remoto, sed proximo expendi debet. Lex enim positiua habet hanc vim vt id, quod præcipit, iustis de causis ipso facto constituat in materia necessaria talis, aut talis uirtutis, iuxta varios fines, quos Scholastici motiua appellant, propter quę præcipitur, ac proinde id, quod prohibet, constituat in specie peccati contra hanc, vel illam virtutem, cuius intuitu illud prohibet. Quocirca si intuitu eiusdem virtutis id, quod erat iure naturali malum, prohibetur, iure positiuo diuino, vel etiam humano, idem omnino erit peccatum secũdum speciem. Verbi causa, quia iure ipso naturali iustitię malum erat furari, & quia furtum ęq rõne eiusdem virtutis iustitię seruandę prohibitum est a Deo lege Decalogi ab eo promulgata, item quam plurimis legibus humanis eadem de causa vetitũ est, ideo furari est in vna specie tantum peccati contra iustitiam: furari tamen, & occidere, quę sunt contra pręcepta specie diuersa, quę prohibent violare iustitiã in varia materia, specie quoque differunt inter se. Similiter si eadem materia, quę iure naturali mala erat, quia opposita tali virtuti, prohibeatur iure positiuo intuitu

Secũdo differentiam specificam præceptorum nõ ex præcipiẽte sed ex obiecto præcepto sumendam esse. *4 Illatio notata.*

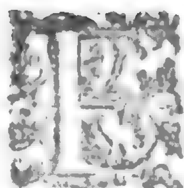
alterius

alterius virtutis, duplex erit peccatum. Quemadmodũ homicidium, quod est iure naturali peccatum, quia est contra iustitiam, lege Ecclesiastica prohibitum in reuerentiam sacerdotij, erit in aliqua peculiari specie peccati, quia intuitu alterius etiam virtutis prohibetur, ratione nimirum obseruantiæ, siue religionis, vt lib. 1. de adoratione d. 6. c. 4. ostensum est. Similiter hac eadem de causa furtum rei sacræ, vel effusio seminis in loco sacro, qua violatur Ecclesia, præter speciẽ peccati, quã habent iure naturali, prius contra iustitiam, posterius contra castitatem, habent aliam speciem contra Religionem debitam rei, aut loco sacro, quia iure Ecclesiastico intuitu huius virtutis vetitum est, furtum rei sacræ, atque lege ita statutum est, vt pollutione violetur locus sacer, & indigeat reconciliatione, ob quam rationem peculiaris fit irreuerentia consecrationi, aut benedictioni Ecclesiæ. Et in vniuersum præceptum affirmatiuum, & negatiuum specie differunt in quacunque virtute, quando vnum ex alio non oritur sicut de peccato omissionis, & commissionis supra diximus: nam contra negatiuum peccatur commissione, contra affirmatiuum autem omissione.

Corollaria superioris doctrinæ.

CAPVT III.

Primum Corollarium.



EX dictis colligitur primo, frustra aliquos torqueri in assignãda ratione, ob quam blasphemare, vel loqui turpia in loco sacro præter malitiam, quam habent in alio loco, non habeant malitiam peculiarem ex loco sacro: ratio enim facilis est, quia ni-
6 mirum lege humana non est ita statutum, vt blasphemia, vel turpi sermone locus sacer profanetur, sicut de pollutione definitum est, ideoque illis peccatis nõ infertur peculiaris iniuria loco sacro, qualis infertur pollutione, aut sanguinis effusione, vbi etiam obseruandũ est, satis probabile videri non esse peculiare peccatum sacrilegij, cum effunditur semen, & sanguis occulte in ecclesia, quia secundum sententiam communem, quã secuti sumus in tractatu de violatione Ecclesiarum, tãtum violatur locus sacer pollutione, & sanguinis effusione notoria: si ergo hæc effusio eo tantum est sacrilegium, quia locus sacer ea profanatur, & tollitur consecratio, aut benedictio, quia nulla alia ratio est, vt speciale peccatum sit, fit, vt notoria tantum effusio speciale peccatum sacrilegij sit.

Secundum Corrollarium.

Secundo infertur, non esse duo peccata, nec duas malitias specie diuersas, cum quis peccat in eadem materia contra ius naturale, & positiuum, si vtroq; iure peccatum illud ex eodem motiuo malum sit, vt supra ostẽsum est. Quod enim dicebant recentiores illi, videlicet malitiam illam contra legem positiuam constituere peccatum inobedientiæ, falsum est.

Primum.

Primum, quia in omni fere peccato duplex malitia specie diuersa reperiretur, nullum enim est, quod non sit prohibitum præcepto aliquo positiuo, etiamsi iure ipso naturali malũ sit, quod videtur nimis durum. Præterea ex doctrina Sancti Thomæ secunda secundæ, quæstione 104. art. 2. ad 1. non est virtus specialis obedientiæ seruare præceptum, & legem positiuam, hoc enim pertinet ad varias materias virtutum, quæ præcipiuntur, lex namque positiua constituit id, quod præcipit in materia virtutum, iuxta varia motiua, & obiecta, quæ præcipit, sed tunc tantum est virtus peculiaris obedientiæ ab alijs distincta, quoties aliquis seruat legem ex intentione parendi superiori.

Quãdo cõmittatur speciale peccatum inobedientiæ.

Eodem modo non est peccatum peculiare inobedientiæ non obseruare legem, vel illam transgredi simpliciter, nisi ex intentione expressa non parendi illud fiat, vt ibidem ait Sanctus Thomas, sine hac vero peccatum est contra aliam virtutem, quam obedientiæ iuxta varias materias, & motiua virtutum. Vt si quis violet legem ieiunij sine illa expressa intentione, peccat contra temperantiam, ex cuius motiuo ieiunium præcipitur, & sic de alijs, de quo dicemus infra disputatione 101. c. 5.

7 Tertiũ Corollarium.

Tertio deducitur ex eadem doctrina eum, qui vouit obedientiam in religione, dupliciter peccare, cum transgreditur mandatum superioris, quando vere mandatum, & præceptum est, tum ratione præcepti, tum ratione voti, ratione præcepti pertinere potest ad varias materias eo modo, quo dixi de præcepto legis, lex enim positiua, & mandatum superioris hanc vim habet, vt id, quod præcipit in materia virtutis constituat iuxta varias rationes motiui, & materię: ratione autem voti peccatum illud est contra religionem, quę obligat ad obseruanda promissa facta Deo. Dixi, in religione, nam si aliquis extra religionem non obediret alicui, cui pręstitit votum obedientię, esset tantum vnum peccatum contra virtutem religionis: nam ille, quem quis sibi in superiorem eligit sua auctoritate, & ei se obligat voto obedientiæ, non habet ius aliquod præcipiendi, & leges ferendi, quę habeant veram vim legis, & pręcepti: hanc enim potestatem nullus potest alteri supra seipsum tribuere, sed a principe debet deriuari, vt disputatione 165. capite quarto, ex professo probabimus: quia tamen vouit illi obedire in licitis, & honestis, faceret contra votum, si illius iudicium, & cõsilium non sequatur. In religione autem pręter obedientię votum, quo quis ex virtute religionis debet obedire, est etiam in superiori, cui votum pręstitum est, potestas communicata a Pontifice eo ipso, quod iuxta constitutiones religionis eligitur, hac vero potestate a Pontifice deriuata, quę antiquitus ab episcopis communicabatur, traditur superiori facultas pręcipiendi, ac proinde ratione solius pręcepti obligandi subditos iuxta varias materias, & motiua virtutum, cum alias voti obligatio ex se sola inducat obligationem ex virtute religionis.

8 Dubium, an sint plura peccata numero in eodem opere quod est contra varia præcepta eiusdẽ virtutis. Prima sententia.

At quęret aliquis, an sint plura numero peccata, vel malitię in eodem opere, quod est contra varia pręcepta eiusdem virtutis Nauarrus in summa Latina cap. 11. num. 4 asserere videtur esse plura numero peccata, seu malitias, ac proinde in confessione explicandas, vt cum aliquis non ieiunat in aliqua vigilia incidente in quadragesimam, vel in quatuor anni tempora, & non audit missam in die Dominico alicui etiam Sancto peculiariter dicato: duplici enim pręcepto ad ieiuniũ, vel ad audiendam missam tenebatur. Probat autem, quia si frater Franciscanus, non ieiunaret feria sexta, quando alias lege vniuersalis ecclesię ieiunare debebat, dupliciter peccaret, & ratione huius pręcepti ecclesię, & ratione suę regulę, quę obligat ad mortale: tum etiam probari potest, quia si opus illud prohibitum esset vno tantum pręcepto, esset vnum peccatum, ergo adueniente alio pręcepto, fit aliud.

Secũda sententia, & vera.

Ego tamen existimo vnicum numero peccatum, & malitiam esse, quoties quis peccat contra duo pręcepta eiusdem speciei, quando circa eandem numero materiam versantur, quia in eodem actu, ratione eiusdem omnino obiecti, & circunstantiarum non videtur multiplicanda malitia, eo quod in eodem actu continuari videntur, & in idem recidere, sicut in eodem subiecto continuatione fit idem calor, qui alias multiplex esset, nisi in subiecto continuaretur. Dixi, circa eandem materiam numero, & circa easdem circunstantias, nam ex diuersis numero circunstantijs potest eidem actui prouenire duplex malitia solo numero diuersa. 9 Veluti si quis committat adulterium cum coniuge alterius, & ipse matrimonio etiam coniunctus sit, de quo in disputatione 75. capite secundo diximus, & in tractatu de pęnitent. fusius dicemus, & cum quis vno iactu plures occidit, at vero cum quis peccat, quia omittit vnum numero actum eiusdem omnino virtutis, etiamsi pręceptus sit bis, aut ter eodem

dem modo, & ratione, vnum tantum numero peccatum est, quia actus, quo priuat, vnicus tantum futurus erat, & vnica tantum bonitate bonus. Parum autem refert, quod omissio illa, vel commissio esset peccatum si vnum tantum existeret præceptum, hoc enim non probat duplicem in actu, vel omissione esse malitiam, sed duplicem tantum causam malitiæ. Idem dicendum est de peccato commissionis contra duo præcepta eiusdem speciei.

Soluitur ratio primæ sententiæ.

Ad id vero, quod affert Nauarrus de fratre Franciscano, respondeo peccare quidem duplici peccato, & ratione regulæ, & ratione præcepti ecclesiastici, non contra virtutem temperantiæ: hac enim ratione, quia duplex esset præceptum, non esset duplex peccatum, sed ratione præcepti, & voti obedientiæ, præceptum obligat obligatione temperantiæ, votum autem obligatione religionis, ille enim vouit se obseruaturum regulam. Si autem non vouisset, sed regula tantum vt lex obligaret, vnum tantum peccatum esset, sicut est
10 contra duplex præceptum ieiunij. Quod vero peccatum illud antea prohibitum nouo alio præcepto iterum prohibeatur, non facit esse duo peccata, sed vnum, & idem ex duplici capite proueniens: est autem vnum propter continuationem malitiæ in eodem subiecto, ex eadem materia, & circunstantijs.

Non est notabile augmentū malitiæ in peccato effectō tra duplex præceptū.

An vero peccatum contra duplex præceptum eiusdem rationis, ut explicatum est, notabilem habeat malitiam intra eandem speciem necessario in confessione explicandam, dissensio inter aliquos est. Ego tamen existimo, tum non esse notabile augmentum illud malitiæ, etiamsi quodlibet præceptum per se sufficeret, vt peccatum fieret: tum etiam, quamuis esset circunstantia illa de earum numero, quæ dicuntur notabiliter aggrauantes, non fore necessario in confessione explicandam.

ARTICVLVS VII.

Vtrum conuenienter diuidatur peccatum in peccatum cordis, oris, & operis.

Inf. q. 100. ar. 5. & 6. in. Et 2. 2. prol. Et 2. d. 42. q. 2. ar. 2. q. 1. li. 12. de Tri c. 12. tom. 3.



AD *septimum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter diuidatur peccatum in peccatum cordis, oris, & operis. Aug. enim in* 12. *De Trin. ponit tres gradus peccati, quorum primus est, cum carnalis sensus illecebram quandam ingerit, quod est peccatum cogitationis. Secundus gradus est, quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est. Tertius gradus est quando faciendum discernitur per consensum, sed tria hæc pertinent ad peccatum cordis: ergo inconuenienter peccatum cordis ponitur quasi vnum genus peccati.*

li. 4. Mor. c. 17. a medio.

Præterea, Greg. in 4. *Moral. posuit quatuor gradus peccati: quorum primus est culpa latens in corde. Secundus, cum exterius publicatur. Tertius est, cum consuetudine roboratur: Quartus est, cum vsque ad præsumptionem diuinæ misericordiæ, vel ad desperationem homo procedit: vbi non distinguitur peccatum operis a peccato oris, & adduntur duo alij peccatorum gradus: ergo inconueniens fuit prima diuisio.*

Præterea, Non potest esse peccatum in ore, in opere, nisi fiat prius in corde, ergo ista peccata specie non differunt, non ergo debent contra se inuicem diuidi.

in illud Ezec. 43. cum compleueris expiationē tom. 5.

Sed contra est, quod Hiero. dicit super Ezech. tria sunt generalia delicta, quibus humanum subiacet genus, aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus.

Respondeo dicendum, quod aliqua inueniuntur differre specie dupliciter, vno modo ex eo, quod vtrunque habet speciem completam, sicut equus, & bos differunt specie. Alio modo sicut secundum diuersos gradus in aliqua generatione, vel motu accipiuntur diuersæ species, sicut ædificatio est completa generatio domus, collocatio autem fundamenti, & erectio parietis sunt species incompletæ, vt patet per Philosophum in 10. *Ethic.*

li. 10. Ethi. c. 4. to. 5.

& idem etiam potest dici in generationibus animalium. Sic igitur peccatum diuiditur per hæc tria, scilicet peccatum oris, cordis, & operis, non sicut per diuersas species completas, nam consummatio peccati est in opere: vnde peccatum operis habet speciem completam, sed prima inchoatio eius est quasi fundatio in corde. Secundus autem gradus eius est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis. Tertius autem gradus iam est in consummatione operis. Et sic hæc tria differunt secundum diuersos gradus peccati, patet tamen, quod hæc tria pertinent ad vnam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motiuo procedatur, iracundus enim ex hoc appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde, secundo in verba contumeliosa prorumpit, tertio vero procedit vsque ad facta iniuriosa, & idem patet in luxuria, & in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum cordis conuenit in ratione occulti, & secundum hoc ponitur vnus gradus, qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet cogitationis, delectationis, & consensus.

loco in argu. citato.

Ad secundum dicendum, quod peccatum oris, & operis conueniunt in manifestatione, & propter hoc ea Greg. sub vno computat, Hie. autem distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tantum, & principaliter intenta, in peccato vero operis est principaliter expletio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti, consuetudo vero, & desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia, & iuuentus post perfectam hominis generationem.

Ad tertium dicendum, quod peccatum cordis, & oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo coniunguntur, sed prout quodlibet horum per se inuenitur, sicut etiam pars motus non distinguitur a toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

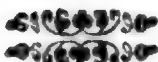
Nota-

Notationes circa Articulum.

Conclusio. 1. notatio ex Caiet. Conclusio est, *Recte diuiditur peccatum eo modo*, pro cuius explicatione notat Caietanus primo, quædam esse peccata, quæ natura sua consummantur opere exteriori, vt furtum, homicidium, & in his esse peccatum cordis, & oris in eadem specie, vt velle occidere, & verbo inuitare ad occidendũ cum opere ipso
11 occidendi, quo peccatum illud consummatur, & tendit: comparantur autem cum opere, sicut imperfectum cum perfecto in eadem specie. Quæ doctrina verissima est, & colligitur ex dictis in disput. 73. cap. 5. vbi dictum est, malitiam ex obiecto, & circunstantijs primarie esse in actu exteriori, & inde deriuari in voluntatem, quia est causa illius, atque eadem ratione dicendum est deriuari in omne illud, quod est causa, & via ad homicidium. Est igitur perfecta species in opere, inchoata vero in voluntate, & verbo, quod est causa illius, est tamen malitia eiusdem speciei in omnibus per analogiam deriuatam, & tanti meriti apud Deum
2. notatio. in vno, quanti in alio. Ex quo secundo notat, hæc peccata non differre specie adhuc imperfecta, sed sicut
3. notatio. diuersos gradus eiusdem speciei. Tertio admonet Caietanus esse quædam peccata cordis, oris, & operis, quæ inter se specie differunt, nempe ea, quæ suapte natura consummantur in voluntate, aut in verbo, aut in opere; nec enim ea, quæ in voluntate consummantur, ad verbum, & opus referuntur, nec illa, quæ in verbo, ad opus procedunt: hæresis, & odium in corde, murmuratio in voce, homicidium in opere consum-
Conradus. mantur: Cum Caietano consentit Conradus in hunc articulum.

Dubitatio prima.

12 *Prima dubitatio de peccato infidelitatis.* Verum contra hanc articuli explicationem prima difficultas oritur ex doctrina tradita disputatione 73. cap. 5. diximus enim actum exteriorem malitia ex obiecto, & circunstantijs esse primarie malum, & inde secundarie in actum interiorem, qui est causa illius, deriuari: actus autem infidelitatis comparatur cum actu exteriori profitendi, aut docendi errorem, sicut voluntas occidendi cum ipso homicidio; ergo actus infidelitatis non consummatur interius, nec est
Solutio. primarie malus, sed ita se habet ad exteriorem, sicut voluntas occidendi ad homicidium. Respondeo, alium esse actum interiorem infidelitatis, quo quis dissentit alicui veritati fidei, & hic consummatur interius, alium vero esse actum interiorem natum ex hoc priori, quo quis vult exterius profiteri illud, quod interius credit, & hic non consummatur interius, sed tendit ad verbum natura sua, & in eo consummantur: similiter odium, quatenus odium est, consummatur interius, sed ex illo nascitur interim voluntas occidendi eum, quem odio habeo, & hæc consummatur opere ipso, est enim affectus iniustitiæ, quæ versatur circa opus iniustum.



Secunda dubitatio.

Secunda dubitatio est circa doctrinam S. Thom. superius explicatam ex mente Caiet. primum, quia S. Doct. comparat peccatum cordis, oris, & operis cum gradibus vitæ, quibus homo paulatim viuit, dum generatur: primum enim viuit vita plantæ, deinde animalis, tandem hominis, hæ autem vitæ specie differunt, licet non completa, quia vna ad aliam refertur, neque differunt sicut gradus eiusdem speciei: ergo peccata cordis, oris, & operis eodem modo distinguenda sunt. Deinde comparat hæc tria genera peccatorum cum ædificio domus, in quo primum collocatur fundamentum, deinde eriguntur columnæ, & parietes, tandem tectum imponitur, quæ inter se differunt specie non completa vt tradit Aristoteles 10. Ethicor. 13 *Secũda dubitatio circa doctrinam S. Thom.*

Prima interpretatio. Caietanus, & Conradus existimant Sanctum Thomam locutum de peccatis cordis, & oris, quæ natura sua opere consummantur, & circa opus versantur tanquam circa obiectum; quæ quidem superius dixit tantum differre, sicut differunt diuersi gradus eiusdem speciei, est enim eiusdem speciei velle occidere, atq; occidere, verbo inuitare, aut mouere consilio ad homicidium, & illud opere perpetrare, quorum doctrina mihi probatur: quomodo autem menti S. Thomæ quadrare possit, non video, ille namq; non solum dixit hæc tria genera peccatorum differre, sed etiam ita differre, sicut species non completæ differre dicuntur.

Secũda interpretatio. Alij impugnant Caietan. & asserunt peccata cordis, oris, & operis, specie differre, etiam non completa, quando circa idem obiectum versantur: & de his etiã intelligendum esse Sanctum Thomam; atque ideo affirmant delectationem morosam fornicationis specie differre ab opere, & verba, quibus aliquis mouet ad fornicationem, specie distingui ab opere ipso. Probant autem, quia opus esset confiteri singula horum peccata, nec satis esset voluntatem explicare in confessione etiam in opinione asserentium circunstantias aggrauantes intra eandem speciem non esse necessario exprimendas.

Horum tamen sententia mihi non probatur, nam licet delectatio morosa non sem per sit eiusdem speciei cum opere, vt infra disput. 112. dicemus, hoc mirum non est, quia interius natura sua consummatur, nec Caietanus de hoc peccato cordis locutus est, sed de voluntate efficaci, qua quis vult opere exequi aliquod peccatum, hanc autem esse eiusdem speciei cum opere ipso quis neget? Idem dicendum est de verbo, nam mouere aliquem ad homicidium est contra iustitiam in bonis vitæ seruandam, inuitare ad fornicationem est contra castitatem: porro non esse peculiare peccatum scandali videbimus infra disputatione 102. Ratio vero illorum auctorum nihil probat, nam velle occidere eiusdem speciei est cum ipso opere homicidij, immo vnum numero peccatum cum illo, neque opus ipsum notabilem addit circunstantiam, nihilominus debemus opus in confessione exprimere, eo quod, vt diximus d. 76 c. 3. in eo primariæ malitia consistat; ergo ex eo, quod quis debeat confiteri uerba præter voluntatem, non recte inferunt specie differre. Similiter, quod quis debeat explicare opus, nec satis sit uerba confiteri, cum alium inuitauit ad furtum, & simul cum illo furatus est, non probat ea peccata oris, & operis specie differre, uel eo præsertim, quod in eo casu est duplex numero peccatum, uel malitia: quia uerba per se habent rationem peccati, & nullo modo connectuntur cum opere, ut patet, sed solum comitanter se habet. An uero idem sit, cum quis inuitat fœminam, ut secum in fornicationem consentiat, ibidem dicendum est. 14 *Reijcitur.* *Solutio rationis allatæ.*

15 *Vera interpretatio S. Thom.* Ego quidem existimo ueram esse sententiam Caietani, & Conradi; tamen quod attinet ad mentem Doctoris

ctoris Sancti, dico sententiam eius locum quidem solum habere in peccatis cordis, oris, & operis, quæ differunt specie completa, & exempla illius sunt manifesta. Comparat enim inter se peccatum iræ, verborum contumeliæ, & operis, quæ quidem specie differunt completa, nihilominus ipse inquit differre vt species non completas, non quia vnumquodque horum non sit integra, & completa species in suo genere, sed quia vna ad aliam disponit, & in hoc assimilantur speciebus non completis: nam peccatum iræ, quod consistit in odio, disponit ad verba contumeliæ, hæc autem sunt causa aliquando iniuriæ, quæ opere ipso irrogatur, non quia verba versentur circa opus tanquam circa proprium obiectum, sed quia ad opus disponunt. Porro S.Thom. hæc peccata contumeliæ, quæ in verbo consistunt, in seipsis consummari patet ex doctrina Sancti Thomæ 2.2. quæstione 72. art. 1. qui ita expresse docet: quinimo addit peccatum contumeliæ eo in rebus aliquando consistere, quod res habeant quandam rationem signi sicut verba; nam contumelia, quæ fit contra honorem, denotat vilem æstimationem, quam quis habet de alio, quam verbis, & rebus ostendere potest. Cum ergo hic comparat Sanctus Thomas verba contumeliæ, cum opere contumeliæ, non comparat tanquam speciem non completam respectu operis, quatenus contumelia est, sed quatenus iniuria quædam est, qualis est percussio, & occisio distincta quidem a contumelia; hæc enim est contra honorem, illa vero contra vitam.

16 Notatio Caiet. Cæterum notat Caietanus in hoc articulo accipi posse verba, prout habent rationem dehonestamenti cuiusdam, & horum peccatum non consummari ore, plus enim aliquis dehonestabit vxorem suam, si eam exponat adulterio, quam si adulteram vocet: putat igitur peccatum illud oris ordinari ad peccatum operis, sicut perfectum ad imperfectum intra eandem speciem, sicut dixerat de verbis inducentibus aliquem ad homicidium, & de ipso opere homicidij, & sic explicat mentem Doctoris sancti. Fallitur tamen, nam pec- Refellitur. catum contumeliæ in voce, verbo consummatur, vt dixi ex Sancto Thoma, imò res eatenus habent rationem contumeliæ, quatenus habent rationem signi, in quo verbis assimilantur.

Præterea vxorem exponere adulterio, id eo maius est peccatum, quam adulteram vocare, quia si eam exponit contra illius voluntatem, peccat contra honorē illius, & contra fidelitatem matrimonij in actu coniugali. Et quidem contra honorem illius opus illud habet rationem contumeliæ, & maius peccatum est, quā ipsam adulteram vocare, ob id tamen non fit, vt verbū, quo vocat adulteram, ad illud opus referatur sicut gradus eiusdem peccati, sunt enim diuersa peccata numero, licet eiusdem speciei. Si vero ipsa consentiente id fiat, licet non peccet contra honorem illius, quia ipsa cedit, peccat tamen contra fidem matrimonij, quod peccatum maius est, quam verbis solum eam dehonestare. Addit Sanctus Thomas in alijs peccatis assignari posse huiusmodi species incompletas peccatorum, id quod ego difficile existimo. Cum vero ait,
17 hæc tria genera peccatorum differre, sicut differunt diuersi gradus, & pertinere ad vnam speciem perfectā peccati, cum ab eodem motiuo procedunt, non significat ea esse eiusdem speciei, sed ad eandem speciem perfectam referri, vt in exemplo allato, nam post peccatum operis, iam non videtur aliud superesse.

Tertia dubitatio an peccata quæ opere consummātur, reperiantur in facultatibus sentiētibus.

Tertia Dubitatio.

Tertia dubitatio est circa materiam articuli, an peccata, quæ dicuntur opere consummari, reperiantur etiam in facultatibus sentientibus. In qua difficultate fuit prima sententia Almaini tractatu 3. mora- 1. sentent. lium c. 14. asserentis peccatum non esse in operatione facultatis sentientis, vt in visione, auditione, &c. sed tantum in motu secundum locum applicante has facultates ad operationem. Probat vero hac ratione: quia hæ facultates non obediunt imperio voluntatis secundum proprias operationes directe, sed secundum applicationem earum per motum: ergo in illis hac ratione solum, non autem ratione operationum suarum est peccatum.

Secunda sententia est Scoti in secundum d. 42. §. Ad quæstionem secundam, & §. Ad quæstionem tertiam, 2. sentent. qui docet, nō solum in operatione harum facultatum, verum etiam in operatione nutrientis, peccatum formaliter esse, & non tantum effectum peccati, secundarie, tamen deriuata malitia a voluntate: putat enim malitiam semper primarie in voluntate residere. Quia, vt sit peccatum in operationibus harum facultatum satis est (inquit) eas subdi imperio voluntatis, & rationis, quod attinet ad applicationem saltem, tametsi de operationibus sentientium facultatum affirmet subdi voluntatis directe, & secundum se.

Ego vero existimo, hanc sententiam Scoti veram 18 esse ea ex parte, qua de operationibus facultatum sentientium loquitur, mihi enim videtur esse sufficiens Vera sententia. fundamentum ad peccatum liberum siue directe, siue non directe, sed tantum ratione applicationis, dummodo talis applicatio maneat semper subdita nostræ electioni, nā onus illud, quod ita liberum fuit in principio, & applicatione, vt ea semel facta iam non maneat sub nostra potestate, non videtur capax malitiæ vllo modo, vt disputatione 73. c. 9. probatum est. Cum igitur operatio facultatis sentientis ita sit libera, & ratione applicationis pareat imperio rationis, vt semper sub ea maneat, sufficiens habet fundamentum libertatis, vt sit mala. Contra vero cum operatio nutrientis, & generantis facultatis solum libera sit in applicatione, ita vt non maneat postea sub nostra libertate, non erit capax malitiæ.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum superabundantia, & defectus diuersificent species peccatorum.

Ad octauum sic proceditur. Videtur, quod superabundantia, & defectus non diuersificent species peccatorum. Mal q. 2. ar. 6. c. & q. 14. ar. 3. *Superabundantia enim, & defectus differunt secundum magis, & minus: sed magis, & minus non diuersificat speciem, ergo superabundantia, & defectus non diuersificant speciem peccatorum.*

Præterea. Sicut peccatum in agibilibus est ex hoc, quod receditur a rectitudine rationis, ita falsitas in speculatiuis est ex hoc, quod receditur a veritate rei, sed non diuersificatur species falsitatis ex hoc, quod aliquis dicit plus, vel minus esse, quam sit in re, ergo etiam non diuersificatur species peccati ex hoc, quod recedit a rectitudine rationis in plus, uel minus.

Præterea. Ex duabus speciebus non constituitur vna species, vt Porphyrius dicit, sed superabundantia, & defectus vniuntur in vno peccato: sunt enim simul quidam illiberales & prodigi, quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum, prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia, & defectus

fectus non diuersificant speciem peccatorum.

Sed contra. *Contraria differunt secundum speciem, nam contrarietas est differentia secundum formam, vt dicitur in 10. Metaph. sed vitia, quæ differunt secundum superabundantiam & defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati, ergo differunt secundum specie.*

tex.13. & 14.10.5.

Respondeo dicendum, quod cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus, & inordinatio eius, prout receditur ab ordine rationis, & legis diuinæ, species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis, vt supra dictum est, sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad obiectum, in quod fertur intentio peccantis, & ideo vbicunque occurrit diuersum motiuum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diuersa species peccati.

ar.1. huius quæst.

Manifestum est autem, quod non est idem motiuum ad peccandum in peccatis, quæ sunt secundum superabundantiam, & in peccatis quæ sunt secundum defectum, quinimo sunt contraria motiua; sicut motiuum in peccato temperantiæ est amor delectationum corporalium, motiuum autem in peccato insensibilitatis est odium earum: vnde huiusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi inuicem contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod magis, & minus etsi non sint causa diuersitatis speciei, consequuntur tamen quandoq; species differentes prout proueniunt ex diuersis formis: sicut si dicatur, quod ignis est leuior aere: vnde Philosophus dicit in 8. Ethic. quod qui posuerunt non esse diuersas species amicitiarum propter hoc, quod dicuntur secundum magis & minus, non sufficienti crediderunt signo, & hoc modo superexcedere rationem, & deficere ab ea pertinet ad diuersa peccata secundum speciem, inquantum consequuntur diuersa motiua.

li.8. Ethic. c.1. in fi. t. 5.

Ad secundum dicendum, quod intentio peccantis non est, vt recedat a ratione, & ideo non efficitur eiusdem rationis peccatum superabundantiæ, & defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine, sed quandoque ille, qui dicit falsum intendit veritatem occultare, vnde quantum ad hoc non refert, vtrum dicat vel plus vel minus, si tamen recedere a veritate non sit præter intentionem, tunc manifestum est quod ex diuersis causis aliquis mouetur ad dicendum plus vel minus, & secundum hoc diuersa est ratio falsitatis, sicut patet de iactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quærens gloriam, & de deceptore, qui diminuit euadens debiti solutionem, vnde & quædam falsæ opiniones sunt sibi inuicem contrariæ.

Ad tertium dicendum, quod prodigus & illiberalis potest esse aliquis secundum diuersa, vt scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, & prodigus in dando quæ non debet, nihil autem prohibet contraria inesse eidem secundum diuersa.

Notationes circa Articulum.

Conclusio est affirmans. Primum autem notanda est doctrina S. Thom. in ratione articuli, in qua inquit, in peccatis secundum excessum, & defectum esse diuersum motiuum, & ita esse diuersas species peccatorum, quia intemperantia, verbi gratia, nascitur ex amore delectationis, insensibilitas vero ex odio eiusdem: quibus verbis videtur Sanctus Thomas species distinguere ex motiuis efficientibus, non finalibus, contra id, quod dixerat articulo 3. Verum Caietanus mentem illius sic interpretatur, quia contingit aliquando ex diuersis motiuis efficientibus, vt odio, vel amore esse diuersam rationem in proximis motiuis, vt in casu posito intemperantiæ, & insensibilitatis. Deinde notandum est, cum Sanctus Thomas dicit assignari varias species contra eandem virtutem per excessum, & defectum, vtrumque considerari ex parte obiecti, ad quod est conuersio peccati, quod expresse ipsa admonuit: quare excessus, & defectus non est sumendus per ordinem ad habitum virtutis, vt excessus sit virtutem semel habitam amittere, defectus vero sit ei acquirendæ repugnare. Quo pacto Caietanus 2.2.q. 10. art. 5. ex hoc, quod quis nunquam habuit virtutem fidei, vel habitam semel amisit, sumit varias species infidelitatis per excessum, & defectum, cum re uera excessus, & defectus in uitijs extremis ex parte obiecti considerari debeat, immo infidelitatis species ex hac parte sint distinguendæ, vt eo loco monstrabimus.

1 Conclus. 1. ratio.

ARTICVLVS IX.

Vtrum peccata diuersificentur specie secundum diuersas circunstantias.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod vitia, & peccata diuersificentur specie secũdum diuersas circunstantias: quia, vt dicit Dion. 4. cap. de diu. nomin. malum contingit ex singularibus defectibus: singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circunstantiarum: ergo ex singulis circunstantijs corruptis singulæ species peccatorum consequuntur.

2.2. q.53. ar.2. ad 3. & q.92. a. 2. cor. & q. 148. ar. 4. ad 1.2. & 3. & 3. d. 36. a. 5. & ma. q.2. a. 6. & q.14. ar.3. c. 4. in p. 4. post mediũ illius. q.18. a.10

Præterea peccata sunt quidam actus humani, sed actus humani interdum accipiunt speciem a circunstantiis, vt supra habitum est: ergo peccata differunt specie, secundum quod diuersæ circunstantiæ corrumpuntur.

Præterea, Diuersæ species gulæ assignantur secundum particulas, quæ in hoc versiculo continentur, Præpropere, laute, nimis ardenter, studiose, hæc autem pertinent ad diuersas circunstantias, nam præpropere est antequam oportet, nimis plus quam oportet, & idem patet in alijs, ergo species peccati diuersificantur secundum diuersas circunstantias.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 3. & 4. Ethicorum, quod singula uitia peccant agendo plusquam

li.3. Eth. c. 7. & li.4. c. 1. t. 5.

plusquam oportet, & quando non oportet, & similiter secundum omnes alias circunstantias, non ergo secundum hoc diuersificantur peccatorum species.

Ar. praec. *Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, vbi occurrit aliud motiuum ad peccandum, ibi est alia peccati species quia motiuum ad peccandum est finis, & obiectum, contingit autem quandoque quod in corruptionibus diuersarum circunstantiarum est idem motiuum, sicut illiberalis ab eodem mouetur, quod accipiat, quando non oportet, & vbi non oportet, & plus quam oportet, & similiter de alijs circunstantijs, hoc enim facit propter in ordinatum appetitum pecuniae congregandae, & in talibus diuersarum circunstantiarum corruptiones non diuersificant species peccatorum, sed pertinent ad vnam, & eandem peccati speciem. Quandoque vero contingit, quod corruptiones diuersarum circunstantiarum proueniunt a diuersis motiuis, puta quod aliquis praepropere comedat, potest prouenire ex hoc, quod homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis, quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturę potentem ad conuertendum multum cibum, quod autem aliquis appetat cibos delitiosos, contingit propter appetitum delectationis, quae est in cibo, vnde in talibus diuersarum circunstantiarum corruptiones inducunt diuersas peccati species.*

Ad primum ergo dicendum, quod malum inquantum huiusmodi, priuatio est, & ideo diuersificantur specie secundum ea, quae priuantur, sicut, & caeterae priuationes: sed peccatum non sortitur speciem ex parte priuationis, vel auersionis, vt supra dictum est, sed ex conuersione ad obiectum actus.

art. 1. huius quaest. *Ad secundum dicendum, quod circunstantia nũquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motiuum.*

In cor. ar. *Ad tertium dicendum, quod in diuersis speciebus gulae diuersa sunt motiua, sicut dictum est.*

Notationes circa Articulum.

26 *Conclusio. Obseruandum.* CONclusio est. *Quoties circunstantia habet rationem specialis motiui, tribuit operationi peculiarem speciẽ peccati, quando autem plures sub eodem motiuo continentur, eadem manet omnino species* Obseruandum vero est, nomine motiui non esse intelligendum finem remotum operantis, sed proximum obiectam operis, vt ar. 3. explicuimus, deinde opus non est circunstantiam esse expresse volitam, vt tribuat peculiarem speciem actui, nam, vt ostendemus infra disp. 101. c. 4 obiectum, vel circunstantia, non expresse, nec directe volita, sed consequenter tribuere potest speciem eodem modo, ac si expresse volita esset. Nomine igitur diuersi motiui ego intelligerem peculiarem ordinem oppositionis cum natura rationali, vel quia est contra peculiarem virtutem, vel quia est contra peculiarem virtutis actũ, quae diuersitas iudicio recto rationis diiudicanda est. An vero exempla illa, quae affert Sanctus Thomas de intemperantia vera sint, pertinent ad 2. 2. q. 148. ar. 4. cetera vero quae de circunstantijs tribuentibus malitiam notatu digna erant, dicta sunt quaest. 18. & 19.

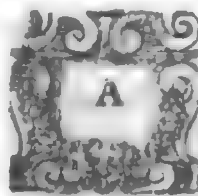
QVAESTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad inuicem, in decem articulos diuisa.

DEinde considerandum est de comparatione peccatorum ad inuicem. Et circa hoc quaeruntur decem.

ARTICVLVS I.

Vtrum omnia peccata sint connexa.



D primum sic proceditur. Videtur, quod omnia peccata sint cõnexa. Dicitur enim Iacobi 2. Quicunque totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus: sed idem est reum omnium mandatorum legis, quod habeat omnia peccata: quia sicut Ambr. dicit, peccatum esse transgressio legis diuinae, & caelestium inobedientia mandatorum: ergo quicunque peccat in vno peccato, subijcitur omnibus peccatis.

3. q. 16. a. 3. & 3. d. 36. a. 5. & 4. d. 15. q. 1. a. 3. q. 1. co. & d. 16. q. 2. art. 1. q. 1. cor. & d. 18. q. 2. art. 5. q. 3. ad 1.

Amb. lib. de parad. c. 8. to. 4.

Praeterea, Quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam: sed qui caret vna virtute, caret omnibus, vt patet ex supradictis: ergo qui peccat vno peccato, priuatur omnibus virtutibus: sed qui caret virtute, habet vitium sibi oppositum. Ergo qui habet vnum peccatum, habet omnia peccata. *q. 65. ar. 1*

Praeterea, virtutes omnes sunt connexae, quae conueniunt in vno principio vt supra habitum est: sed sicut virtutes conueniunt in vno principio, ita, & peccata, quia sicut amor Dei qui facit ciuitatem Dei est, principium, & radix omnium virtutum, ita amor sui, qui facit ciuitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum, vt patet per Aug. 14. de ciui. Dei ergo etiam omnia vitia, & peccata sunt connexa ita vt qui vnum habet, habeat omnia. *q. 65. ar. 1 & 2. li. 14 c. 28 & vlt. to. 5*

Sed contra, Quaedam vitia sunt sibi inuicem contraria, vt patet per Phylosophum in 2. Ethic. sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata, & vitia sibi esse inuicem connexa. *lib. 2. Eth. c. 8. to. 5*

Respondeo dicendum, quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, aliter intentio peccantis ad diuertendum a ratione cuiuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est, vt ipsius rationis regulam sequatur: & ideo omnium virtutum intentio in idem tendit: & propter hoc omnes virtutes

habent connexionem ad inuicem in ratione recta agibilium, quæ est prudentia, sicut supra dictum Q.65. a.1. *est: sed intentio peccantis non est ad hoc, quod recedat ab eo, quod est secundum rationem, sed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Huiusmodi autem bona, in quæ tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diuersa, nullam connexionem habentia ad inuicem, inmo etiam interdum sunt contraria. Cum igitur vitia, & peccata speciem habeant secundum illud ad quod conuertuntur, manifestum est, quod secundum illud, quod perficit speciem peccatorum nullam connexionem habent peccata ad ad inuicem: non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad vnitatem, sicut accidit in virtutibus, quę sunt connexæ, sed potius in recedendo ab vnitate ad multitudinem.*

Ad primum ergo dicendum, quod Iacobus loquatur de peccato non ex parte connexionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum Incor. ar. & q.72.a.1. *est, sed loquitur de eis ex parte auersionis, inquantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato: omnia autem legis mandata sunt ab vno, & eodem, vt ipse ibidem dicit, & ideo idem Deus contemnitur in omni peccato, & ex hac parte dicit, quod qui offendit in vno factus est omnium reus, quia scilicet vno peccato peccādo incurrit pœnæ reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cuius contemptu prouenit omnium peccatorum reatus.*

q.71.ar.4. *Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita, nam peccatum veniale virtutem non tollit, peccatum autem morale tollit, virtutem infusam, inquantum auertit a Deo, sed vnus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitæ: sed si multiplicentur actus, in tantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitæ: qua exclusa excluditur prudentia, quia cum homo agit contra quamcunque virtutem,* q.58.ar.4. & q. 65. ar.1. *agit contra prudentiam, sine qua nulla virtus moralis esse potest, vt supra habitum est, & ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum, & formale esse virtutis, quod habent secundum quod participant prudentiam: remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed nonsequitur quod propter hoc modo incurrat omnia uitia uel peccata. Primo quidem; quia uni uirtuti plura uitia opponuntur: ita quod uirtus potest priuari per unum eorum, etiamsi al-* q.71. ar.1. *terum eorum non adsit. Secundo, quia peccatum directe opponitur uirtuti, quantum ad inclinationem uirtutis ad actum, ut supra dictum est: unde remanentibus aliquibus inclinationibus uirtuosis, non potest dici quod homo habeat uitia uel peccata opposita.*

Ad tertium dicendum, quod amor Dei est congregatiuus in quantum affectū hominis a multis ducit in unum: & ideo uirtutes quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent: sed amor sui disgregat affectum hominis in diuersa: prout scilicet homo se amat, appetendo sibi bona temporalia quę sunt uaria, & diuersa: & ideo uitia, & peccata, quæ causantur ex amore sui non sunt connexa.

Notatio circa Articulum.

21 *Conclusio.* Conclusio est *Peccata omnia non sunt connexa*. Quæ quidem omnibus inconfesso est nobis autem præsertim indubitata esse debet, qui diximus supra virtutes etiam secundum statum virtutis non esse connexas; quare in hoc articulo nihil aliud notandum est, quam interpretatio illius loci Iacobi 2. quem affert Sanctus Thomas in solutione 1. *Quicunque totam legē seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus*, videtur enim probare omnia peccata connexa esse: est autem triplex huius loci expositio, quælibet autem hanc difficultatem dissoluit. Prima est Sancti Thomæ in solutione primi, quem sequitur Conradus, Lyran. Caietani, & Claudij Guillaldi in eum locum Iacobi, vt loquatur Paulus de auersione, quæ est in peccato, ratione cuius videtur omnium reus, qui deliquit in vno: nomine autem auersionis intelligunt auersionē a Deo legislatore. Colligit vero Caietanus hunc sensum ex eo, quod continuo subdit Iacobus. *Qui enim dixit, Non mœchaberis, dixit, Et non occides*: quasi dicat, idem legislator est, qui præcepit non furandum, & nō mœchandum, quare qui transgreditur vnum præceptum, a tota lege videtur recedere, eo quod ab auctore legis auertitur. Secunda interpretatio est Augustini epistola 29. & sermone 61. de tempore, qui ita exponit: cum vinculum caritatis sit initium totius legis seruandæ, & hæc vno peccato mortali amittatur, qui deliquit in vnum præceptum, factus est omnium reus, amissa vna caritate, quæ est initium totius legis. Tertia est Burgensis in additione in illum locum, quæ mihi multum probatur in hunc modum, Factus est omniū reus, hoc est, qui vnum præceptum legis transgreditur, factus est transgressor legis, quam vniuersam debebat implere. Fuit enim, inquit Burgensis, error Pharisæorum, vt putarent non damnari bonū, qui maiori ex parte legem obseruaret, quasi homines saluarentur, qui maiorem cumulum bonorum operum haberent, quam peccatorum; contra hos ergo dicit Iacobus, illum puniendum, qui deliquit in vnum præceptum; quia re vera transgressor est legis, quam totam debebat implere: consonat autem huic sensui contextus: subdit enim, *Qui enim dixit, Non mœchaberis, dixit etiam, Non furaberis*, ac si dicat, cum sit idem legislator, eodem modo debet quis seruare vnum atque aliud mādatum, ac proinde totam legem, ita vt si in vnum delinquat, vere sit reus totius legis faciendæ, hoc est, legis quam totam obseruare debebat. Mitto aliam expositionem, quam Sanctus Thomas adhibet, scilicet, vt dicatur ille omnium reus, quia ille amittat omnes virtutes, qui contra vnum præceptum deliquit secundum statum saltem veræ virtutis, nam putat Sanctus Thomas esse connexas; est enim hoc admodum difficile, nec Augustino loco citato prædicta expositio placet, nec Hieron. 1. dialogo contra Pelagianos, vt supra dictum est disputatione 88. cap. 3.

Locus Iacobi qui offenderit in vno factus est omniū reus, exponitur. *Prima interpretatio S. Thom. Conradus. Lyranus. Caietan. Claudius.*

22 *Tertia probatur ab auctore.*

Obiectio. Gregor. Magnus. Solutio. Sed obijciet nobis aliquis Gregorium 31. moraliū cap. 31. vbi inquit, superbiam esse omnium malorum radicem, & septem alia vitia ad se trahere, cum semel animum alicuius occupauerit. Respondeo hoc non necessario contingere, sed frequenter, quare non est connexio necessaria ex natura rei, sed per modum dispositionis, & causæ, quia vnum peccatum mouet ad aliud, ideoque licet superbia sit radix aliorum, alia nihilominus

hilominus fine superbia esse possunt, neque Gregorius comparat superbiam cum reliquis peccatis, sed cum septem capitalibus, neque enim radix esse potest pusillanimitatis, cum re vera opposita sint, de quo iterum disputatione 136. c. 2. dicemus.

ARTICVLVS II.

Vtrum omnia peccata sint paria.

2. d. 42. q. 2. ar. 5. Et 3. contra. c. 139. Et Ma q. 2. a. 9. Et Mat. 21. ar. 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod omnia peccata sint paria. Hoc enim est peccare facere quod non licet, sed facere quæ non licet vno, & eodem modo in omnibus reprehenditur: ergo peccare vno, & eodem modo reprehenditur non ergo vnum peccatum est alio grauius.

Præterea. Omne peccatum consistit in hoc, quod homo transgreditur regulam rationis: quæ ita se habet ad actus humanos sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. sed lineas transilire est æqualiter, & vno modo, etiam si aliquis longius recedat vel propinquius stet. quia priuationes non recipiunt magis vel minus: ergo omnia peccata sunt æqualia.

Præterea, Peccata virtutibus opponuntur: sed omnes virtutes æquales sunt: vt Tullius dicit in Paradoxis. Ergo omnia peccata sunt paria.

In parad. 3. cuius tit. est omnia vitia æqualia esse.

Sed contra est; quod Dominus dicit ad Pilatum Ioann. 16. Qui tradidit me tibi maius peccatum habet, & tamen constat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo vnum peccatum est maius alio.

In para. 3. cuius tit. est æqualia esse vitia.

Respondeo dicendum, quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in paradoxis, quod omnia peccata sunt paria, & ex hoc etiam deriuatus est quorundam hæreticorum error, qui ponentes omnia peccata esse paria dicunt etiam omnes pœnas inferni esse pares. Et quantum ex verbis Tullij perspici potest, Stoici ducebantur ex hoc, quod considerabant peccatum ex parte priuationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione. Vnde simpliciter æstimantes, quod nulla priuatio susciperet magis, & minus, posuerunt omnia peccata esse paria. Sed si quis diligenter consideret, inueniet duplex priuationum genus Est enim quædam simplex, & pura priuatio, quæ consistit quasi in corruptum esse, sicut mors est priuatio vitæ: & tenebra est priuatio luminis, & tales priuationes non recipiunt magis, & minus, quia nihil residuũ est de habitu opposito: vnde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, & tertio vel quarto, quam post annum, quando iam cadauer fuerit resolutum: & similiter non est magis tenebrosa domus si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta vno solo velamine totum lumen includente. Est autem alia priuatio non simplex sed aliquid retinens de habitu opposito, quæ quidem priuatio magis consistit in corrumpi, quam in corruptum esse sicut ægritudo, quæ priuat debita commensuratione humorum: ita tamen quod aliquid eius remaneat, alioquin non remaneret animal viuum, & simile est de turpitudine, & aliis huiusmodi, huiusmodi autem priuationes recipiunt magis, & minus ex parte eius, quod remanet de habitu contrario: multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, vtrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum esset de vitijs, & peccatis: sic enim in eis priuatur debita commensuratio rationis, vt non totaliter ordo rationis tollatur: alioquin malum si sit integrum, destruit seipsum, vt dicitur in 4. Ethic. non enim posset remanere substantia actus vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis, & ideo multum interest ad grauitatem peccati, vtrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est, quod non omnia peccata sunt paria. Li. 4. Eth. c. 5. tum. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata committere non licet propter aliquam deordinationem, quam habent, vnde illa quæ maiorem deordinationem continent, sunt magis illicita, & per consequens grauiora peccata.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato ac si esset priuatio pura.

Ad tertium dicendum, quod virtutes sint æquales proportionaliter in vno, & eodem, tamen vna virtus præcedit aliam dignitate secundum suam speciem vnus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, vt supra habitum est. Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria, quia virtutes habent connexionem, non autem vitia seu peccata. q. 66. ar. 1 & 2.

CONclusio negat; cuius veritas sequente disputatione examinanda est.

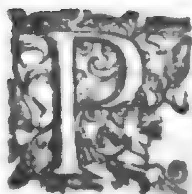
An peccata omnia sint æqualia.

DISPVT. XCIX.

Error Stoicorum, & Iouiniani.

CAPVT I.

1 *Sententia Stoicorum dicebat oĩa peccata eſſe paria.*



ERANTIQVA Soicorum ſententia fuit, peccata omnia: paria eſſe, vt ſcribit Tullius in oratione pro Murena, & in 3. paradoxo, in ò ipsũ Tulliũ in ea opinione fuiſſe colligere licet ex præfatione in paradoxa, vbi inquit eam ſibi videri Socraticam, & veriſſimam; inæqualitatem vero peccatorum eo refert Tullius, quod qui peccare videtur grauius, plura peccat, & ita peccata in eo multitudine creſcant, non grauitate: inquit enim peccare grauius, qui patrem occidit, quam qui ſeruum, quia occidit eũ, qui genuit: qui aluit, & erudiuit. Huius ſententiæ præcipuum fundamentum erat hoc, Peccare nihil eſt aliud, quã transgredi præceptum, non aliter, quam ſi quis terminum aliqua linea ſibi præfixum tranſiliret: atqui vnus non magis quam alius terminum indiuiduum tranſilit; ergo vnus non magis, quam alius præceptum ſibi poſitum tranſgreditur. Addere etiã, & nos poſſumus aliud pro ipſis argumentum in hunc modum. Ex communi ſententia Scholaſticorum peccatum formaliter in priuatione conſiſtit, vna autem priuatio alia maior eſſe nequit: ergo non minus Stoicorum ſententia probabilis erit, quam Scholaſticorum opinio, quæ docet formale peccatum in priuatione conſiſtere. Hunc errorem ſequutus eſt poſtea inter Chriſtianos Iouinianus hæreticus addens çqualem etiam futuram pęnam peccatorum in inferno, contra quem diſputans Alphõſus de Caſtro libro aduerſus hæreſes, verbo *peccatum*, hæreſi octaua, colligit ex Auguſtino libro de hæreſibus capite 82. in eo fuiſſe Iouinianum, neque quidquã obſtare ait, quod Hieronymus diſſerens contra Iouinianum in dialogis huius erroris non meminerit. Verum Auguſtinus in epiſtola 29. aliquantum a principio teſtatur Hieronymum contra Iouinianum hunc errorem confutaſſe; ſicut re vera dialogo ſecundo aduerſus illum numero 41. & ſequentibus fecit. Fuit autẽ hæreſis hæc Iouiniani teſte Sandero libro ſeptimo de viſibili monarchia ſub anno 385. Theodoſio Imperatore, & Siricio Pontifice.

Præcipuũ fundamentum. — *Alterum argumẽtũ.* — *Caſtro. Auguſt.* — 2 *Sanderus.*

Conuincitur dicta ſententia ſcripturæ teſtimonijs

Conuincitur vero multis Scripturę teſtimonijs, ex quibus hæc duo nobis ſufficiant: prima ad Corinth. 5. inquit Paulus *Auditur inter vos fornicatio, qualis nec inter gentes*, quaſi dicat, non tam nefaria, qualis inter gentes eſſe ſolet, *vt quis habeat vxorem Patris ſui*, &c. Ioan. 19. *Propterea qui me tradidit tibi, maius peccatum habeat*. Ex quo loco plane conuincitur Iouiniani error, cum peccatum illorum, qui Chriſtum apprehenderunt, vt traderent eum Pilato maius fuiſſe, ipſemet Chriſtus aperte teſtatus fuerit; quę ſane litera quouis modo intellecta ad confutandum errorem Iouiniani nobis ſufficeret. Cæterũ quia locus inſignis eſt, & ratione illius cauſalis particula *propterea* difficilis, libet illum fuſius explanare.

Expeditur locus Ioannis.

Baſilius. Chryſoſt. Euth. Theophyl. Auguſt. Cyrillus.

Baſilius in regulis breuioribus reſpõſione 46. Chryſoſtomus homilia 83. in Ioannem Euthymius, & Theophylactus in eum locum. Auguſtinus tractatu 119. & Cyrillus libro 12. in Ioann. capite 22. exiſtimant fieri comparationem peccati eorum, qui Chriſtum Pilato tradiderunt, cum peccato ipſius Pilati, & hac ratione illorum peccatum fuiſſe maius, quia illi ex malitia Chriſtum apprehederunt, & accuſarunt. Pilatus autem timore Romanorum, ne eos offenderet, ſi contra populi petitionem Chriſtum abſolueret. Hæc tamen interpretatio non poteſt facile aptari contextui, & particulę pręcedenti *propterea*: infertur enim ex illo
4 *non haberes poteſtatem aduerſum me vllam, niſi tibi datum eſſet de ſuper*, maius fuiſſe peccatum Iudæorum, qui Chriſtum tradiderunt. Cardinalis noſter Toletus, vt plura alia, acute explicat his verbis, [Tanto maius eſt peccatum tradentium me tibi, quanto tua poteſtas iuſtior eſt, & a Deo: quia dum poteſtati iuſtæ tradiderũt tanquam iniquum, & ſceleratum obtulerunt, quaſi diceret, ſi me tradidiſſent alicui auctoritatem non habenti, vt mihi noceret, peccaſſent quidem, tamen minus, quia meam innocentiam non adeo violaſſent; at tradentes me habenti a Deo poteſtatem, me reum, & malefactorem tradiderunt, & in hoc grauius eſt, & maius eorum peccatum, & infra. Præterea etiam maius eſt eorum peccatum, quanto tu potentior es ad mihi nocendum.]

Vera interpretatio.

Ego tamen exiſtimo pręcedentibus illis verbis, *non haberes poteſtatem aduerſum me ullam*, non ſignificaſſe Chriſtum poteſtatem regiam Pilato diuina uolũtate, & ordinatione fuiſſe conceſſam, nam præterquã, quod tyrannice illam occupabat, ſicut etiam Romani quorum imperio Pilatus ſubditus erat, ad interrogationem, quam fecerat Pilatus, nihil omnino referebat, dum enim examinaretur Chriſtus a Pilato, nihilque reſponderet, dixit Pilatus: *Mihi non loqueris? Neſcis, quia poteſtatem habeo crucifigere te, & poteſtatem habeo dimittere te?* quaſi diceret, in mea manu poſitum eſt te punire, uel liberare, cur igitur mihi interroganti, qui prodeſſe poſſum, & obeſſe, non loqueris? Chriſtus autem, ut oſtenderet nullam in ſe omnino poteſtatem Pilatum habere, inquit, *Non haberes poteſtatem aduerſum me ullam*, &c. hoc eſt diuino conſilio id factum eſt, ut ego libenter me morti offerrem, & tuis ſatellitibus obuiam procederem, nec illis reſiſterem, alioqui nullam in me poteſtatem haberes, non dicit poteſtatem regis, ſed nullam uim, & potentiam, ut per tuos ſatellites me capere poſſes ſi nollem. Id quod ipſe Chriſtus frequenter Iudæis oſtenderet, cum eorum manus facile effugit, ſed præſertim Ioann. decimo quarto, id teſtatus eſt diſcipulis ſuis, cum dixit: *Iam non multa loquar vobiſcum uenit enim princeps mundi huius, & in me non habet quidquam. ſed vt cognoſcat mundus, quia diligo patrem & ſicut mandatum dedit mihi pater, ſic facio ſurgite, eamus hinc*. Ac ſi diceret, venit diabolus princeps mundi (nam ſatellites inſtructos diaboli fraude, & malitia appellat principem huius mundi) nihilque habet potentię, & virium, vt me comprehendat, etiamſi magnam militum turbam armatam contra me mittat; veruntamen, vt mundus intelligat, quanta Patrem meũ dilectione proſequor, ſurgite, & eis obuiam procedamus, ſic enim ſinam me comprehendi, & ſicut mandatũ mihi dedit Pater offerẽdi me, ſcilicet morti, ſic faciam. Eodem ſenſu Ioannis 10. dixit Chriſtus. *Quia ego pono animam meam, vt iterum ſumam eam. Nemo tollit eam a me, ſed ego pono eam a me ipſo, poteſtatem habeo ponendi eam, & iterum ſumendi eam*: nempe, quia nulla vi coactus, ſed voluntate propria oblatus fuit morti, vt in hoc diuinum conſilium, & mandatum impleretur: & ideo ſubdit ſtatim, *Hoc mandatum accepi a Patre*. Cumque capite 18. Chriſtus militibus occurreret, dixit, *Quem quæritis*, illi autem reſponderunt, *Ieſum Nazarenum*. Rurſus autem dixit illis Ieſus, *ego ſum*, tantaque fuit vis, & maieſtas huius vocis, vt omnes ſatellites, & ipſe Iudas perterriti in terram ciderint, quo facto, niſi Iudas, & alij in malo eſſent obfirmati, manifeſte intellexiſſent ſe nihil in Chriſtum potentiæ habere, vt ipſum comprehenderent, ac proinde diuinitatem eius fuiſſent reueriti. Cum igitur poſtea Pilatus diceret Chriſto, *Mihi non loqueris? neſcis, quia poteſtatem habeo*, &c. oſtendit illi Chriſtus nihil etiam potentiæ in ſe habere, ſed ea dumtaxat ratione fuiſſe per milites illius comprehenſum, quia ita diuino conſilio ſtatutum erat, vt ipſe Chriſtus ſe morti offerret, cumque in ſe ipſis milites, & ipſe Iudas id fuiſſent experti, cum vna tantum voce Chriſti ſtupefacti in terram ceciderunt, recte dixit de ipſis, Ideo maius peccatum habent.

4 — *Ioann. 14.* — 5 — *Ioann. 18.*

bent. Potest autem fieri comparatio cum peccato Pilati, qui talem Christi virtutem non fuerat expertus, vel cum peccato ipsorum militum, si talem potentiam Christi non prius vidissent: sicque particula *Propterea* consequentiam verborum recte connectit, ac si diceret, quia non haberes in me potestatem, nisi consilio æterno Dei ego me ipsum obtulissem: ideo, qui me tradiderunt, maius peccatum habent, cum hoc illis ignotum esse non potuerit.

6 *Obiectio ex Basilio.* Argumenta vero Stoicorum capite octauo facile dissoluentur, nunc autem pro eorum sententia asserri posset Basilius in regulis breuioribus responsione 293. vbi ait, differentiam maiorum, & minorum peccatorum nusquam in nouo testamento reperiri. *Solutio.* Respondeo verba Basilij intelligenda esse iuxta interrogationem factam, quæ talis erat. *Quo modo agi par est cum ijs, qui cum maiora peccata declinent, minora perinde, ac si nihil referret, committunt?* cum igitur respondet, non esse in euangelio hanc peccatorum maiorum, & minorum differentiam, intelligit profecto minorum peccatorũ, quæ nihil referret committi, talia enim peccata in euãgelio non sunt: probat vero Basilius, quia de omni peccato intelligitur illud Ioannis octauo, *Qui facit peccatum, seruus est peccati*, &c. capite tertio *qui contumax est in filium, non videbit vitam æternam*: vulgata autem legit, *qui incredulus est filio*: loquitur autem Basilius de mortali peccato quocunque, quod cum semper sit causa æternæ damnationis, non est dicendum ita esse paruũ, vt nihil referat illud committere; inæqualitatem vero peccatorum ipse adstruit aperte Homilia duodecima ad populum, & Homilia septima, & decimaquarta in psalmos: & hæc sufficiant contra Stoicos, & Iouinianũ de inæqualitate peccatorum: nam de inæqualitate meritorum, & præmij satis, superque diximus prima parte disputatione 47.

Priuationem, quæ est in peccato, non esse consummatam, ideoque ex parte illius peccata esse inæqualia, qui dixerint.

CAPVT II.

7 *Sententia quorundã. Nonnullorum duplicẽ esse priuationem in facto esse, & in fieri.* Scholastici omnes contra Stoicos, & Iouinianũ, vno ore pronunciant, peccata esse inæqualia, variant tamen non parum in assignanda ratione huius inæqualitatis, & differentiæ. Nonnulli, vt ex parte priuationis illam assignent, notant, duplicem esse priuationem, quandam simplicem, quam appellant in facto esse, in qua nihil manet oppositæ formæ, qualis est mors, & hac inquiunt non posse aliquid dici magis, aut minus priuatum, neque enim dicitur vnus magis mortuus, quam alius, aliam vero priuationem esse veluti in fieri, quia aliquid admixtum habet oppositæ formæ, sicut ægritudo, quæ non tollit omnem gradum sanitatis, & vmbra, quæ habet aliquid lucis, & hac posse aliquid dici magis, & minus priuatum, & vnam maiorem, quam aliam. Eodem modo asserunt, in peccatis malitiam esse priuationem non in facto esse, sed in fieri, que non tollit omnem ordinem ad rationem. Hunc modum sequutus est Sanctus Thomas supra quæstione 18. articulo octauo ad primum, & in præsente articulo, & in secundum distinctione 37. quæstione prima articulo primo ad quintum, & putat probabilem esse Ricardus in secundum distinctione 42. articulo quarto, quæstione secunda in corpore, & ad tertium, confirmari autem potest

8 *Probatur auctoritate Arist.* auctoritate Aristotelis quarto Ethicorum capite, quinto, vbi cum dixisset, peccata mansuetudini opposita contingere ex corruptione variarum circunstantiarum, subiungit, *Non tamen vniuersa eidem insunt, quippe cum esse non possit, malum enim, & se ipsum destruit, & si integrum est, intolerabile fit:* docet ergo Aristoteles, malum peccati non priuare omni bono virtutis, quia si priuaret, integrum esset, ac proinde se ipsum destrueret, quia destrueret subiectum, in quo deberet esse: in quem sensum Aristotelem interpretantur Sanctus Thomas prima parte, quęstione 49. articulo tertio, & idem in eum locum ipsius Aristotelis, quem sequitur Donatus Acciaiolus ibidem. Consentit etiam Conradus in hunc articulum, qui circa solutionem secundi, vt ostendat quo pacto transilire terminos, & limites virtutis latitudinem habeat, ac proinde vna virtutis violatio maior sit, quam alia, notat diuersam esse rationem in ijs, quę mala sunt, quia prohibita: in ijs enim putat transgressionem cuiusque præcepti ita in indiuiduo consistere, vt contra ipsum non sit maior, & minor transgressio: non dicit, omnia peccata iure positiuo prohibita esse ęqualia, quia pro diuersitate materiæ non negat inęqualia esse, vt non audire missam, vel ieiunium non obseruare; quæ paris malitiæ non sunt, vt omnibus est manifestum, & sic de alijs: sed putat hic auctor omnem transgressionem contra idemmet præceptum, & limitem præfixum a iudice, vel a legislatore humano æqualem esse, quia tota transgressionis malitia fuit in principio, nec vlterius continuatur, hoc est, tota consistit in hoc, quod est quacunque ratione præceptum violasse, non in perseuerantia talis transgressionis. Exemplum videtur appositissimum in peccato contra ieiunium, nam dum aliquis semel præceptum illius transgressus est, iã de reliquo non magis videtur peccare, quia tota violatio pręcepti humani in nullo indiuisibili videtur solum constituta. In his vero, quę iure naturali mala sunt, transgressio (inquit) & peccatum non consistit in indiuiduo puncto, sed tota operis continuatio malitiam auget, quia tota suapte natura est contra rationem, Doctrina desumpta est ex Sancto Thoma q. 2. de malo art. 9. ad 4. & ex 3. contra gentes cap. 139. §. *Nõ est autem simile*, quam sequitur Ferrariensis ibidem §. *Ad secundum*. *S. Thom. Donatus. Conradus.*

9 *S. Thom. Fera.* Quidam autem benigne hos auctores interpretantur, vt illud solum locum habeat, quoties pręceptum tantum prohibet opus, non autem progressum illius, nam si progressum etiam prohiberet, grauior posset esse transgressio, quo magis in ea quis procederet. Putant autem exemplum huius doctrinæ esse in præcepto non comedendi ante sumptionem Eucharistię, contra quod non magis peccat quis ex eo, quod magis in comedendo procedat, quia ita graue est post multum, atque post parum cibi Eucharistiam recipere.

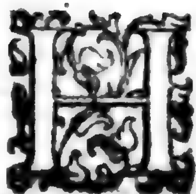
Miror tamen multorum ingenia, qui magis in excogitandis effugijs, quam in plana Doctorum intelligentia versari, ad modum vtile, & gloriosum existimãt cum tamen veritas nulli displicere possit, quantumuis eam sibi sentiat contrariam. Hi ergo Doctores mentẽ Sancti Thomę, Conradi, & aliorum non videntur assecuti Nam Conradus, Ferrariensis, & Sanctus Thomas non dicunt tunc solum transgressiones præcepti positiui esse æquales, quando pręceptum prohibet tantum opus, & non processum illius: sed affirmant constituto limite a iudice humano, hoc est, posito præcepto solum prohiberi transgressionem in initio, non autem illius continuationem, & ita omnem transgressionem esse æqualem. Verum nullum præceptum inuenias positiuum, quod solum transgressionis initium 10
prohibeat, non progressum, quando transgressio illius continuationem habet, vt infra ostendemus præceptum vero de sumptione Eucharistię, quod superius allatum est, non prohibet cibum, & potum, non dico solum non prohibere continuationem illius, verum etiam neque initium, sed materia illius præcepti est vsus Sacramenti Eucharistię post sumptionem cibi, aut potus: hic autem vsus Eucharistiæ in indiuiduo puncto positus est, & ita hoc præceptum transgredimur

gredimur nõ continuatione manducationis, & potus, sed sola sumptione Eucharistiæ, quæ in indiuisibili consistit, nullum autem præceptum positiuum esse, quod solam transgressionem in principio prohibeat, infra ostendemus.

Priuationem, quæ dicitur esse in peccato, esse consummatam, contra prædictam sententiam probatur.

CAPVT III.

11 *Impugnantur dicti modi sentiendi tripliciter.*



HIC modus assignandi inæqualitatẽ peccatorum tribus de causis mihi non probatur. Primo, quia priuatio, quæ est in peccato, non est in fieri, sed in facto esse. Secundo quia licet ea consisteret in facto esse, ex parte illius, nõ omnia peccata ęqualia essent Tertio quia id, quod ex Conrado retulimus, firmum fundamentum non habet. Cęterum prius quã singula demonstremus, supponendum est inæqualitatem peccatorum hic assignari a Sancto Thoma ex parte priuationis, non ex parte conuersionis, aut positiui, cum tamen tota superiori quæstione varias species ex positiuo assignandas esse docuerit, & inæqualitas secundum speciem ex eodem capite sumenda videatur: fateor nihilominus, si tota malitia peccati in priuatione rectitudinis posita esset, inde fore sumendas species, & inæqualitatem earum: hæc enim intra genus moris, per solam rationem mali debent assignari, vt supra probatum est. Cætera namque, quæ sunt in peccato præter malitiam, communia sunt virtuti, & peccato, vt ostendimus disputatione 95. cap. 3. & ad essentiam peccati non pertinent, sed sunt veluti subiectum materiale illius: sicut corpus est respectu albedinis, ac proinde tota differentia albi, & nigri, species, & inæqualitas non ex subiectis, sed ex formis ipsis sumenda est.

Supponendum.

Hoc supposito priuationem rectitudinis esse perfectam, quam vocant in facto esse, si aliqua est, in qua malitia actus, & peccati consistat, sic ostendo. Illa est priuatio perfecta, & in facto esse, quæ nihil retinet oppositi habitus, & formæ: atqui priuatio rectitudinis in actu malo nihil habet oppositæ formę, ergo illa est perfecta, & in facto esse Porro nihil in actu manere bonitatis, hac ratione ostenditur, Forma opposita est rectitudo moralis, hæc autem consistit in indiuisibili, quia consurgit ex integra causa, ergo in peccato, cui deficit vel vna circunstantia, nihil manet omnino bonitatis moralis, ac proinde priuatio rectitudinis, quæ a quibusdam dicitur esse malitia, erit perfecta, & in facto esse

Priuationẽ peccati esse perfectam, & in facto esse probatur ratione.

12 Respondet Caiet. in actu peccati manere ordinem quendam ad beatitudinem in vniuersum, & hoc satis esse, vt priuatio illa non dicatur in facto esse, sed in fieri. Verum quis non videat hoc friuolum esse? nam ordo ille ad beatitudinem in vniuersum, nihil aliud est, quam ordo actus ad bonum delectabile, vel commodum: omne enim bonum, qua ratione bonum est, videtur quandam rationem communem beatitudinis participare, vt supra explicaui disputatione 6. ob id tamen dicere non possumus malitiam peccati esse priuationem in fieri, & non in facto esse: nam cum hac bonitate delectabilis, vel commodi nullus prorsus gradus minimus manet bonitatis moralis, cuius priuatio est malitia peccati, priuatio autem dicitur perfecta, vel in fieri tantum respectu formæ oppositæ, qua priuat non respectu alterius, qualis est hic ordo ad beatitudinem.

Alia solutio.

Secundo respondet Sanctus Thomas, in peccato manere substantiam operis, & ideo non esse priuationem consummatam, nec priuare toto ordine ad rationem. Verum contra hoc responsum sunt non parum efficaces rationes. Primum, quia substantia actus non est habitus oppositus, quo priuat malitia, nec enim ipsa substantia est rectitudo, aut aliquid illius, malitia autem priuat rectitudine, substantia vero actus potius esset subiectum malitiæ, & priuationis, iuxta veriorem opinionem, si talis priuatio esset: ergo quantumuis maneat substantia actus, si non manet rectitudo rationis, vel aliquid illius erit priuatio perfecta, & consummata. Tum etiam, si substantia actus efficeret priuationem imperfectam, & in fieri, eo deberet esse maior, aut minor priuatio, quo plus, aut minus esset de substantia actus: ex hoc autem capite non posset assignari inæqualitas peccatorum, verbi causa infidelitatis, odij, & desperationis, cum tamen inæqualia peccata sint: ergo nihil refert substantia actus, vt priuatio dicatur in fieri, aut facto esse. Vel dicant nobis, qua ratione hæc peccata inæqualia sint, quia magis, aut minus retineant de opposita forma? Adhæc, si eo, quod manet substantia actus, priuatio illa esset in fieri, quo plus esset de substantia actus, minor esset priuatio, sed quo intensior est operatio, plus est de substantia actus, ac proinde minor priuatio: minus igitur peccaret, qui magis intense operaretur, quod est absurdum.

Refellitur.

13

Vltima solutio.

Tertio respondent nonnulli, non manere in peccato aliquid bonitatis moralis, manere tamen aliquam circunstantiam, quæ posset cum alijs complere ordinem rationis, vt bonitas moralis ex illis omnibus conflaretur, neque enim, qui peccat, violat omnem circunstantiam debitam, sic enim malum destrueret se ipsum, quia destrueret substantiam actus, nam si malitia timiditatis integra esset, violaret etiam circunstantiam, quã violat audacia, & ita esset audacia, & non timiditas, ac proinde se ipsam destrueret: & hanc putant esse mentem Aristotelis 4. Ethicorum c. 5. quem superiori capite allegauimus.

14 *Nõ placet.*

Hæc sane solutio maiorem probabilitatis speciẽ præ se fert. Verum nec menti Sancti Thomæ accommodata est, nec difficultatem propositam omnino tollit. Nã licet aliquando contingat aliquem peccare defectu vnius circunstantiæ, & alias integras, vel ex parte manere, aut saltem nihil illarum violari, sicut contingit in vitijs extremis eidem virtuti, fugere enim ex timiditate pericula mortis, retinet aliquam similitudinem cũ virtute, quæ etiam aliquando dictat non aggrediendũ, & sic de alijs; tamen hoc in omnibus peccatis non reperitur, sed plurima sunt, in quibus nulla circunstantia boni, nulla similitudo virtutis manet præter substantiam operationis, quale est odium Dei, & proximi, periurium, mendacium, & multa alia, &c. Hac igitur ratione non potest omnium peccatorum inæqualitas assignari, substantia enim harum operationum talis est, vt nullam habeat similitudinem virtutis, nec circunstãtia illius cum alijs esse possit. Quod vero asserit Caietanus, & Sanctus Thomas de substantia operationis in peccato, ratione cuius priuatio rectitudinis in illo dicitur non esse consummata, & in facto esse, iam superius impugnatum est.

15 Prętere etiamsi timiditas violaret omnem circunstantiam fortitudinis, ob id non esset audacia, nam, & audacia aliquam retinet circunstantiam fortitudinis, & similitudinem cum illa. Adde etiam, quod in peccatis omissionis, cum consistant in pura priuatione operationis debitæ, & nihil omnino illius maneat, non posset hoc modo inæqualitas constitui: constat igitur id, quod primo loco proposuimus, nempe malitiam peccati, si in priuatione rectitudinis posita est, esse consummatam, & in facto esse, quia nihil relinquit non solum oppositæ bonitatis sed etiam circunstantiarũ, ex quibus bonitas actus conflatur, saltem in plerisque peccatis: quare, & hac via non recte assignari inæqualitatẽ peccatorum in vniuersum. Idem omnino dicendum est de priuatione, quę est in peccato, si dicamus esse priuationem rectę rationis, aut legis, aut ipsius Dei, nã in multis peccatis, quorum exempla iã adduximus, nihil manet rationis, nihil legis, nulla etiam cum Deo

coniuncto,

coniuncto, nec aliquid illius est, ergo priuatio illa consummata est, & perfecta in suo genere.

Respondetur testimonio Aristotelis.

Testimonium vero Aristotelis, quod Sanctus Thomas affert in hoc articulo, & prima parte, quæstione 49. articulo tertio, alium omnino sensum habet, quem optime attigit Eustratius in eum locum, & textus ipse non obscure indicat. Nam cum ibi docuisset vitia opposita mansuetudini contingere ex varijs circunstantijs per excessum, vt quia aliquis irascitur, pro quibus non oportet, & magis, & citius, & maiori tempore, quam oportet, postea subiungit eidem non inesse defectum omnis circunstantię, idque fieri non posse asseuerat: reddit vero rationem his verbis, *Quia malum se ipsum destruit*, quasi dicat, vnum malum alteri malo contrarium est, corruptio enim vnius circunstantiæ alteri videtur esse contraria, id quod, si moraliter loquamur, verissimum est. Nam qui citius irascitur, eo ipso facilius placatur, qui vero leui de causa irascitur, minus quam alius irascitur, & sic de alijs: hoc ergo est, quod ait, malum se ipsum destruit, subdit continuo, *Quod si malum integrum esset*, id est, si ex omni circunstantia malum esset, *intolerabile esset*, non quidē subiecto, quia illud destrueret, vt putauit Sanctus Thomas, sed alijs intolerabile esset: ille namque, qui irasceretur omnimodo, vix ab hominibus posset tolerari: de corruptione autem subiecti nihil curat, nec ex eo Aristoteles putat malum integrum esse non posse, quia alioqui subiectum destrueret, vt ex contextu patet. Fateor quidē,

16 *Obseruādū de malo naturali vt distinguitur a malo morali.*

malum in genere entis naturalis, quod opponitur bonitati naturali, non esse integrum nisi destructo subiecto, vt late ostendimus in primam partem Sancti Thomæ, disputatione 23. capite tertio: nam cum bonitas naturalis, quæ est passio entis, consistat in integritate rei, & hæc alia sit substantialis, alia accidentalis, non potest esse malum, quod destruat omnem rei integritatem, nisi destruat etiam subiectum: quare semper cum malo naturali manet aliquod bonum, nisi sit annihilatio rei: at malitia moralis, de qua loquebatur Aristoteles, opponitur tantum conuenientiæ virtutis cum natura rationali, ac proinde, etiamsi nihil maneat bonitatis, potest esse tale malum in aliqua operatione.

Si priuatio, quæ est in peccato, esset consummata ex parte illius, adhuc non omnia peccata fore æqualia, contra eandem sententiam ostenditur.

CAPVT IV.

17 *Ex parte priuationis consummatę peccata nō esse æqualia.*



QVAMVIS in peccatis commissionis esset aliqua priuatio rectitudinis debitæ, aut priuatio rationis, vel legis, eaque non in fieri, sed in facto esse consisteret, essetque consummata, nihilominus non omnia peccata adhuc ex parte illius ęqualia essent; nam licet vna priuatio in ratione priuationis, si illa est consummata, non dicatur maior, quam alia, atque ob id non dicamus vnam cæcitatem, aut vnam mortem maiorem esse, quam aliam; nihilominus vna priuatio consummata potest dici maius malum, quā alia prout forma, quia priuat, erat maius bonum, quam alia: id quod in prædictis exemplis apparet. Si enim vnus visus erat perfectior alio, priuatio illius erit maius malū, quam alterius, & facta comparatione inter priuationes diuersarum formarum eodem modo philosophandum est: nam cæcitas, quæ non est maior priuatio, quā surditas, est maius malum, quam illa, quia visus est melior, quam auditus, & sic de alijs.

Ratio.

Ratio vero discriminis est, quia priuationis, & negationis quantitatem metimur solum ex opposito habitu absolute secundum se, & ita illa est maxima priuatio, aut negatio, quæ tota forma contraria priuat, aut negat absque vllo alio respectu: at vero negatio, & priuatio in genere mali considerantur per respectum ad formam, qua priuant, non absolute secundum se, sed quatenus illa erat conueniens, & bona subiecto. Quare illa priuatio, vel negatio dicitur maior malitia, quæ maiori priuat bono: si ergo priuatio rectitudinis esset perfecta in facto esse, nihil obstaret, vt Sanctus Thomas putauit, quo minus vna priuatio diceretur maior malitia, quam alia, etiamsi maior priuatio vocari non posset, sicque Stoicorum ratio facile posset dissolui. Nam concedamus illis peccatum contra virtutem esse veluti lineæ, & limites positi transgressione, & in indiuisibili consistere, nihilominus si virtutes non sunt æquales, nec peccata contra illas erunt æqualia, quia priuatio maioris boni maius malum est; quocirca nisi Stoici etiam existimarent virtutes omnes esse connexas, & æquales, hoc argumento non conuincerentur, vt assererent peccata esse æqualia, posito ergo illo principio, quod illi negabant, virtutes nimirum ęquales non esse; ex priuatione, si talis esset etiam perfecta, recte posset probari non omnia peccata æqualia esse.

18 *Soluitur ratio Stoicorum.*

19 *Notādum primum.*

Cæterum, sicut ex parte priuationis assignari non possunt omnes varię species peccatorum, vt disputatione 75. capite sexto, ostensum est, sic etiam nec omnis inæqualitas peccatorum inde posset desumi; nam contra eandem virtutem peccata inæqualia semper esse non possent, sicut de speciebus etiam probauimus. In peccatis tamen omissionis hoc certissimum est, inæqualitatem in singulis eorum ex sola priuatione considerari. Cum enim essentia tota horum peccatorum in priuatione actus debiti secundum virtutem consistat, tota differentia, & inęqualitas ex priuatione solum pensari debet. Neque vero ex eo, quod peccata omissionis eidem virtuti opponantur, erunt æqualia, aut eiusdem speciei, sed ex eo, quod actibus eiusdem speciei sub eadem virtute opponantur, nam vna religio plures habet actus, nempe sacrificium, orationem, votum, &c. omittere ergo sacrificium differt, & ab omissione orationis, & iuxta dignitatem actuum, quibus priuat eorum malitiam metiri debemus. Considerare quoque oportet rationem voluntarij, cuius augmento, aut diminutione augetur, aut minuitur grauitas peccati, iuxta ea, quæ diximus circa omissionem disputatione 49. capite 5.

Notādum secundo. 20

Hic etiam obiter notandum est, obseruationes votorum eiusdem omnino speciei infimę esse, quæ ad solam fidelitatem erga Deum, quę est veritas promissorum, pertinet, & ideo, quod fiant in hac, vel in illa materia, non mutat speciem, sicut etiam in iuramento, eadem enim est in omnibus religio voti, aut iuramenti: quare omnes transgressiones erunt eiusdem speciei, quatenus religioni opponuntur, licet aliunde ex materia possint habere aliam malitiam contra aliam virtutem. Falluntur ergo nonnulli, qui dicunt voti obligationem, intra limites virtutis religionis, & transgressionem similiter speciei differre iuxta varias materias paupertatis, obedientiæ, aut alterius virtutis, quas Deo vouemus, nam quamuis aliunde possit esse peccatum contra aliam virtutem, vt cum quis violat votum castitatis, tamen intra terminos religionis vnum tantum committit peccatum specie magis, aut minus graue in quauis materia. Cum hoc tamen verum est id, quod superius disputatione 98. capite tertio diximus, nempe duplex esse peccatum religiosi transgredientis regulam, alterum tamen illorum est solum contra obedientiam, sicut etiam duplex est peccatum contra votum paupertatis, cum quis donat aliquid sine licentia, tum quia non seruat fidem Deo promissam, tum etiam quia id, quod non est suum, alteri donat, ex quo peccat contra iustitiam. Vltimo obseruandum est peccata

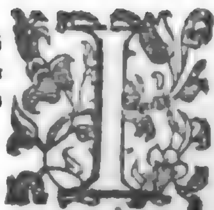
contra votum, quæ videntur in omissione consistere, esse potius commissionis, vt non recitare, non audire missam, quia peccatum ibi consistit in falsitate, quam aliquis committit non obseruans veritatem suæ promissionis erga Deum, quæ est religio.

Vltimo ob. seruandũ.

Transgressiones legum positiuarum non esse æquales contra Conradum, & alios ostenditur.

CAPVT V.

21 *Sñĩtia Cõradi specialiter impugnatur.*



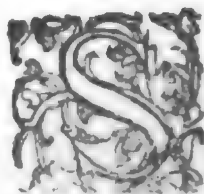
N ea fuisse sententia Sanctum Thomam loco citato Conradum, & Ferrariensem, vt putarent transgressiones omnes contra præceptũ positiuum humanum esse inæquales capite secundo huius disputationis monstrauimus: quantumuis nonnulli alio modo hos auctores interpretentur, loquuntur autem non de transgressionibus contra varia præcepta etiam humana, nam hoc modo manifestum satis est, multas esse transgressiones diuersorum præceptorum inæquales: quis enim neget inæqualia peccata esse non ieiunare, & missam sine vestibus sacris celebrare? Sed affirmant eiusdem præcepti prohibentis aliquam operationem non esse inæquales transgressiones, quia putant transgressionem legis humanæ in puncto consistere, sicut Stoici dicebant de transgressione lineæ, vel termini præfixi.

Hæc tamen sententia nullo modo probanda est, ideoque merito Sanctus Thomas in hoc articulo nulla facta distinctione peccatorum omnium eandem putat esse rationem, quare cum respondens argumento Stoicorum de limite præfixo locis citatis in 2. capite illis concesserit transgressionem præcepti positiui assimilari transgressioni lineæ, atque ob id peccata contra tale præceptum esse æqualia, sicut lineæ transgressiones; in hoc articulo ad secundum alio modo huic argumento respondet. Et sane ego non video, qua ratione liceat Stoicis concedere, quod contendunt in peccatis contra idem præceptum positiuum. Nam, & transgressio ieiunij maior, & minor esse potest, non solum si vnus horam prætermittat, alius vero cibis prohibitis vtatur, alius pluries comedat, sed etiam in eiusdem circunstantiæ violatione: nam quo pluribus cibis vetitis aliquis contra præscriptum ieiunij, vesceretur, magis peccaret. Nec vllum hactenus præceptum positiuum inuenias, quod initium tantum, non progressum operis prohibeat, si opus processum habet, immo id consonum rationi non videtur: nam si opus incipere malum est, quia prohibetur, multo magis in eo procedere: quę autem lex recte prohiberet initium operis, & nõ progressum? Exemplum vero præcepti non comedendi ante Eucharistiam idoneum non esse, eodem 2. capite ostendimus.

22 Aliquando quidem solũ prohibetur opus sine processu in eo, hoc autem solum contingit, quoties opus in indiuisibili consistit, vt cum prohibetur recipi aliquod sacramentum, nam quanuis possit fieri maior, & minor irreuerentia in receptione propter varias circũstantias, qua ratione ego putarem maius peccatum esse recipere Eucharistiam post multam ebrietatem, quã post sumptionem paruam cibi, aut potus; tamen in transgressione huius præcepti non proceditur continuatione operis, sicut in alijs, quia nulla est continuatio. Verum quoties opus contra præceptum processum habet, non debemus asserere transgressionem illius in indiuisibili positam esse, sicut etiam nec indiuisibili consistit transgressio limitis, aut lineæ positæ a duce, si de transgressione moraliter loquamur, vt infra cap. 8 ostendemus.

Duæ aliæ Scholasticorum sententiæ.

CAPVT VI.



ECVNDA in ordine sententia fit Alex. 3. p. q. 57. memb. 3. & Dur. in 2. d. 42. q. 8. qui ex parte priuationis inæqualitatem peccatorum assignãt. Alex. quidẽ nõ ex parte priuationis gratiæ, quia hanc putat esse æqualem, sed ex parte priuationis virtutis nam cum virtutes non sint æquales, nec priuationes earum ęquales erunt. Durandus vero hoc modo. Cum quædam peccata nos proxime separent a Deo tanquam a fine, vt odium Dei, blasphemia, quædã a medijs, qualia sunt peccata contra fratrem, & maior sit bonitas finis, quam mediorum, ideo maiora (inquit) peccata sunt, quæ auertunt proxime a Deo, quã quæ a fratre. Rursus, quæ sunt contra fratrem, quædã sunt in personam, & hæc sunt maiora, quia maiori bono priuant: alia contra bona illius, & hæc sunt minora, quia priuant minori bono. Verum vtroque modo nequit sufficienter assignari omnium peccatorũ inæqualitas: tum quia contra Deum non omnia peccata sunt æqualia tum etiam, quia contra eandem virtutem etiam multa inæqualia sunt, non tantum intra eandẽ speciem, sed etiam in diuersa, vt constat ex disputatione 95. c. 6. Denique eo modo, quem dixit Durandus, inęqualitas non sumeretur ex priuatione, quę est de ratione peccati, & a quibusdam dicitur esse priuatio rectitudinis, sed ex priuatione boni, quo per peccatum fratrem nostrum spoliamus. 23

Secũda sententia. Alexand. Durand.

Tertia sententia, quam etiam Ricardus loco citato in solutione tertij probabilem censet, talis est. Licet dicamus virtutem in indiuisibili positam esse (quod tamen ipse falsum putat, & merito) & quanuis priuatio rectitudinis, quę est in peccato, nihil secum habeat bonitatis moralis secundum virtutem, adhuc peccata sunt inęqualia, non quia priuant, maiori, aut minori bonitate, vel eadem magis, aut minus, sed per recessum maiorem, vel minorem a termino virtutis, vel a lege præfixo: quo enim aliquis magis a termino recedit virtutis, magis delinquit. Verum aut Ricardi sententia falsa est, aut cum suis principijs non satis constat. Vel enim recessus a termino virtutis est priuatio virtutis, & ita incidit in priorem sententiam, dum ex priuatione rectitudinis, & virtutis sumit inęqualitatem peccatorum, cum tamen in ea solutione ex priuatione non velit inęqualitatem assignare: vel per recessum intelligit positiuum actum contrarium virtuti, & hoc pacto licet optime ostendatur peccata imparia esse, id tamẽ non constat cum principijs ipsius Ricardi, qui totam rationem peccati in priuatione constituit, vt vidimus disp. 95. cap. 3. sic enim ex priuatione solum inęqualitas malitię esset assignanda in peccatis. Verum cũ hic auctor ex parte actus positiui species peccatorum distinguat, etiamsi asserat totam rationem malitię, quæ est formalis ratio peccati in priuatione positam esse, ex positiuo etiam inęqualitatem peccatorum sumere debuit, in quo saltem consentanea loquitur. Contra vero Sanctus Thomas species ex positiua ratione actus destinguit, inęqualitatem vero ex priuatione, cum reuera ex ipsa ratione formali peccati, scilicet ex malitia, vtrumque debeat assignari.

Tertia sententia. Ricard.

24

Expositiua

Expositiua oppositione peccati cum virtute sumendam esse inaqualitatem peccatorum probabilior sententia est.

CAPVT VII.

Probabiliter sententia proponitur.



VT consentanee cum his quę diximus de speciebus peccatorũ loquamus, existimo inęqualitatem peccatorum ex varietate oppositionis peccatorũ virtute,& cum natura rationali pensandam esse, ita vt quo magis aliquis contra virtutem operatur, vel quia plures circunstantias violat, vel maius damnum alicui infert,vel quacunque alia ratione,vel contra virtutem maiorem committit, aut eidem magis aduersatur,magis peccet. Quare cum in positiua contrarietate posuerimus totam rationem malitiæ moralis, & peccati,& ex ea distinguendas esse species dixerimus, nunc etiam,vt recte omnia consonent, ex eadem inæqualitatem peccatorum expendendam esse affirmamus. Conuenimus igitur cum Ricardo in eo; quod inæqualitatem peccatorum sumit ex positiua ratione, quam appellat recessum a virtute, sed ab eo differimus, quia in constituenda ratione peccati aliam sententiam sequuti sumus. Hæc sententia sic explicata probatur primum ex Augustino in Epistola 29. vbi post medium sic ait. *Si verum esset eum, qui habet vnã, omnes habere virtutes, & qui vnam non habet, nullam habere nec sic peccata sunt paria, quia vbi virtus nulla est nihil quidem rectum est, nec tamen ideo non prauo prauius est, distortoque, distortius:* ac si dicat, etiamsi peccatum omni rectitudine priuaret,& cum illo nulla rectitudo maneret, adhuc aliquod magis malum, & prauum esset, quam aliud.

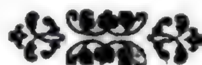
Probatur authoritate S. Tho. Augustini

26 *Solutio.* Respondent nonnulli Augustinum loqui de bonitate morali, quæ ex integra causa consurgit, & de hac dicere,etiamsi non maneat in peccato aliqua moralis bonitas, esse nihilominus inęqualia peccata,quia licet nulla bonitas in ipsis maneat moralis, manet tamen aliqua circunstantia pertinens ad bonitatem,& respectu vnius, aut plurium circunstantiarum, peccatum dicitur maius,aut minus. *Rejicitur.* Sed præterquam, quod supra cap. 3. probatum manet aliquando nullam circunstantiam recti in peccato manere,mens sane Augustini longe diuersa est: vult enim asserere peccata imparia fore,etiamsi nihil virtutis in homine maneret, non solum oppositæ, sed etiam omnium aliarum, quia essent connexæ, vt Stoici contendebant, id quod ipse etiam ibidem impugnauerat. Cum vero inquit,in eo casu vnum peccatum fore etiam peius, vel prauius, quam aliud, id non docet, quia aliqua circunstantia boni,cum priuatione aliarum maneret,sed ex positiua ratione id plane colligit. Affert enim exemplum arcus qui solet esse alio magis curuus,& distortus, etiamsi in alio nihil omnino sit rectitudinis: quis autem dicat maiorem, aut minorem curuitaté euenire ex eo quòd plus,minusue rectæ lineæ coniunctum sit curuitati arcus,cum nihil prorsus illius maneat, nam circulus, qui perfecte circulus est, nullam minimam partem habet lineæ rectæ, quæ est terminus pręfixus a quo circulus per curuitatem recedit: est ergo magis curuus arcus, qui magis recedit a recto,non priuatione illius,sed positiua contrarietate. Eodem igitur modo, etiamsi terminus virtutis,& legis sit indiuiduus, recessus tamen positiuus ab eo per peccatum potest esse maior, & minor.

27 *Confirmatur testimonio. Arist.* Deinde eadem sententia confirmatur testimonio Aristotelis 4. Metaphys. c. 4. tex. 18. ostendens enim in naturis ipsis,& rebus esse magis,& minus inquit. *Non enim si militer paria esse duo, aut tria dicemus, nec eodem modo mentitus est, qui quatuor putat esse quinque: aut qui mille, si itaque non similiter, patet, quod alter minus.* Sentit ergo Aristoteles magis falsum esse, dicere quatuor esse mille, quam dicere esse quinque: constat autem nihil veritatis vtrobique manere, est enim vna, & eadem veritas indiuidua, cui duo illa mendacia opponuntur ex positiuo recessu a veritate, & oppositione cum illa. *Solutio.* Respondent nonnulli,ideo esse minus falsum asserere quatuor esse quinque,quam dicere esse mille, quia quanuis nullus dicat veritatem, vnus tamen non transcendit,neque violatur modus veritatis in numerando, & ita alius plus retinet de requisitis ad veritatem. *Rejicitur.* Ego tamen non video, quæ sit in vno maior priuatio veritatis,quam in alio,neque quid retineat vnus magis de pertinentibus ad veritatem quam alius, quare solam inuenio in his mendacijs maiorem,aut minorem oppositionem positiuam cum veritate: eodem igitur modo, etiamsi nihil rectitudinis maneat in peccato,vel cum illo,nihilominus vnum erit magis prauum,quam aliud.

28 *Obiectio.* At dicat aliquis,ille qui affirmat quatuor esse quinque, plures modos veritatis integros retinet, quam qui dicit esse mille, quia hoc ipso,quod affirmat quatuor esse quinque, dicit etiam quatuor non esse sex, non esse septem, & reliquos numeros eodem modo. *Solutio.* Hoc tamen friuolum est, nam etiam qui affirmat quatuor esse mille,negat hoc ipso nõ esse omnes reliquos numeros, tot ergo numeros negat de quatuor, sicut qui dicit esse quinque. Adde, quod qui affirmat quatuor esse quinque, vel mille, nihil affirmat de alijs, vt manifestum est.

Obiectio. Sed obijciet aliquis verba eiusdem Aristotelis eodẽ capite, de illo enim, qui dixit quatuor esse quinque, quem constat minus mendacium dixisse, sic ait. *Quare magis verum dicit. si igitur quod magis est, propinquius est profecto erit aliquid verum, cui propinquius est, quod magis verum est.* Censet ergo eum, qui dixit quatuor esse quinque,magis verum dixisse,ac proinde aliquid veritatis cum falsitate retinuisse, & veritatis priuationem esse imperfectam, quam vocant in fieri Verum *Arist.* ex eodem Aristotele 2. Ethicorum cap. 8. solutio colligitur, *Solutio.* ibi enim agens de oppositione virtutum, & vitiorum docet de vitijs oppositis eidem virtuti in medio positę habere similitudinem quandam virtutis,vt audacia habet fortitudinis,insensibilitas temperantię, id quod non solum de vno extremo præcipue,vt dixit Aristoteles,sed etiam de vtroque intelligi potest. Sic ergo ille,qui dixit quatuor esse quinque,magis assimilatur vero,quia minus recedit ab illo,& minus ei opponitur,propter quod vulgo dicitur magis verum dixisse,quam alium, sicut etiam, qui minus peccat, dicitur magis bonus, quam qui magis peccat, nihil tamẽ retinet veritatis: & quanuis in actu malo maneat aliqua circunstantia bonitatis,cui si alię adderentur, fieret bonus, propter quod eius priuatio aliquo modo dici posset imperfecta,& in fieri tamen in illo mendacio nulla manet circunstantia veritatis, sed minor ab illa distantia,& oppositio: cumq; iam probatum sit cap. 3. huius disputationis in omnibus peccatis non manere semper circunstantiam aliquam bonitatis, sequitur,non ex priuatione in fieri,sed ex oppositione positiua peccati cum virtute inęqualitatem peccatorum sumendam esse.

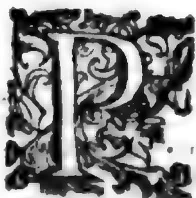


Di-

Diluuntur argumenta Stoicorum.

CAPVT VIII.

Satisfit argumento primo Stoicorum.



PRo ſententijs Scholaſticorum, quas hactenus confutauimus, nullum ſupereſt argumentum, quod diſſoluere neceſſarium ſit: quare rationibus ſolum Stoicorum allatis capite 1. nunc ſatisfaciendum eſt. Ad illud de tranſgreſſione lineæ reſpondemus, etiamſi terminus lineæ Mathematicæ conſiſtat in indiuiſibili, atque hoc, quod eſt eſſe ultra lineam, vel terminum ſimiliter, tamen quia poteſt aliquis in tranſgreſſione vltra procedere, idque in moralibus multum refert, propterea vna tranſgreſſio moraliter maior cenſetur, quam alia, poteſt enim vnus magis quam alius vltra lineam procedere. Quare, ſi dux in caſtris terminũ præfigeret, præciperet quæ neminem vltra procedere, magis cenſeretur deliquiſſe, qui vltra terminum centum paſſus, quam ille, qui duos tantum progrederetur: id quod ſatis notum eſt, & exemplo illo arcus, quo vtitur Auguſtinus, recte explicatur: ille enim, qui magis diſcederet a termino præfixo, magis noceret bono publico exercitus, & fini legis.

Soluitur ſecunda ratio.

30 Ad aliud vero argumentum, quod fecimus de priuatione, reſpondemus, primum quidem malitiam peccati non conſiſtere in priuatione, ac proinde ex illa nõ eſſe ſumendam ſpeciem, aut inæqualitatem peccatorum. Præterea, etiamſi in ea poſita eſſet malitia, eſſetque malitia in facto eſſe, & conſummata, poſſet nihilominus aliqua inæqualitas peccatorum ex illa deſumi quare ſententia Stoicorum, quæ vniuerſim affirmat, omnia peccata paria eſſe, eo argumento confirmari non poſſet.

Diſſoluitur aliud argumentum.

Ex his, quæ diximus, diſſolui poſſet aliud argumentum, quo aliqui contendunt probare non dari vllum actum indifferentem in indiuiduo, quod eſt huiuſmodi: Bonum, & malum opponuntur priuatiue, ſed inter priuatiue oppoſita non datur medium: igitur inter actum bonum, & malum non datur indifferens, qui ſit medius. Reſpondemus ergo bonum, & malum in moralibus non opponi ſemper priuatiue: hoc dixerim propter malum omiſſionis, quod priuatiue tantum oppoſitum eſt deinde dicimus, etiam ſi malitia omnis in priuatione conſtituta eſſet, fore, vt argumentum nihil probaret, inde namque ſolum ſequeretur fore vt in eodem ſubiecto, ſcilicet in actu ipſo, in quo eſt priuatio rectitudinis, non poſſet dari medium non tamen ſequeretur fore, vt non eſſet actus medius, in quo nec eſſet priuatio, nec forma oppoſita, nam inter priuatiue oppoſita nõ eſt medium in eodem ſubiecto.

Obiectio.

Vltimo obijcere poteſt quis contra ea, quę diximus in hunc modum. Omne peccatum mortale habet infinitam malitiam, eo quod ſit contra Deum infinitum ergo vnum non poteſt eſſe maius alio.

Solutio.

Reſponde neque rationem malitiæ, neque rationem offenſæ contra Deum eſſe infinitam, vt 3. parte quæſt. 1. artic. 2. fuſius oſtendam.

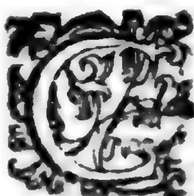
An priuatio gratiæ, & pœna damni in omnibus peccatis mortalibus ſit ęqualis.

DISPVT. C.

Sententia Abulenſis, & aliorum.

CAPVT I.

Status quęſtionis.



CVm omne peccatum mortale conſequatur priuatio gratiæ, & charitatis qua Deo coniungimur, & huic reſpondeat in alia vita pœna damni, quæ eſt priuatio beatitudinis, de vtraque in hac diſputatione differendum eſt, eadem enim vtriuſque ratio eſſe debet: de offenſa vero Dei, quę eſt in quolibet peccato cap. vltimo nonnihil dicemus. In pręſenti igitur difficultate multi Scholaſtici exiſtimarunt pœnam damni in omnibus peccatis mortalibus parem non eſſe, idemque de gratiæ priuatione, quatenus pœna quędam dici poteſt, aſſerere debent, tametſi hanc inęqualitatem pœnæ non eodem modo explicent: primo autem generatim probant hanc inęqualitatem his rationibus. Hæc pœna eſt omnium maxima, ergo ſi ceteræ inęquales ſunt, priori ratione hęc etiam inęqualis in damnatis eſſe debet. Secundo quia ſequeretur ex oppoſita ſententia hanc pœnam ęqualem eſſe in Iuda, Lucifero, & puero non baptizato, quod videtur abſurdum. Tertio, ſanctus Thomas in hoc articulo inquit inęqualem eſſe auerſionem in peccatis, auerſioni autem reſpondet pœna damni, vt ipſe etiam docet infra. q. 87. art. 4. ergo illa etiam erit inęqualis. Hanc tamen ſententiam, quam non pauci ſequuntur, non eodem modo defendunt, ſed qui in ea cõueniunt, in quinque varias opiniones diuiſi ſunt: referam igitur eas ſingulatim, & tandem meo iudicio probabiliorem ſubijciam.

Prima ſententia. Abulenſis. Sotus. Ledeſma.

Prima igitur inter eos opinio ſit Abulenſis ſuper caput 25. Matthęi, quæſt. 639. circa finem, Domin. Soti in 4. d. 16. q. 1. artic. 1. poſt ſecundam concluſionem, Ledeſmę in 1. p. 4. q. 29. art. 1. circa tertiam concluſionem, Tigurrij in ſumma Theologię c. 16. §. 4. verſicul. 35. qui dicunt priuationem viſionis, ſeu pœnam damni ea ratione eſſe inęqualem in damnatis, quia acerbius cruciat, quando ortum habet ex pluribus, vel grauioribus peccatis ſecundum menſurã delictorum. Quodſi aliquis dicat, inquit Sotus, ex hoc tantum ſequi pœnam ſenſus eſſe maiorem in eo, quem pœna damni cruciat acerbius, reſpondet ipſe, non tantum tunc pœnam ſenſus, ſed etiam pœnam damni eſſe maiorẽ, & quando triſtitia oritur non tantum ex igne, & pœna ſenſus, ſed etiam ex apprehenſione priuationis diuinę viſionis, quia ex effectu penſari debet cauſa. Addit præterea, eo etiam priuationem viſionis eſſe maiorem in vno, quam in alio, quo ex maiori odio, & inimicitia excluſi ſunt a Deo è regno cęlorum.

Non probatur.

Hęc opinio hoc modo explicata mihi non probatur, nam ſi loquamur de pœna damni, quatenus pœna damni eſt, non conſiſtit in dolore nato ex apprehenſione, ſed in ſola priuatione boni conuenientis, ſiue ea ſit cauſa triſtitię, ſiue non: hęc enim pœna etiã dormientibus dicitur infligi, & ipſi eam pati dicuntur: quare ſi aliqui ob delictum priuarentur eadem pecunia ſecundum eandem proportionem ad propriam facultatem, etiamſi vnus nimium triſtaretur de illa, alius vero nihil ſentiret triſtitię, ęquali pœna damni puniri dicerentur, triſtitia namque pertinet ad pœnam ſenſus, non damni, vt in 1. par. diſput. 241. cap. 2. fuſius oſtendi. Neque refert id, quod ait Sotus, nimirum cauſam penſandam eſſe ex effectu, nam quod in vno creſcat dolor, & triſtitia damni, in alio vero non creſcat, vel nulla omnino triſtitia ſit, non naſcitur ex damno

ſolo,

solo, quatenus damnum est, sed ex apprehensione, hęc autem iam pertinet ad pœnam sensus, ideo enim dicitur sensus, quia media cognitione cruciat, vt ibidem dixi: nunc autem loquimur de pœna damni, quatenus nihil aliud habet præter damnum.

Soti additamentum nō placet.

4 Præterea id, quod addidit Sotus, nempe eandem priuationem visionis esse maiorem pœnam damni, aut minorem ex maiori, aut minori odio, quo illa pœna infligitur a Deo, non minus facile potest impugnari: nam vel odium Dei consideratur, vt est actus voluntatis diuinæ, & hic cum sit essentia Dei ęqualis semper est, qua ratione. 1. p. q. 20. artic. 4. docet S. Thomas, omnia æqualiter diligi a Deo, considerato amore Dei ex parte ipsius: si vero consideretur odium Dei respectu obiecti, circa quod versatur, scilicet respectu mali, quod Deus infert, qua quidem consideratione non omnia Deus æqualiter diligit, vt notat sanctus Thomas in eo articulo, sic etiam duos æqualiter priuatos visione Dei, non potest odium Dei infligentis malum considerari inæquale: nam si priuatio visionis æqualis est, malum, & damnum æquale erit, odium igitur circa hæc duo mala æqualia idem, & æquale erit.

Effugium præcluditur.

Quod si dicat Sotus, maius odium Dei considerari erga vnum damnatum, quam erga alium, non propter maius malum damni, quod infert, sed propter maius peccatum, quod Deus odio habet, & ratione cuius peccator Deo displicet, & propter quod damnum illud, & priuationem infert; iam incidit in sententiam eorum, qui dicunt pœnam damni esse maiorem, aut minorem ob maiora, vel minora peccata, propter quę infligitur, idem enim est propter maius odium contra maiora peccata, atque propter maiora peccata eandem priuationem esse maiorem pœnam: hanc vero sententiam subinde impugnabimus.

Quid sentiat Almainus & Maior.

CAPVT II.

Secunda sententia. Almaini & Maior.



5 Secunda opinio, & modus explicandi hanc pęnæ inæqualitatem est Almaini tractatu 3. moralium cap. vltimo circa finem, & Maioris in 4. d. 50. q. 2. cōclusione 4 qui affirmant eandem priuationem visionis ęqualem in ratione priuationis, quam dicunt esse in omnibus damnatis, esse maiorem pœnā damni in vno, quam in alio per respectum ad maiora peccata vnius, quam alterius: probant vero hac ratione.

Ratio.

Omne malum, vt dicatur pœna respectu illius, cui est malum, debet esse in illo propter culpam ipsius, alioqui si non sit propter culpam, non erit pœna: ergo idem malum erit maior pœna, si ob maiora peccata infligatur: nam ex quo aliquid tale est, inde etiam magis tale est, &, sicut dicunt Logici, quemadmodum simpliciter ad simpliciter se habet, ita magis ad magis. Nonnulli recentiores, qui huic adhęrent opinioni, eā hoc modo explicant, & defendunt: Quamuis priuatio visionis Dei sit æqualis in omnibus, & secundum rationem negationis, & priuationis, non tamen est secundum rationem disconuenientis, secundum quam attenditur ratio mali pœnæ: inæqualitatem vero disconuenientis ex eo dicunt prouenire, quod homo pluribus peccatis se fecit indignum tali visione, nam cum pœna debeat habere ordinem ad culpam, necesse est ex maiori culpa, ob quam aliquis priuatur aliquo bono, priuationem illam esse maius malum habenti illam.

Reijcitur hæc sententia.

Hanc tamen sententiam merito confutat Ledesma loco citato, quia ex ea colligitur duos, qui imparia commiserunt peccata, non posse pœna pari a Deo, vel a iudice puniri, quare si vterque eisdem bonis priuetur, vel fama æquali, si tamen inæqualia fuerunt eorū delicta, ob quæ puniuntur, hæ priuationes inæquales etiam erunt in ratione pœnæ. Idem argumentum fieri potest de pœna sensus, quia ratio disconuenientis, & mali in ipsis non deberet sumi ex varietate, & intensione dolorum, & tormentorum, sed ex ordine ad diuersa peccata propter quę talis pœna infligitur ratione quorum homo magis distat à delectatione opposita, quia magis indignus ea est, quod tamen est plane absurdum. 6 Respondent aduersarij in pœna sensus esse propriam inęqualitatem in suo genere secundum intensionem, vel extensionem tormentorum, non per ordinem ad peccata, propter quę infligitur, aliter quā in pœna damni. Ego tamen non video hanc differentiam: nam si ratio mali consistit in inconuenientia cū natura, & hęc reperitur in pœna sensus sine ordine ad peccata, cur non inuenietur etiam in pœna damni sine tali ordine, vt intra genus priuationis dicatur subiecto contraria, vel opposita, vel, vt aiunt, disconueniens eo ipso, quod bono priuat conueniente? nescio, quis hoc negare possit, nisi quęrat diuerticula, & effugia leuiora. Pręterea si ratio mali tam in pœna damni, quā sensus reperitur sine ordine ad peccata, ex illa debet sumi æqualitas pœnæ; alioqui si idem malum ob diuersa peccata esset maior pœna, idem etiam dolor ob diuersa peccata diceretur maior pœna, atque adeo si Deus duos puniret in inferno ęquali dolore imparia peccata diceretur eodem dolore magis punire eum, qui maiora commisit peccat.

Diluitur ratio.

Ad argumentum vero huius sententię, quod speciem aliquam prę se fert probabilitatis, respondeo malum quidem, quod alias non haberet rationem pœnæ propter peccata pręcedentia, quibus tribuitur, habere rationem pœnę, & supplicij, nihilominus quantitatē mali pœnę non sumi ex ordine ad diuersa peccata, plura, vel pauciora, sed ex ipsamet priuatione boni, aut afflictione sensus; 7 rei gratia notandum est nomen pœnę duo complecti, alterum directe & (vt aiunt) in recto; alterum indirecte; & (vt dicitur) in obliquo, ac si cum logicis dicas, vnum significat directe, & aliud connotat in obliquo, directe quid, & malum ipsum, quod est vel priuatio boni, vel qualitas contraria, aut disconueniens, vt est dolor, non directe autem connotat respectum ad culpam, ob quam infligitur: est enim pœna malum inflictum ob culpam: quis autem vnquam dixit malum pęnę habere rationem mali ex respectu ad culpam, cum reuera ex se illam habeat? Nam carere pecunia, & fama ex se malum est homini, etiamsi sine culpa careat, vel illam amiserit; ex respectu vero ad peccatum malum hoc dicitur esse pœna, & supplicium. Est autem differentia inter malū culpę, & pęnę, quod malum culpę ita respicit voluntatem, vt nisi esset ab ea malum non esset; malum autem pœnę, etiamsi non respiceret peccata, esset malum, licet non esset pœna. Quo circa, vt malum pœnę etiam in ratione pœnę crescere dicatur, debet crescere in directo significato scilicet in ratione mali, in connotato vero, quod est respectus ad peccata non debet crescere. cum igitur sit eadem priuatio glorię in omnibus peccatis etiamsi habeat ordinem ad plura peccata, quorum dicitur pœna, ob id tamen non dicetur maius malum pœnę, nec maior pœna enim essentialiter, & directe malum includit.

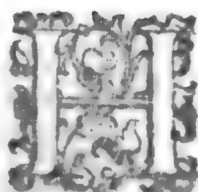
Hinc etiam constat, quid dicendum sit de priuatione gratię quę sequitur actionem peccati: si enim illa consideretur quatenus est macula, & habet rationem culpę per modum habitus, cum essentialiter includat voluntarium, & ex illo etiam in ratione mali moralis crescat, quo plura præcesserint peccata, magis erit voluntaria, ac proinde in ratione maculæ, & peccati erit maior: si vero accipiatur in ratione pęnæ semper erit ęqualis ob rationes supra dictas. De vtroque plura dicemus disputatione. 139.

Opinio

Opinio Gabrielis.

CAPVT II.

Tertia sententia.



Anc inęqualitatem peccatorũ alio modo defendit Supplementũ Gabrielis in quartum d.44.q.3.ar.1. notat. 2. ait ergo in damnatis esse æqualem priuationem beatitudinis secundum rationem negationis puræ, at vero secundum rationem priuationis, hoc est, negationis formæ debitę imparem esse, ac proinde secundum rationem pœnæ inæqualem: nam secundum rationem negationis puræ non potest habere rationem pœnę, sed secundũ quod priuatio est, aliqui Beati omnes haberent aliquam pœnam damni, quia carent aliquo gradu beatitudinis: negatio autem beatitudinis (inquit) eatenus priuatio est, quatenus est beatitudinis, ad quam aliquis antea erat ordinatus, quare quo aliquis, ad maiorem gloriam, siue per gratiam, siue per merita erat designatus, tanto maior in eo postea priuatio, & pœna est. Ex

9 *Illationes ex hac sententia.* hac doctrina primum infert pueros, qui in lege euangelica fine baptismo decedunt maiori pœna damni puniri, quã pueros antiquę legis, quia in lege euangelica ad maiorem gloriam erant designati ex baptismo suscipiendo, in quo maior gratia daretur, quam in lege naturali, & scripta. Eodem pacto asserit illum, qui antequam peccaret, plura habuit merita, quibus ad maiorem gloriam erat designatus, maiorem priuationem gloriæ, & maiorem pœnam damni habere, quando post illa merita peccato suo perit, quã alium, qui post minora merita peccat, & damnatur. Hæc omnia confirmat exemplo Canonici, & Vicarij, aut alterius dignitatis, qui propter absentiam priuatur distributionibus quotidianis, cumque nihil omnino illarum eis detur, ęqualem habent negationem, sed non ęqualem priuationem, & pęnam, nam priuatio, & pœna solum est respectu earum distributionum, ad quas ex ratione beneficij erant designati.

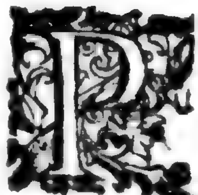
Refellitur. Huic tamen sententiæ duo obstant. Vnum est, quia ex illa colligitur maiori pœna damni per se debita illum puniri, qui maiora antea habuerat merita, etiamsi postea propter pauciora, & minora peccata damnetur id quod plane ipse concedit: alterum magis absurdum quod sequitur, est, eum, qui nunquam merita habuit vel gratiam, nulla pœna damni puniri, quia nunquam

10 fuit ad gloriam actu designatus. Si dicas destinatum fuisse ad tantum gradum glorię virtute sacramenti quod debebat suscipere, obstat ratio, quia sacramentũ solum determinare potuit gradum gloriæ in paruulis, qui sine actu proprio recepturi erant definitum, & determinatum gradum gratię, at in adultis, qui debebant proprio actu recipere sacramentum, non tamen cum determinata dispositione, non potuit.

Quarta sententia. Placuit etiam huic opinioni aliam annumerare, quam etiam sequitur Abulensis loco citato, qui secutus hanc sententiam Gabrielis, quam retulimus, non solum ex diuersis meritis præcedentibus assignat inęqualitatem pœnæ damni, sed etiam ex diuersa naturali dispositione ad virtutẽ, & ad meritum vitæ ęternę, ex qua inquit sumi etiam inęqualitatem priuationis, in ratione priuationis. Verum contra hanc videtur esse primum, quod contra Gabrielem inferebamus: deinde obstat, quod ex hoc capite non recte assignatur priuatio gratię sed ex debito habendi illam.

Sententia Scoti.

CAPVT IIII.



Ostremo Scotus in 4 d.50.q.6.§. *Ad primam quæstionem*, docet imparem esse pęnam damni in damnatis propter inæqualia ipsorum peccata, id tamen aliter explicat, quam Doctores primæ sententiæ, inquit ergo hoc modo. Quo grauius quis peccat siue quia intensiori conatu, siue quia peccatum est grauius secundum speciem suam, eo maiori caret rectitudine actus, quia quo grauius peccatum maior est malitia, hæc autem est priuatio rectitudinis debitæ: ergo maior debita erat rectitudo, per quam ad maius præmium ordinaretur, ipso igitur grauiori peccato, sicut se priuat homo maiori rectitudine, sic etiam se priuat maiori præmio gloriæ. Hic modus explicandi communem illã sententiam subtilior, medio iudicio est: verũ mihi non satis probatur. Primo quia disputatione 95. probatum est, peccatum commissionis non constitui priuatione rectitudinis debitæ, quare licet hoc modo peccatis omissionis assignari posset pęna damni æqualis, quia consistunt in priuatione actus debiti, tamen nõ posset omnibus vniuersim peccatis, sed neque peccatis omissionis, pœna hæc æqualis assignari: nam qui intensius vellet omittere missam, non propterea intensius peccaret, quia maior rectitudo ei debita esset, sed quia actu debito magis voluntarie careret; actus autẽ debitus non erat in certa mensura debitus, quoniam actu quouis modo intensio modo intenso posset præceptum impleri. Secundo vt ostendimus in præcedente disputatione nõ omnia peccata inæqualia esse possunt ex parte priuationis, licet eorum ratio in priuatione consisteret, quia multa specie diuersa sunt opposita eidem virtuti, quæ diuersa rectitudine carere non possunt, ex quibus vnum maius est, quam aliud. Tertio, etiamsi in omni peccato esset priuatio rectitudinis debitæ, & ex parte illius imparia essent omnia peccata, non sequeretur peccatis inæqualibus imparem etiam respondere priuationem beatitudinis eo modo, quem dixit Scotus, quia peccatis contra virtutes morales nõ esset debita rectitudo meritoria vitæ æternæ, neque enim debet homo semper esse in gratia Dei, & vitam æternam promereri, ergo hoc ipso, quod opus alicuius caret tanta debita rectitudine non caret beatitudine in eadem mensura, sicut putauit Scotus.

Quinta sententia. 11

Non placet primũ.

Secundo.

Tertio.

AEqualem in omnibus esse pęnam damni probabilior sententia est.

CAPVT V.



Ihi multo probabilior visa est opinio, quæ affirmat pœnam damni per se debitam peccato mortali, in omnibus parem esse, etiamsi propter imparia peccata tribuatur. Sententia fuit Alexand. 3. parte quæstione 57. nu. 3. Bonauenturæ in 4. distinctione 22. articulo 1. quęstione 2. Durandi quęstione 1. nu. 8. Paludani quæstione. 1. conclusione. 2. Capreoli quæstione 2. articulo 3. ad argumenta Durandi. Neque obstat, quod Alexander cum Gabriele concedat in eo, in quo maiora merita pręcesserunt, maiorem etiam esse pœnam damni, id enim docet de pœna damni accidentarie ex peccatis procedente nam de ea, qua per se peccatum puniretur, asserit æqualem in omnibus esse, sicut modo contendimus. Idem dicendum est de priuatione gratiæ, quatenus pœna est, vt expresse notarunt Alexand. & Durandus nam de illa

Probabilior sñia asserit pœnã damni in omnib. damnatis æqualem.

vt macula est, & rationem habet peccati per modum habitus, alia ratio est, vt capite 2. notaui. Hęc sententia vnicâ ratione probatur, quæ talis est: Homo per se non dicitur ratione peccati carere gratia in aliquo gradu determinato, sed gratia tantum secundum se: solum enim debebat ex hac vita cum gratia decedere, cum hac autem, vel illa, cum tanta, vel maior: non debebat, hac autem gratia, in qua debebat ex hac vita decedere priuat se per peccatum: nam si aliquando contingat se priuare aliqua gratia, & meritis in gradu determinato,
23 quę antea habuerat, id fit ex accidente, neque peccato mortali talis pœna per se, & ex natura sua debita est: ergo gloria, qua homo se priuat per peccatum per se, & non ex accidente non est in determinato gradu sicut neque gratia: vna igitur priuatio alia maior esse non potest, quia, vt esset vna alia maior gradum determinatum deberent habere.

Exemplum aduersæ sententiæ nihil valet. Exemplum autem, quod adducit Gabriel de Canonico, & Vicario, nihil probat, quia licet Vicarius patiatur maius damnum, quam Canonicus etiam per se, & non ex accidente, id tamen prouenit ex eo, quod omisit actum debitum, cui erat assignatum determinatum stipendium, maius quam canoni pro dignitate personę, ex qua dignius reputabatur opus, cui stipendium maius erat assignatum: qui autem peccat grauius, non ideo peccat, quia omittit actum, cui debebatur maius pręmium beatitudinis, vt supra ostensum est, sed quia magis contra virtutem, & legem committit, aut maius omittit opus virtutis, etiamsi illi maior gloria debita non eo solum esset, quia illud erat secundum rectam ra-
24 tionem. Porro exemplum Gabrielis non quadrat proposito, nam si Vicarius maius damnum patitur quam canonicus non ideo est, quia priuetur maiori stipendio iam sibi constituto propter opera prçcedentia, sed quia amittit opus, cui, si fieret, deberetur maius stipendium: at vero de damnatis inquit, ideo maiori aliquando pœna damni puniri, quia amiserunt illum gradum beatitudinis, qui propter gratiam, & opera præcedentia iam sibi constitutus erat, id quod longe diuersum est. Concedimus igitur propter æqualia peccata aliquem interdum pati maius damnum, videlicet quando amisit plura merita, vel maiorem gratiam; hanc tamen non esse pœnam damni per se debitam peccatis, sed ex accidenti, quia nimirum ille, qui peccat, indignum se reddit donis, quę antea receperat, pœna autem per se debita peccatis non considerato statu priori eius, qui peccat, non potest non æqualis esse, vt probatum est.

Solutio primi argumenti. Ad argumenta vero in primo capite facta, quæ probare videntur in vniuersum hanc pœnam debere esse imparem in omnibus, facile responderi potest. Ad pœnā damni, in omnibus tamen æqualem esse, quia nequit inæqualis assignari, sufficit autem alias pęnas impares esse, vt omnes fatentur. Secundum vero ex dictis facile dissoluitur.

Soluitur secundū & tertium. Ad tertium respondeo Sanctum Thomam in hoc articulo solum dixisse priuationem rectitudinis, & legis esse inæqualem, sed nō auersionem a Deo, quæ consistit in priuatione gratię, & huic respondet pœna damni, non autem priuationi rectitudinis.



Quo pacto sit inæqualis ratio offensæ in omnibus peccatis.

CAPVT VI.



Vnt nonnulli Theologi, qui rationem offensæ constituentes in auersione a Deo vltimo fine, cui per caritatem coniungimur, asserunt nihilominus nō omnia peccata mortalia habere ęqualem rationem offensæ, sed quædam maiorem, quædam vero minorem; probant vero primo hac ratione: Quia quamuis omnia peccata, quæ sunt offensa Dei, auertant ab eodem vltimo fine, tamen non eodem modo, neque per eandem malitiam auertunt; non est igitur eadem ratio offensæ in omnibus; alioquin nō possent contra eundem hominem varię fieri offensę, quia omnes priuarent eadem amicitia cum illo. Secundo, si omnia peccata mortalia in ratione offensæ non differrent, quia eandem haberent auersionem ab eodem fine, sequeretur malitiam peccati odij Dei non differre specie ab omnibus alijs offensis mortalibus, quia hoc peccatum non habet malitiam aliam quam auersionis a Deo, omnia autem peccata in ratione auersionis conueniunt. Tertio, Ad eundem vltimum finem, scilicet Deum, potest esse accessus specie diuersus, accedimus enim ad eum vt vltimum finem naturalem, & vt finem supernaturalem per varia opera virtutum potest, ergo esse diuersus ab eo recessus, & auersio. Quarto, Deo fieri possunt diuersa obsequia ex diuersis præceptis per diuersa opera bona: ergo etiam diuersę offensę contra illum. Quinto denique ex opposita sententia sequeretur omnia peccata mortalia in ratione mortalis esse ęqualia, quod videtur absurdum. — *11 Sententia quorundā Theologorum. Prima ratio. Secunda. Tertia. Quarta. Quinta.*

Hęc tamen sententia amplectenda non est, vt aurē huius rei difficultatem enodemus, repetendum est id, quod diximus supra disputatione 96 capite 2. peccatum nimirum mortale bifariam dici posse offensam Dei, primum, quia auertit ab vltimo fine, & priuat gratia, qua coniungi debebamus Deo, vt vltimo fini; deinde quia tale est, vt Deo displiceat, vel quia factum contra legem suam, vel contra suam voluntatem, vel quia ex se dissentaneum est naturæ rationali, & hoc postremo modo magis proprie dicitur offensa Dei. Præterea hoc postremo modo ad huc offensa dupliciter dicitur, tum directe, tum etiam indirecte: neque enim principem aliquem solum dicimus offendere, quando aliquam ei iniuriam directe irrogamus in fama, honore vita, aut bonis, sed etiam quando vel mandata eius transgredimur, vel aliquid, quod ei displicet facimus: sic ergo Deum magis proprie offendimus primum, quando aliquid directe contra ipsum facimus, vel dicimus, vt quando conuicia iactamus in ipsum vel alium Deum colimus, aut ipsum odio habemus: deinde quouis alio peccato, quod contra legem eius, & voluntatē committimus, quia omne, quod naturæ rationali malum est, etiamsi lege ab eo posita non sit prohibitum, ei displicet. A nonnullis tamen Theologis Dei offensa solum dicitur esse peccatum ratione auersionis quā habet, hoc est, ratione priuationis gratiæ. — *16 Reijcitur hæc sententia.*

Itaque si ratio offensæ consideretur secundum quod est auersio a Deo, hoc est, priuatio gratiæ ipsius, ęqualis in omnibus est quouis enim modo, & peccato homo a Deo recedat, hoc est, coniunctione cum ipso se priuet eadem omnino gratia in gradu non determinato, eodem etiam omnino fine se priuat: cumque priuatio nō ex causa, aut subiecto, sed ex habitu, quo priuat, spectanda sit, sic vt eadem omnino sit auersio a Deo, eadem omnino priuatio gratiæ, & amicitiæ cum ipso, quare eadem erit omnino offensa, si hoc modo offensa accipiatur. Quod si offensa magis proprie postremo — *17 Sententia auctoris.*

illo

illo modo capiatur, dicendum est peccata hoc ipso; quod sunt imparia secundum rationem culpæ,& peccati, & esse quoque secundum rationem offensæ. Nisi eo sunt offensa, quo sunt contra legem, aut Deo displicent quia mala homini sunt, & omnia non æqualiter legi opponuntur, neque æque mala homini sunt, & Deo displiceant, consequitur non esse æqualem in omnibus offensam Dei, sed iuxta inæqualitatem, malitiæ, & transgressionis esse maiorem, aut minorem, nõ quia sit maior, aut minor recessus a Deo, hoc est maior priuatio Dei finis vltimi, sed quia magis, aut minus Deo displicet, aut legi eius aduersetur.

Soluitur prima ratio. Ex his autem argumenta superius posita facile diluuntur. Ad primum dicimus malitiam peccati non esse auersionem ab ipso Deo, & separationem ab eo, sed malitiam esse causam talis auersionis, ac proinde auersionem oriri ex malitia peccati, vt d.illa 96. ostẽsũ est. Quare licet homo recedat, & auertat se a Deo per varia, & diuersa peccata, eadem est nihilominus auersio, hæc enim est priuatio caritatis cum Deo, quę nõ variatur propter varias causas peccatorum, ex quibus nascitur. *Diluitur secunda.* Ad secundum dico odium Dei diuersam habere rationem offensæ, quam habent alia peccata, non quia in hoc peccato sit diuersa separatio a Deo, & priuatio illius, vt est finis, cui per caritatem cõiungimur; sed quia, cum sit diuersa malitia, & transgressio, est etiam diuersa ratio offensæ postremo illo modo, quo offensa magis propriè vsurpatur. *Diluitur tertia.* Ad tertium fatemur esse diuersum accessum ad Deum per varios actus virtutum, esse quoque varia peccata contra ipsum, & diuersos modos offensa accepta; tamen non esse diuersam priuationem coniunctionis cum ipso, quatenus est finis caritatis, cui per gratiam coniungimur, vt notatum est. *Soluitur quarta. Quinta alibi soluenda est.* Ad quartum eodem modo dicimus varia esse offensionis genera contra Deum, sicut varie genera sunt obsequiorum ea ratione duntaxat, qua peccatum dicitur offensa postremo illo modo, non quatenus est priuatio, & separatio a Deo. De quinto vero argumento, an scilicet omnia peccata mortalia in ratione mortalis sint æqualia, licet in ratione culpę, & peccati paria non sint, dicemus infra disp. 142. vbi de differentia inter mortale, & veniale differendum est, ideo loco diluetur.

ARTICVLVS III.

Vtrum grauitas peccatorum varietur secundum obiecta.

Infra ar. 4. 5. & 9. cor. & q. 74. ar. 9. cor. & 2. q 74. ar. 2. ad 1. Et Mal. q. 5. ar. 2. ad 6.



AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatorum grauitas non varietur secundum obiecta. Grauitas enim peccati pertinet ad modum, vel qualitatem ipsius peccati: sed obiectum est materia ipsius peccati: ergo secundum diuersa obiecta peccatorum grauitas non variatur.

Præterea, Grauitas peccati est intensio malitiæ ipsius: peccatum autem non habet rationem malitiæ ex parte conuersionis ad proprium obiectum, quod est quoddam bonum appetibile, sed magis ex parte auersionis: ergo grauitas peccatorum non variatur secundum diuersa obiecta.

Pręterea, peccata quæ habent diuersa obiecta sunt diuersorum generum: sed ea quæ sunt diuersorum generum, non sunt comparabilia vt probatur in 7. Physi. ergo vnum peccatum non est grauius altero secundum diuersitatem obiectorum. *Lib. 7. Phys tex. 30. 31. & 32. tom. 2.*

Ar. præc. Sed contra, Peccata recipiunt speciem ex obiectis, vt ex supra dictis patet: sed aliquorum peccatorum vnum est grauius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto, ergo grauitas peccatorum differt secundum obiecta.

Ar. præc. Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, grauitas peccatorum differt eo modo, quo vna ægritudo est alia grauior, sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per conuenientiam ad naturam animati: ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum conuenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem, quod tanto est grauior ęgritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per commensurationem prioris principij: sicut ægritudo, quæ prouenit in corpore humano ex corde (quod est principium vitæ) vel ex aliquo, quod appropinquat cordi, periculosior est: vnde oportet etiam quod peccatum sit tanto grauius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis: ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine: & ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est grauius: obiecta autem actuum sunt fines eorum, vt ex supra dictis patet, & ideo secundum diuersitatem obiectorum attenditur diuersitas grauitatis in peccatis. sicut patet, quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem: homo autem ordinatur vlterius in Deũ sicut in finem, vnde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis (sicut homicidium) est grauius peccato, quod est circa res exteriores, sicut furtum: & ad huc est grauius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia, & huiusmodi: in ordine quorumlibet horum peccatorum vnum peccatum est grauius altero, secundum quod est circa aliquid principalius, vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex obiectis, differentia grauitatis quę attenditur penes obiecta, est prima, & principalis quasi consequens speciem. *Q. 72. ar. 1. ad 2.*

Q. 72. ar. 1. ad 2. Ad primum ergo dicendum, quod obiectum & si sit materia circa quam terminatur actus habet tamen rationem finis secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, vt supra dictum est forma autem actus moralis dependet ex fine, vt ex superioribus patet.

Q. præc. a. 6. & q. 18. ar. 6. Ad secundum dicendum, quod ex ipsa indebita conuersione ad aliquod bonum commutabili bono: in qua perficitur ratio mali, & ideo oportet, quod secundum diuersitatem eorum, quæ pertinent ad conuersionem, sequatur diuersa grauitas malitię in peccatis.

Ad tertium dicendum, quod omnia obiecta humanorum actuum habent ordinem adinuicem, & ideo omnes actus humani quodammodo cõueniunt in

in vno genere secundum quod ordinantur ad vltimum finem: & ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

Explicatio doctrinæ Articuli.

19 *Conclusio.* Conclusio est. *Grauitas prima, & præcipua peccatorum attenditur ex obiectis, ex quibus etiam peccatorū species sumuntur*, hanc conclusionem ego ita explicarem iuxta ea, quæ dicta sunt disputatione 73. vt interior actus sumat grauitatem, & malitiam, quæ est ex obiecto, & circunstantijs exterioris actus, eodem modo, quo ab exteriori actu malitiam accipit, nempe deriuatam secundum analogiam ab exteriori, in quo primo reperitur, exterior autem nō accipiat eam ex obiecto, & circunstantijs, eo quod in illis primo sit, & ex ipsis in actum ipsum exteriorem per analogiam deriuetur, sed ita vt in exteriori actu maior, aut minor grauitas consideretur, quatenus circa tale, aut tale obiectum versatur. Eodem modo philosophandum est de malitia, quam habet actus interior ex ordine ad finem, qui non est actus, sed res quæ primo est cum ipso actu voluntatis, & non in ipso fine, vt ibidem explicatum est.

Dubitatio circa doctrinam Articuli.

Difficultas proponitur Cum grauitas malitię in peccatis secundum varias species peccatorum ex obiecto primum consideretur, deinde ex alijs circunstantijs, difficultas est, an peccatum inferioris malitię secundum speciem ex circunstantijs accidentarijs ita crescere possit, vt attingat grauitatem peccati superioris speciei; in qua contro-
20
uersia sunt Recentiores nonnulli, qui affirmāt peccatum inferioris speciei ita posse ex circunstantijs augeri, vt alteri superioris speciei fiat æquale, imò ipsum etiam interdum excedat. *Primo probatur exemplo moral.* Probant primo, exemplo morali, quia maius peccatum esse furari totum ærarium publicum, quam hominem occidere priuatum, cum tamen homicidium ex sua specie, & natura maius peccatum sit. *Secundo ab exemplo naturali.* Secundo probant exemplo rerum naturalium, videmus namque metallum inferioris naturæ, vt est argentum, multitudine excedere æstimationem, & valorem auri, quod secundum suam naturam & speciē magis pretiosum est. *Tertio ratione.* Tertio probant ex pœna, nam aliquando ita potest crescere peccatum furti vel numero, vel quantitate, vt maiori pœna puniatur in inferno, quam homicidium, pœna autem ęque respondet malitiæ: ergo maior tunc erit malitia furti. Sententiam autem S. Tho. quæ huic opinioni contraria videtur, sic explicant, vt intelligatur ceteris paribus, alioqui, si cetera paria non sint, dicunt etiam ex sententia illius posse peccatum inferioris speciei excedere peccatum superioris.

Vera sententia. Ego vero doctrinam S. Tho. absque vlla exceptione amplectendam existimo, nempe grauitatis differentiam, quæ sumitur ex obiectis esse primam, & præcipuam, cunque differentia secundum speciem talis sit, vt inferior species nunquam possit fieri perfectior, aut ęque perfecta cum superiori, sequitur nullum peccatum inferioris speciei, quantumuis crescat ex circunstantijs posse fieri grauius, vel æque graue cum peccato superioris speciei, alioqui prima, & præcipua grauitas non sumeretur ex obiecto, ex quo species etiam desumitur. Quam opinionem sequutus fuit
21 *Probatur exemplo rerum naturalium.* Durandus in quartum distinctio. 22. q. 1. num. 8. confirmatur vero exemplo rerum naturalium, in quibus inferior species, quātumuis perficiatur, nunquam potest euadere perfectior, vel æqua perfecta cum superiori. Quod vero argentum in magna copia ęquiualeat valori auri, non ideo est, quia secundum naturalem perfectionem argentum auro æquari possit, præsertim cum quantitas, & multitudo nihil addat perfectionis intrinsecæ rei, sed quia valor argenti, & auri ex communi ęstimatione hominum ad vsus humanę vitæ non ex perfectione naturali pensatur, & quia maior copia argenti plus ad hoc deseruire potest, quā minor copia auri, idcirco argentum multitudine superat aurum. Hac eadem ratione plura bruta animantia, imò aliquando vnus equus pluris æstimatur, quam vnus seruus, cum tamen secundum naturalem perfectionem nullo modo cum eo conferri possit, cunque peccata non pendeant ex hac hominum æstimatione, sed ex inconuenientia cum natura rationali, fieri nequit vt minor inconuenientia secundum speciem multitudine, & alijs circunstantijs antecellere possit malitię superioris speciei. Neque enim in hoc diuersa ratio esse potest inter species morales peccatorum, & naturales aliorum rerum, siquidem opus libere factum, vel suapte natura, vel supposita lege tale est, vt statim absque vllo alio naturæ rationali disconueniens sit.

Adde, quod in naturalibus species dicuntur distare *Confirmatur.* in infinitum, hoc est ita distare inter se, ac si distantia esset infinita, eo quòd quantumuis vna perficiatur, numquam potest alterius perfectionem attingere, vel æquare, dicuntur etiam esse, sicut numeri, quia necesse est inæquales esse secundum perfectionem, idem enim est diuersitas in natura, quòd inæqualitas: inter species autem est semper diuersitas, ergo, & inæ- 22
qualitas, quòd enim in quantitate facit inęquale, in substantia facit diuersum. Quod si in moralibus vera differentia secundum speciem reperitur, necessario eodem modo de speciebus moralibus philosophandum est, eadem enim omnino ratio videtur. Quare qui statim ad communem illam distinctionem generis moris, & naturę absque vlla alia consideratione confugiunt, reprehensione digni sunt: licet enim quędam sint pecularia in moribus, quæ in natura locum non habent, hęc tamen peculiarem quoque rationem habent: in eo vero, quod de differentia specierum modo dicebamus, eadem prorsus ratio esse videtur: ratio autem communis est, quia augmentum inferioris speciei, semper est intra rationem illius; si ergo aliqua species habent inferiorem rationem, & naturam, semper secundum naturam species inferior manebit, si quidem augmentum eam non mutat, & secundum se inferior est.

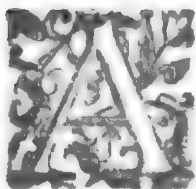
Ceterum huius rei gratia tria obseruanda sunt. *Prima obseruatio.* Primū est in communi modo loquendi peccatum etiā inferioris speciei, & ex obiecto minus graue dici aliquando maius alio superioris speciei propter circunstantias, vel propter maiorem rationem voluntarij, quia pluribus modis malum est, vel quia maius reipublicæ nocumentum infert. Alterum est, peccatum in- 23 *Secūdum.*
ferioris speciei grauius a iudice puniri, quam peccatum superioris speciei, eo quod magis opponatur cōmuni bono, & paci reipublicæ, atque gubernationi, imò etiam id fit cum peccato, quod simpliciter ex circunstantijs, & obiecto minus est, quam aliud, quod non ita punitur, grauius enim punitur furtum alicuius rei, quam blasphemia, & tamen blasphemia ex omni capite maius peccatum est. Tertium est, aliquando *Tertium.* maiorem pœnam sensus infligi propter peccatum inferioris speciei, si ex alijs circunstantijs multum creuit; ob id tamen non fit, vt peccatum inferioris speciei attingere possit grauitatem peccati superioris speciei: ratio vero discriminis inter pœnam, & malitiam est, quia cum augmentum malitiæ inferioris speciei non eiusdem rationis cum malitia superioris speciei, nunquam ipsi æquari potest: at vero cum incrementum pœnę sensus sit eiusdem rationis cum pœna superioris peccati, id circo pœna vnius peccati per incrementum potest pœna alterius superare, cumque pœna hæc augeatur ex augmento malitiæ peccati prouenientē ex circunstantijs; fit vt pœna peccati inferioris speciei

Meritum pœnæ quo modo sit passio peccati. ciei æquari possit pœnæ superioris. Quare ratio meriti, quæ consequitur rationem malitiæ, quia sumitur per ordinem ad pœnam eiusdem speciei, erit in omnibus peccatis, eritque passio propria peccati in vniuersum, sicut sensibile est animalis, & non variabitur secundum species varias peccatorum; neque enim passio alicuius generis variatur secundum varias species illius, sicut non variatur sensibile in singulis animalibus, neque quantitas, quæ est passio corporis per singula corpora; hæc autem ratio meriti, quodammodo sumi videtur, aut respicere æstimationem externam infligentis pœnam; & ita quod attinet ad hanc locum habet exemplum illud de auro, & argento superius allatum. Qua vero ratione contingat peccatum superioris speciei esse veniale, vel ex leuitate materiæ, vel ex defectu pleni voluntarij; contra vero peccatum superioris speciei contingat esse mortale immota omnino ratione malitiæ secundum speciem moralem, dicemus infra disp. 142. vbi differentia inter mortale, & veniale constituenda est.

24

ARTICVLVS IIII.

Vtrum grauitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum, quibus opponuntur.



1.2 q. 20. a 3. et q. 16 ar. 2 co. & q. 112 ar 3 cor. Mal. q. 2. ar. 10.

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod grauitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur, vt scilicet maiori virtuti grauius peccatum opponatur, quia, vt dicitur Prouerbiorum 15. In abundanti iustitia virtus maxima est: sicut autem dicit Dominus Matthæi 5. Abundans iustitia cohibet iram, quæ est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor iustitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.*

Li. 2 Eth. cap 3 circa finẽ tom. 5. *Præterea. In 2. Ethicorum, dicitur quod virtus est circa difficile, & bonum ex quo videtur quod maior virtus sit circa magis difficile: sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo maiori virtuti minus peccatum opponitur.*

Præterea. Caritas est maior virtus, quam fides, & spes, vt dicitur 1. ad Cor. 13. Odium autem, quod opponitur caritati, est minus peccatum, quam infidelitas vel desperatio, quæ opponuntur fidei, & spei. Ergo maiori virtuti opponitur minus peccatum.

Li. 8. Eth. cap. 10. parũ a principio tom. 5 Sed contra est, *quod Philosophus dicit in 8. Ethicorum, quod pessimum optimo contrarium est: optimum autem in moralibus est maxima virtus, pessimum autem grauissimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur grauissimum peccatum.*

Respondeo dicendum, quod uirtuti opponitur aliquod peccatum: vno quidem modo principaliter, & directe, quod scilicet est circa idem obiectum: nam contraria circa idem sunt, & hoc modo oportet, quod maiori uirtuti opponatur grauius peccatum: sicut enim ex parte obiecti attenditur maior grauitas peccati, ita etiam maior dignitas uirtutis, utrumque enim ex obiecto speciem sortitur, ut ex supra dictis patet: unde oportet, quod maximæ uirtuti directe contrarietur maximum peccatum quasi maxime ab eo distans in eodem genere. Alio modo potest considerari oppositio uirtutis ad peccatum secundũ quandam extensionẽ uirtutis cohibentis peccatum: quantum enim fuerit uirtus maior, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario: ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet, & sic manifestum est, quod quanto aliqua virtus fuerit maior, tanto etiam minora peccata cohibet: sicut etiam sanitas, quanto fuerit maior, tanto etiam minores discrepantias excludit, & per hunc modum maiori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus. *Q. 60. a. 5*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de oppositione, quæ attenditur secundum cohibitionem peccati: sic enim abundans iustitia etiam minora peccata cohibet.

Ad secundum dicendum, quod maiori virtuti, quæ est circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum, quod est circa malum magis difficile: vtrobique enim inuenitur quædam eminentia ex hoc, quod ostenditur voluntas procliuior in bonum, vel in malum ex hoc quod difficultate non vincitur.

Ad tertium dicendum, quod caritas non est quicunque amor, sed amor Dei: vnde non opponitur ei quodcunque odium directe, sed odium Dei, quod est grauissimum peccatorum.

Notationes circa Articulum.

DVæ sunt conclusiones in hoc articulo. Prior est *Maiori & excellentiori virtuti maius vitium, & peccatum directe, & principaliter opponitur secundum maximã distantiam, quæ contrarijs conuenit.* Posterior conclusio, *Si consideretur oppositio cum virtute secundum quandam extensionem virtutis cohibentis peccatum, quanto maior & perfectior virtus fuerit minora cohibet peccata.* Prior conclusio cõuenit cũ doctrina præcedentis articuli; nam peccata eo esse grauiora, quo maiori virtuti opponuntur, prouenit ex obiecto, ex quo prima grauitas peccatorum secundum speciem attenditur. hac vero conuenire debent omnes, siue dicant formale peccati in priuatione consistere, siue in relatione oppositionis. *Prior conclusio.* *Posterior.* 25

Quædam tamen videntur obstare doctrinæ huius articuli; primum, id, quod ipse S. Thomas 1. p. q. 49. ar. 3. docet, nempe non esse summum malum, quod summo bono opponatur, in hoc autem articulo asserere videtur esse maximum malum, quod maximo bono opponitur. Respondeo Sanctum Thomam in illo articulo solum negare infinitum aliquod malum, quod ex omni parte sit malum, tum quia destrueret subiectum, in quo esse deberet, & ita seipsum destrueret, tum etiam quia nullum est malum quod opponatur, aut priuet infinito bono, quod est Deus tanquam opposita forma, Dei enim nulla potest esse priuatio, sicut neque aliquid ei contrarium: peccatum enim non priuat Deo vt opposita forma, sed vt fine. In hoc *Prima obiectio ex S. Thoma.* *Solutio.*

hoc vero articulo solum docet S. Doctor summo bono inter virtutes, hoc est, maximæ virtuti maximum peccatum opponi, id quod verissimum est: sicut caritati, quę est maxima virtutum, opponitur odium Dei, quod
26 est maximum peccatum. Occasione huius hic solet disputari, an peccatum quodcunque mortale sit infinitæ malitiæ, eo ipso quod opponitur Deo, qui est maxime bonus. De hoc tamen ex professo disserendum est in 3. p. S. Tho. q. 1. art. 2. nunc obiter adnotare libet ex hac parte peccatum infinitum non esse: nam quamuis malitia pensari debeat ex bono, quo priuat, & Deus sit infinite bonus, hoc tamen debet intelligi de bono quo priuat, aut cui opponitur tanquam formæ contrariæ, non autem tanquam fini, aut obiecto, peccatum autem opponitur gratiæ, & caritati, quæ finitæ sunt, tanquam formæ, Deo autem tanquam fini, & obiecto, & ideo ex hoc capite infinitatem non habet.

Arist. Secundo notandum est doctrinam articuli confirmari testimonio Arist. 8. Ethic. c. 10. ante medium; ubi ex eo, quod tyrannis aduersetur vniuersalissimo bono regni quod videtur esse optimum, infert ille tyrannidē esse pessimam; pessimum enim, inquit Arist. est, quod est contrarium optimo. Quam doctrinam notat Caiet. esse intelligendam inter ea, quæ habent contrarium, ex quo infert dilectionem Dei non esse, optimam operationem, etiamsi odiū Dei, quod ei opponitur, sit pessima operatio, quia non potest hac ratione conferri cū visione Dei, eo quod visio non habeat contrarium. Bene tamen sequitur, inter operationes, quę habent contrarium, optimam esse dilectionem, quia ei pessima operatio opponitur. Fallitur tamen Caiet. nam visio Dei vere habet contrarium; primum opponitur ei error circa Deum, qui esse non potest cum ipsa, & est malus intellectus, sicut visio est bona: rursus visioni opponitur priuatio, quæ est etiam mala intellectui: quocirca deficere etiam videtur regula Arist. aut dicendum est odium Dei non esse pessimum. Respōdeo igitur sicut dixi 1. 2. d. 11. c. 8. odium Dei esse pessimū in genere moris, & amorem etiam in genere moris optimam esse operationem: at in genere naturæ optimam operationem esse intellectionem, & visionem, contra vero priuationem visionis, vel errorem esse pessimum in eodem genere.

Obiectio 2. Caiet.

27 *Solutio.*

Tertia obiectio constās duab. partib. Tertio contra doctrinam prioris conclusionis videtur esse idemmet S. Doctor infra q. 84. art. 4. ad 1. cū ait, necessarium non esse principalia vitia præcipuis virtutibus opponi, & 2. 2. q. 142. artic. 3. cum docet maius esse peccatum intemperantiæ, quam timiditatis, & tamen timiditas est contra fortitudinem; intemperantia vero contra temperantiam, quæ est minor virtus fortitudine. Deinde non omne peccatum contra iustitiā maius est quocunque peccato contra castitatē; neque enim furtum maius est, quam peccatum contra naturam, & tamen furtum iustitiæ, peccatum autem contra naturam opponitur castitati, quæ est sub temperantia, & ideo minor virtus, quam iustitia.

Sententia recentiorū. Nonnulli recentiores his rationibus conuicti fatentur conclusionem priorem huius articuli intelligendā esse, sicut articuli præcedentis, ita vt cætera omnia paria sint: censent enim peccatum, quod est contra minorem virtutem, vsque adeo crescere posse ex alijs circūstantijs, vt superet peccatum oppositum virtuti excellentiori. Horum tamen sententiam præced. disput. confutauimus ostendentes peccatum inferiores speciei nunquam posse ex circunstantijs, vel ex alio capite ita crescere, vt superet peccatum superioris speciei; quare si peccatum oppositum præstantiori virtuti ex obiecto, & specie sua maius, peccatum est, vt omnes fatentur, consequitur id, quod est contra minorem virtutem, ac proinde ex obiecto, & specie sua minus, nullo incremento fieri posse maius. Caiet. vero huic difficultati respondet 2. 2. q. 142. art. 3. primum, regulam Arist. nempe, pessimum esse, quod opponitur optimo, veram esse, sed intelligendam non simpliciter, verum ea parte, qua meliori bono aliquid opponitur,

Reÿcitur.

28 *Sententia Caiet.*

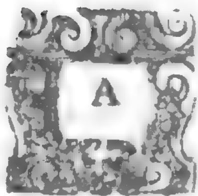
ex qua etiam parte bonum illud est optimum: ex quo infert timiditatem, quæ opponitur fortitudini, non esse simpliciter peiorem intemperantia, sed ex ea solum parte, qua opponitur bono communi, ex qua etiam fortitudo melior est, quam temperantia. Cæterum doctrina hæc Caietani non placet: nam timiditas non semper est contra commune bonum, nec fortitudo semper in bonum commune cedit, & tamen Sanctus Thomas vniuersum loquitur, cum inquit timiditatem minus malum esse, quam intemperantiam, tum etiam quando quis debet aggredi pericula ob defensionem Reipublicæ, tanquam pars illius, vinculo iustitiæ ad id tenetur, & non solius fortitudinis, quare non mirum si tunc maius peccatum sit, quam intemperantia, quia maiori etiam virtuti opponitur. Cæterum, cum etiam fortitudo secundum se semper sit maior virtus, videtur eadem ratione timiditas semper esse maius peccatum: cuius oppositum docet Sanctus Thomas. *Nō placet.*

Ideo respondeo considerari posse peccatum primū, quatenus est malum in genere moris ex oppositione cum virtute: deinde quatenus est mortale, aut veniale, quæ duæ posteriores rationes peccati non sunt de intrinseca ratione peccati, vt peccatum est, sed consequūtur, vt d. 144. dicturi sumus: nunc ergo S. Thom. 2. 2. quæst. illa 142. art. 3. non comparat peccatum timiditatis cum peccato intemperantiæ secundum rationem peccati intra genus moris, sed secundum rationē mortalis, & venialis, & inquit maius esse peccatum intemperantiæ nam facilius, & magis communiter potest esse mortale peccatum intemperantię, quam timiditatis, & secundum hanc considerationem non debet dici semper grauius peccatum, quod nobiliori virtuti opponitur, potest enim esse nobilior virtus, quę non sit homini tam in præcepto, immo aliquando excellenti virtuti opponitur aliquid, quod non est peccatum, vt virginitati actus coniugalis, sic etiam veritati opponitur mendacium, quod ex genere suo mortale non est, & tamen ebrietas ex se mortale est, quod opponitur temperantiæ, quæ minor virtus, quam veritas est. Ad aliud testimonium ex hac 1. 2. q. 84. respondet optime Conradus in hunc articulum, non distinguere Sanctum Thomam eo loco maiora peccata, sed septem capitalia, quæ communiter assignantur; dicuntur autem capitalia, quia ex illis alia originem ducunt, & cum assignentur quatuor virtutes cardinales septem capitalia vitia constituuntur. *Vera sententia, & solutio obiectionis.* 29 *Conrad.*

Illud vero, quod docet Sanctus Doctor 2. 2. q. 154. art. 3. de fornicatione, non video qua ratione explicari possit: ait enim fornicationem esse grauius peccatum quam furtum, reddit rationem, quia fornicatio iniuriam irrogat proli generandæ, at vero furtum in bonis tantum externis, quæ minoris momenti sunt; hoc autem difficile est, nam iniuria, quæ dicitur fieri proli, non est proprie iniuria contra iustitiam, quare fornicatio ab omnibus dicitur peccatum contra castitatem tantum, furtum autem contra iustitiam, cumque peccatum eo sit grauius, quo nobiliori virtuti opponitur, ideo furtum ex genere suo grauius peccatum erit. Sed Sanctus Thomas eo loco non videtur contra doctrinā huius articuli docuisse, nam si fornicatio faceret iniuriam proli, opponeretur etiam iustitiæ, & ita grauius peccatum esset, quam furtum. Quare inconcussa manet doctrina huius articuli, hinc etiam supra d. 66. c. 4. inferebamus, cum aliquis dubius est de matrimonio, debere reddere, quia reddendo exponit se periculo incontinentiæ contra castitatem, non reddendo autem periculo iniustitiæ, quod maius est, ex duobus autem malis minus est eligendum, quando nō potest vtrunque euitari. Eadem ratione dicendum est peccata luxurię contra naturam, etiamsi magis turpia appareant, & maiori nota infamiæ digna sint: ex genere tamen suo minora esse, quam peccatum furti, quia furtum iustitiæ, illa autem peccata castitati opponuntur. *An fornicatio sit grauius peccatum furto.* 30

ARTICVLVS V.

Vtrum peccata carnalia sint minoris culpę quam spiritualia.



D quintum sic proceditur. Videtur, quod peccata carnalia non sint minoris culpæ quam peccata spiritualia. Adulterium enim grauius peccatum est, quam furtum. Dicitur enim Prouerb. 6. Non grauis est culpa cum quis furatus fuerit, qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam: sed furtum pertinet ad auaritiam, quæ est peccatum spirituale, adulterium autem ad luxuriam quæ est peccatum carnale, ergo peccata carnalia sunt maioris culpæ.

2.2.q.154 ar.3.& 4. d.9.art.3. q.5 cor.& d 33.q.1. art.3.q.2. ad 3. Et veri q.25. ar.6.ad 2. Et Isa. 1. lex. 6. fin.

Præterea. August. dicit super Leu. quod Diabolus maxime gaudet de peccato luxuriæ, & idolatrię, sed de maiori culpa magis gaudet: ergo cũ luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximæ culpæ.

Præterea. Philosophus probat in 7. Ethicor. quod incontinens concupiscentiæ est turpior, quam incontinens iræ, sed ira est peccatum spirituale secundum Greg. 31. Moralium: concupiscentia autẽ pertinet ad peccata carnalia: ergo peccatum carnale est grauius, quam peccatum spirituale.

lib.7. Eth. c 6.

Cap. 31.

Sed contra est, quod Greg. dicit, quod peccata carnalia sunt minoris culpæ, & maioris infamiæ, quam spiritualia.

lib.33.moral. c. 11. parũ ante mediũ, habetur in sẽtentia.

Respondeo dicendum, quod peccata spiritualia sunt maioris culpæ, quam peccata carnalia: quod non est sic intelligendum quasi quodlibet peccatum spirituale sit maioris culpę quolibet peccato carnali, sed quia considerata hac sola differentia spiritualitatis, & carnalitatis, grauiora sunt, quam cetera peccata ceteris paribus, cuius ratio triplex potest assignari. Prima quidem ex parte subiecti, nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cuius est conuerti ad Deum, & ab eo auerti, peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale conuerti, & ideo peccatum carnale in quantum huiusmodi habet plus de conuersione propter quod etiam est maioris adhæsionis, sed peccatum spirituale habet plus de auersione: ex qua procedit ratio culpæ, & ideo peccatum spirituale inquantum huiusmodi est maioris culpæ. Secunda ratio potest sumi ex parte eius, in quem peccatur, nam peccatum carnale, inquantum huiusmodi, est in corpus proprium, quod est minus diligendum secundum ordinem caritatis, quam Deus & proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia, & ideo peccata spiritualia inquantum huiusmodi, sunt maioris culpæ. Tertia ratio potest sumi ex parte motiui, quia quanto est grauius impulsiuum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut infra dicetur, peccata autem carnalia habent vehementius impulsiuum, idest, ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam, & ideo peccata spiritualia inquantum huiusmodi, sunt maioris culpę.

Art. seq.

Ad primum ergo dicendum, quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriæ, sed etiam pertinet ad peccatum iniustitiæ, & quantum ad hoc potest ad auaritiam reduci, vt glos. dicit ad Ephes. 5. super illud, Omnis fornicator, aut immundus, aut auarus, et tunc grauius est adulteriũ, quam furtum, quãto homini carior est vxor, quam res possessa.

Et glossa Hierony. in hunc locum m. 5.

Ad secundum dicendum, quod Diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximæ adhærentię, & difficile ab eo homo potest eripi, insatiabilis est enim delectabilis appetitus, vt Philosophus dicit in 3. Ethic.

Ad tertium dicendum, quod sicut philosophus dicit, Turpius est esse incontinentem concupiscentię, quam incontinentem iræ, quia minus participat de ratione: & secundum hoc etiam dicit in 3. Ethic. quod peccata intemperantiæ sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes, quæ sunt communes nobis, & brutis, unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur, & inde est, quod sicut Gregor. dicit, sunt maioris infamię.

li. 3. Ethi. c.12.to. 5. li.7. Ethi. c. 6.

li. 3. Ethi. c. 10. non procul a fine to. 5. Loco citato in arg. sed contra.

Notationes circa Articulum.

Conclusio est. *Si cetera paria sint, peccatum spirituale grauius est, quam carnale.* Cuius gratia nota cum Conrado in commentario huius articuli, non esse mentem Sancti Thomæ peccatum inferioris speciei, quale est carnale, propter incrementum ex circunstantiis posse fieri simpliciter maius, quam aliud superioris speciei, hoc enim articulo 3. impugnatum est: sed hic loquitur de grauitate peccati secundum rationem mortalis, & venialis; & inquit ideo spirituale grauius esse, si cetera sint paria, quia interdum fieri potest, vt spirituale sit ueniale, vel ob leuitatem materiæ, vel defectu voluntarij.

31 Conclusio. Prima obseruatio.

Deinde obseruandum est ex Gregorio Magno libro 31. moral. c. 31. & lib. 33. cap. 11. & Aristotel. lib. 3. Ethic. cap. 10. & lib. 7. cap. 6. peccata carnalia licet ex se minoris malitiæ sint, esse tamen hominibus magis exprobranda, & notanda maiori infamia, quia his homo bruta animantia maxime imitatur.

Secunda. Gregor. Arist.

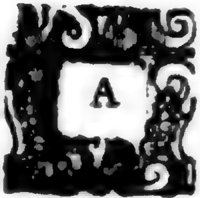


Arti-

ARTICVLVS VI.

Vtrum grauitas peccatorum attendatur secundum causam peccati.

2.2.q.148 a.3.cor.& 2.d.33.in expo.lite. Et mal.q. 2 ar.1.& 10.co.



AD *sextum sic proceditur. Videtur, quod grauitas peccatorum non attendatur secundum peccati causam. Quanto enim peccati causa fuerit maior tanto vehementius mouet ad peccandum, & ita difficilius potest ei resisti: sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur, hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis, vt non facile resistat peccato: peccatum autem, quod est ex infirmitate, leuius iudicatur, non ergo peccatum habet grauitatem ex parte suæ causæ.*

Præterea. Concupiscentia est generalis quædam causa peccati vnde dicit glos. super illud Rom. 7. Nam concupiscentiam nesciebam, &c. Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet, sed quanto homo fuerit victus maiori concupiscentia, tanto est minus peccatum; grauitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causæ. Ex Aug. in lib. de spiritu, & littera c.4. to.3.

Præterea. Sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse peccati, sed defectus rationis quanto fuerit maior, tanto est minus peccatum, in tantum quod, qui caret vsu rationis omnino excusetur a peccato, & qui ex ignorantia peccat, leuius peccat, ergo grauitas peccati non augetur ex magnitudine causæ.

Sed contra, Multiplicata causa, multiplicatur effectus, ergo si causa peccati maior fuerit, peccatum erit grauius.

Respondeo dicendum, quod in genere peccati, sicut, & in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa. Vna, quæ est per se, & propria causa peccati, quæ est ipsa voluntas peccandi, comparatur enim ad actum peccati sicut arbor ad fructum, vt dicitur in glo. super illud Matt. 7. Non potest arbor bona fructus malos facere, & huiusmodi causa quanto fuerit maior, tanto peccatum erit grauius, quanto enim voluntas fuerit maior ad peccandum, tanto homo grauius peccat. Aliæ vero causæ peccati accipiuntur quasi extrinsecæ, & remotæ, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum: & in his causis est distinguendũ. Quædam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum secundum ipsam naturam voluntatis: sicut finis, quod est proprium obiectum voluntatis, & ex tali causa augetur peccatum, grauius enim peccat cuius voluntas intensione peioris finis inclinatur ad peccandum. Aliæ vero causæ sunt, quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam, & ordinem ipsius voluntatis, quæ nata est moueri libere ex seipsa secundum iudicium rationis: vnde causæ, quæ diminuunt iudicium rationis (sicut ignorãtia) vel quæ diminuũt liberum motum voluntatis (sicut infirmitas vel violentia, aut metus, aut aliquid huiusmodi) diminuunt peccatum, sicut, & diminuunt voluntarium, in tantum quod si actus sit omnino inuoluntarius, non habet rationem peccati. Ex Aug. lib. 1. contra Iulia. cap.8. ante medium tom.7.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de causa mouente extrinseca, quæ diminuit voluntarium, cuius quidem causæ augmentum diminuit peccatum, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic vbi est maior concupiscentia, est maius peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quædam, quæ est motus vis concupiscibilis, sic maior cõcupiscentia præcedens iudicium rationis, & motum voluntatis, diminuit peccatum, quia qui maiori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex grauiori tentatione, vnde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur iudicium rationis, & motum voluntatis, sic vbi est maior concupiscentia, est maius peccatum, insurgit enim interdum maior concupiscentiæ motus ex hoc quod voluntas ineffrænate tendit in suum obiectum. In corp. ar. In corp. ar.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa, quæ causat inuoluntarium, & hæc diminuit peccatum, vt dictum est.

PRima conclusio, *Quanto fuerit maior causa ex parte voluntatis maius est peccatum.* Secunda conclusio, *Quanto peior fuerit finis, tanto maius erit peccatum.* Tertia conclusio, *Causæ, quæ diminuunt iudicium rationis vt ignorantia, vel quæ minuunt voluntarium vt infirmitas, vis, aut metus, minuunt etiam rationem peccati.* De doctrina huius articuli satis dictum est supra disputatione 28. Prima conclusio. Secunda. Tertia.

ARTICVLVS VII.

Vtrum circunstantia aggrauet peccatum.

AD *septimum sic proceditur. Videtur, quod circunstantia non aggrauet peccatum. Peccatum enim habet grauitatem ex sua specie: circunstantia autẽ non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens eius, ergo grauitas peccati non consideratur ex circunstantia.* 3.q.80.a.5 ar. Et malo q.2. ar.10 cor. & q.15. ar.2.ad 6. Et 4.d.16 q.3 a.2.q.1. Et.1.co. 11.lect.7. cor.

Præterea. Aut circunstantia est mala, aut non, si circunstantia mala est, ipsa per se causat quandam speciem mali, si vero non sit mala, non habet vnde augeat malum, ergo circunstantia nullo modo auget peccatum.

Præterea. Malitia peccati est ex parte auersionis, sed circunstantiæ consequuntur peccatum ex parte conuersionis, ergo non augent malitiam peccati.

Sed contra est, quod ignorantia circunstantiæ dimi-

li 3. Ethi. c.1. post medium to 5.

diminuit peccatum, qui enim peccat ex ignorantia circunstantiæ, meretur veniam, vt dicitur in 3. Ethicorum hoc autem non esset nisi circunstantia aggrauaret peccatum, ergo circunstantia peccatum aggrauat.

Respondeo dicendum, quod vnumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur, sicut Philosophus dicit de habitu virtutis in secundo Ethicorum. Manifestum est autem, quod peccatum causatur ex defectu alicuius circunstantiæ, ex hoc enim receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non obseruat debitas circunstantias. Vnde manifestum est, quod peccatum natum est aggrauari per circunstantiam.

li. 2. Eth. c. 2. & 3. tomo 5.

Sed hoc contingit tripliciter. Vno quidem modo in quantũ circunstantia transfert in aliud genus peccati: sicut peccatum fornicationis consistit in hoc, quod homo accedit ad non suam, si autem addatur hæc circunstantia, ut illa, ad quam accedit, sit alterius vxor, transfertur iam in aliud genus peccati, scilicet in iniustitiam, inquantum homo vsurpat rem alterius, & secundum hoc adulterium est grauius peccatum, quã fornicatio. Aliquando vero circunstantia non aggrauat peccatum quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati, sicut si prodigus det quando non debet, & cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet, & ex hoc ipso peccatum fit grauius: sicut etiam ægritudo est grauior, quæ plures partes corporis inficit. Vnde, & Tullius dicit in Paradoxis, quod in patris vita violanda, multa peccantur: violatur enim is, qui procreauit, qui aluit, qui erudiuit, qui in sede, ac domo atque in rempublicam collocauit. Tertio modo circunstantia aggrauat peccatum ex eo, quod auget deformitatem prouenientem ex alia circunstantia, sicut accipere alienum constituit peccatum furti: si autem addatur hæc circunstantia, vt multum accipiat de alieno, erit peccatum grauius, quamuis accipere multum, vel parum de se non dicat rationem boni, vel mali.

In Parad. 3. cuius tit. est æqualia esse peccata.

q. 18. arti. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua circunstantia dat speciem actui morali, vt supra habitum est, & tamen circunstantia, quæ non dat speciem, potest aggrauare peccatum: quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente: ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam circunstantia.

Ad secundum dicendum, quod vtroque modo circunstantia potest aggrauare peccatum, si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet, quod constituat speciem peccati: potest enim addere rationem malitiç in eadem specie, vt dictum est, si autem non sit mala: potest aggrauare peccatum in ordine ad malitiam alterius circunstantiç.

In cor. ar.

Ad tertium dicendum, quod ratio debet ordinare actum, non solum quantum ad obiectum, sed etiam quantum ad omnes circunstantias, & ideo auersio quędam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cuiuslibet circunstantiæ, puta, si aliquis operetur quãdo non debet, vel vbi non debet, & huiusmodi auersio sufficit ad rationem mali: hanc autem auersionem a regula rationis, sequitur auersio a Deo, cui debet homo per rectam rationem coniungi.

Explicatio Articuli.

Conclusio.

CONclusio est affirmans, quam hoc modo explicat Sanctus Thomas: Tribus modis circũstantia auget malitiam peccati. primo tribuendo nouam speciẽ, vt quod mulier, ad quam aliquis accedit, sit coniugio copulata, tribuit fornicationi speciem etiam adulterij. Secundo circunstantia auget malitiam non transferendo in nouam speciem, sed multiplicando rationem peccati, hoc est, dum facit actum malum ex alio capite, sicut, si prodigus det, quando non debet, & cui non debet, intra eandem speciem duobus modis peccat. Tertio circunstantia auget præcedentem malitiam, sicut quantitas in furto, & circunstantia, *Quomodo*, quæ pertinet ad intensionem in omni peccato.

Notationes circa doctrinam Articuli.

33 *Difficultas. Conrad.*

IN explicatione doctrinæ huius articuli proponit Conradus hanc difficultatem: Si violatio nouę circunstantiæ in eodem actu, sicut in secunda explicatione dictum est, constituit diuersam malitiam, sequitur multiplicari malitiam secundum speciem: vnaquæque enim illarum habet suum peculiarem ordinem ad rationem, vt patet in exemplo illo prodigalitatis. Respondet Conradus, tot esse malitias in illo actu, quot desunt illi circunstantiæ debitæ: verum quia hæ circunstantiæ eidem actui debebantur, ideo non sunt (inquit) diuersæ speciei integræ, & perfectæ, quam ipse totalem appellat: sed sunt quasi partes, ex quibus vna integra ratio malitiæ huius peccati constat. Idem dixerat hic auctor supra quæstione 18. articulo 4. ex doctrina Scoti in 2. distinctione 20. quæstione 1. & quodlibeto 18. articulo 1. id quod videbatur sibi colligere ex Sancto Thoma in 2. distinctione 26. art. 5. ad primum.

Solutio Cõradi.

Nõ placet.

Hæc tamen sententia mihi non probatur: nam quemadmodum bonitas consistit in coniunctione omnium circunstantiarum, & quælibet illarum per se non constituit suam bonitatem, vt dixi quæstione 18. articulo illo 4. eodem modo violationes plurium circunstantiarum, non erunt plures malitiæ, sed ex omnibus illis defectibus resultat vna quædam oppositio maior; aut minor cum natura rationali, in qua ratio malitiæ posita est. Exemplo autem allato prodigalitatis id aperte monstratur, nam si prodigalitas esset mortale, satis esset in confessione explicare se fuisse prodigum semel, aut iterum, etiamsi ex duplici circunstantię defectu quis peccasset. Ratio vero a priori est, quia licet peccatum contingat ex defectu plurium circunstantiarum, vt in ijs peccatis, quæ per excessum, & defectum eidem virtuti in medio consistenti opponuntur: quia tamen tota ratio horum peccatorum est oppositio cum medio virtutis, quæ est vna tantum, & indiuidua, licet ex violatione multarum circunstantiarum malitia confletur, ideo est vna in quouis peccato oppositio, quæ sumitur ex tali obiecto relato ad reliquas circunstantias. In exemplo prodigalitatis est id manifestum, quia deformitas illius in hoc vno posita est, vt

Vera solutio.

Ratio a priori.

34

detur

detur cui non oportet, quod licet alias postulet circunstantias, & temporis, & personæ dantis, vt non supra facultatem propriam, & accipientis, vt non supra indigentiam: hæc tamen omnia in ea vnica ratione includuntur, vt detur cui nō oportet: circunstantia enim cui relate etiam sumenda est ad reliquas omnes: defectus ergo cuiusq; circunstantiæ nihil aliud facit, quam tollere debitum obiectum virtutis, & ita vna tantum est malitia talis peccati. Quocirca Sanctus Thomas in hoc articulo non dixit secundo illo modo augeri malitiam addita noua malitia, sed esse multiplicem rationem malitiæ ex multiplici violatione circunstantiarum: immerito igitur Conradus dixit esse plures malitias, immo specie diuersas.

Obseruandum in eodem actu posse, esse duas malitias numero distinctas.

Deinde obseruandum est posse in eodem actu esse duas malitias eiusdem speciei numero solo distinctas, quare in eo actu duo erunt peccata, & vt duo in confessione explicanda vt 3. parte suo loco dicemus: hoc autem non contingit ex violatione circunstantiarum, quæ per se ad vnum actum cōueniunt, sed ex eo quod actui alias completo in sua malitia accidentarie coniungitur quædam alia circunstantia, ex qua aliam habet rationem completam peccati: vt cum aliquis non
35 solum fornicatur, sed exemplo suo, aut suasione alium etiam prouocat ad fornicandum; & cum aliquis vno ictu duos, vel tres homines occidit, his enim actibus quatenus in vno versantur, ex quo habent integram rationem mali, accidit omnino versari circa aliud, quare ex vnoquoq; integram habent rationem malitiæ, & peccati, ac proinde duplicem ex vtroque. Eodem modo quando diuersa præcepta aliquis violaret, vt cum quis non seruat debitam horam in die ieiunij, & carnibus vesceretur, duo committeret peccata, quia vnumquodque illorum per se præcipitur, nec sub vno obiecto continetur. Quando vero peccatum accidit ex defectu variarum circunstantiarum contra virtutem in medio positam, quia omnes illę in vna ratione obiecti continentur, vt diximus non multiplicant malitiam, neque peccatum in eodem actu, sicut in exemplo prodigalitatis expositum est.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum grauitas peccati augeatur secundum maius nocumentum.

1. 2. q. 34. ar. 4 & q. 73. art. 3. cor & q. 74 art. 2. cor. & q. 154 ar. 4. Et mal. q. 2. art. 10. cor. q. 20. art.

AD octauum sic proceditur. *Videtur, quod grauitas peccati non augeatur secundum maius nocumentum. Nocumentum est enim quidam euentus consequens actum peccati: sed euētus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus, vt supra dictum est: ergo peccatum non aggrauatur propter maius nocumentum.*

Præterea. Nocumentum maxime inuenitur in peccatis, quæ sunt contra proximum, quia sibi ipsi nemo vult nocere. Deo autem nemo potest nocere, secundum illud Iob 35. Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? homini, qui est similitis tibi, nocebit impietas tua, si ergo peccatum aggrauaretur propter maius nocumentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset grauius peccato, quo quis peccat in Deum, *uel in seipsum.*

Præterea, Maius nocumentum infertur alicui cum priuatur vita gratiæ, quam cum priuatur vita naturæ, quia vita gratiæ est melior quam vita naturę, in tantum quod homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ, sed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, priuat eam vita gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale, si ergo peccatum esset grauius propter maius nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator grauius peccaret, quam homicida, quod est manifeste falsum, non ergo peccatum est grauius propter maius nocumentum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in 3. libro de libero arbitrio. Quia vitium naturæ aduersatur, tantum additur malitiæ vitiorum, quantum integritatis naturæ est nocumentum. Ergo tanto grauius est peccatum, quanto maius est nocumentum.

li. 3. de lib. arb. c. 14. circa finē, tom. 1.

Respondeo dicendum, quod nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum. Quandoque enim nocumentum quod prouenit ex peccato, est præuisum, & intentum: sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri: vt homicida vel fur, & tunc directe quantitas nocumenti adauget grauitatem peccati: quia tunc nocumentum est per se obiectum peccati. Quandoque autem nocumentum est præuisum, sed non intentum: sicut cum aliquis transiens per agrum, vt compendiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his, quæ sunt seminata in agro scienter, licet non animo nocendi: & sic etiam quantitas nocumenti aggrauat peccatum, sed indirecte: inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit, quod aliquis non prætermittat facere damnum sibi, vel alio, quod simpliciter non vellet. Quandoque autem nocumentum nec est præuisum, nec intentum, & tunc si per accidens se habeat ad peccatum, non aggrauat peccatum directe, sed propter negligentiam considerandi nocumenta, quæ consequi possunt imputantur homini ad pęnam mala, quę eueniunt præter eius intentionem, si dabat operam rei illicitę. Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, sed non intentum, nec prę- uisum, directe peccatum aggrauat, quia quęcunque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem, puta, si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum, quod quamuis ipsa non intendat, nec forte præuideat directe per hoc aggrauatur peccatum, aliter tamen videtur se habere circa nocumentum pœnale, quod incurrit ipse, qui peccat. Huiusmodi autem nocumentum, si per accidens se habeat ad actum peccati, & non sit præuisum, nec intentum, non aggrauat peccatum, neque sequitur maiorem grauitatem peccati, sicut si aliquis currens ad occidendum impingat, & lædat sibi pedem. Si vero tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licet forte nec sit præuisum nec intentum, tunc maius nocumentum non facit grauius peccatum, sed e conuer-

so grauius peccatum inducit grauius nocumentum, sicut aliquis infidelis qui nihil audiuit de pœnis inferni, grauiorem pœnam in inferno patietur pro peccato homicidij, quam pro peccato furti: quia enim hoc nec intendit, nec præuidit, non aggrauatur ex hoc peccatum, sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare grauius, quod maiores pœnas contemnit, vt impleat voluntatem peccati, sed grauitas huiusmodi nocumenti solum causatur ex grauitate peccati.

q 20. ar. 5 *Ad primum ergo dicendum, quod, sicut etiam supra dictum est, cum de bonitate, & malitia exteriorum actuum ageretur, euentus sequens si sit præuisus, et intentus, addit ad bonitatem, vel malitiam actus.*

Ad secundum dicendum, quod quamuis nocumentum aggrauet peccatum, non tamen sequitur, quod ex solo nocumento peccatum aggrauetur, quinimo peccatum per se est grauius propter inordinationem, vt supra dictum est: vnde & ipsum nocumentum aggrauat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum: vnde Ar. 3. huius quæst. *non sequitur, quod si nocumentum maxime habeat locum in peccatis quæ sunt contra proximum, quod illa peccata sunt grauissima, quia multo maior inordinatio inuenitur in peccatis, quæ sunt contra Deum, & in quibusdam eorum, quæ sunt contra ipsum. Et tamen potest dici, quod etsi* Deo *nullus possit nocere, quantum ad eius substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his, quæ Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra, quæ sunt peccata grauissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter, & violenter infert nocumentum, sicut patet in his, qui se interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonũ apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia.*

Ad tertium dicendum, quod illa ratio non sequitur propter duo. Primo quidem, quia homicida intendit directe nocumentum proximi: fornicator autem, qui prouocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem. Secundo, quia homicida est per se, & sufficiens causa corporalis mortis, spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se sufficiens: quia nullum spiritualiter moritur, nisi propria voluntate peccando.

Explicatio Articuli.

MAteriam huius articuli tractat etiam S. Thom. supra q. 20. ar. 5. cuius disputationem vsque in hunc locum reseruaui, ideo placet hic repetere ea, quę in illo art. deinde ea, quæ in præsente ille docet, vt vtriusque doctrinam melius examinemus. In illo igitur art. 5. præmittit hanc distinctionem. Aut euentus fuit præcognitus, aut non. Si fuit præcognitus, prima conclusio est, *Euentus auget bonitatem, vel malitiam*. Si vero non fuit, iterum distinguit: aut euentus nascitur per se & frequenter, aut per accidens, & raro: si frequenter, est secunda conclusio, *Euentus auget bonitatem, vel malitiam*, si raro, est tertia conclusio, *Euentus non auget malitiam*, hæc in illo articulo 5. In hoc vero art. 8. in quo quærit, an nocumentum euentus augeat peccatum, præmittit hanc distinctionem. Aut nocumentum æuentus fuit præuisum, & intentum, aut pręuisum, sed non intentum, aut neque præuisum, neque intentum: si fuit præuisum, & intentum, est prima cõclusio, *Nocumentum auget peccatum directe*: si vero fuit præuisum, sed non intentum, est secunda conclusio. *Nocumentum auget quidem, sed non directe*. Si vero nec præuisum, nec intentum, rursus distinguit: aut illud nocumentum est contra alium, aut tantum est nocumentum pęnæ in se ipsum, si est nocumentum cõtra alium, aliam distinctionem adhibet; aut oritur per se, & frequenter, vt scandalum ex peccato publico, & est tertia conclusio, *Tale nocumentum auget malitiam per se, & directe, licet nec sit intentum, nec præuisum, vt supponitur*. Aut euenit per accidens & raro, & est quarta conclusio, *Tale nocumentum non auget directe culpam, quando scilicet non fuit intentum nec præuisum, imputatur tamen ad pœnam, cum aliquis dabat operam rei illicitæ propter negligentiam: propter nocumentum enim huiusmodi, si sit homicidij, incurritur irregularitas*. Tandem, si de nocumento pœnæ ipsiusmet operantis sermo sit, si non fuit intentum, nec pręuisum, contingat tamen per accidens, est quinta conclusio, *Tale nocumentum nõ auget malitiam, nec maius peccatum est causa maioris pœnæ*. Si vero sequitur per se, est sexta conclusio. *Maius nocumentum pœnæ non auget malitiam peccati, sed contra maius peccatum est causa maioris pœnæ*. Quod si euentus pœnæ fuit præuisus, est septima conclusio, *Nocumentum pœnæ auget malitiam, ideoque grauius est Christianorum peccatum, qui credunt supplicij, & pœnæ grauitatem, quam Gentilium*. Hæc est summa doctrinæ vtriusque articuli, nunc vero ante, quam ad disputationes grauiores accedamus, quasdam circa textum difficultates examinemus.

Conclusiones alibi traditæ a D. Th.

Prima conclusio huius articuli.

27

Secunda.

Tertia.

Quarta.

Quinta.

Sexta.

Septima.

Dubitatio prima circa textum.

Prima difficultas circa secundã conclusionẽ huius art.

ID, quod S. Doct. docet in secunda conclusione præsentis art. nempe ex nocumento præuiso, sed non intento peccati malitiam augeri, primo aspectu falsum esse, & exemplo ipso, quo vtitur conuinci videtur. Nam si aliquis, vt occidat alium, vel committat adulterium, transit per sata alterius, & ea conculcans damnum illi inferat, peccatum homicidij, vel adulterij ex tali nocumento augebitur non minus, quam si ignem scienter applicaret, vt segetes incenderet, si autem ignem applicaret, augeretur directe: ergo etiam conculcando sata directe debet augeri. Quod vero ille, qui conculcat, non velit expresse nocere, nihil obstat, quo minus augeatur peccatum malitia iniustitię, quamuis obstet; ne augeatur malitia odij, quod nascitur ex displicentia personæ. Huic difficultati respon- 38
det Conradus peccatum ex tali nocumento augeri non directe, quia illud non fuit directe volitum, appellat autem directe volitum, quod gratia sui appetitur vt finis, & quia conculcare sata in eo, qui transit, vt occidat, non est volitum sui gratia, sed propter homicidium, vel adulterium, ideo (inquit) non est directe volitum, neque ex eo directe augetur malitia peccati, quam doctrinam indicasse videtur Sanct. Thom. in artic. Huic tamen responsio obstat manifesta ratio; quoniam vt aliquid dicatur directe appeti, non est necesse, vt gratia sui appetatur: nam & id, quod eligit voluntas gratia alterius tanquam medium, directe quoque, & expresse volitum est. Respondeo igitur tale nocumentum augere malitiam non directe, quia non est directe voluntarium, dicitur autem non directe voluntarium, quia non in se, sed in causa remota voluntarium est, qua etiam ratione non dicetur ex proposito: nam damnum illatum bifariam potest alicui voluntarium esse, primum in causa proxima, cui damnum indiuidue coniungitur, vt si quis

Vera solutio.

applicet

applicet ignem segeti, vel domui, vel percutiat iuxta præcordia, siue venenum propinet, & hoc modo damnum, & nocumentum semper est directe volitũ; deinde aliquando adhibetur causa remota damni, cum qua non ita indiuiduè nocumentum coniunctum est, & hic euentus potest esse præuisus, & non intentus, aut directe voluntarius, quocirca non directe augebit malitiam peccati: id quod patet in exemplo adducto a S. Tho. de eo, qui conculcat sata, nam conculcare sata causa remota est, quæ paulatim, nec ita necessario infert damnum, sicut alia, quæ diximus.

39 *Illatio notanda.* Ex qua doctrina colligere licet homicidium, quod tantum fuit in causa volitum, vt in cap. vltimo de homicidio, cum quis misit famulum, vt alium percuteret, non tamen occideret, famulus autem excedẽs limites mandati occidit, & in alijs huiusmodi, esse quidem homicidium voluntarium, sed non directe, atq; ideo non esse homicidium ex proposito. Quo fit, vt in eo, si non est deductum ad forum exterius, sed occultum, possit *Cõc. Trid.* ordinarius dispensare iuxta decretum Conc. Trid. sessione 14. c. 7. de reformatione, ibi enim conceditur, vt in homicidijs occultis, excepto homicidio ex proposito, Ordinarius dispensare possit: eodem modo sess. 24. c. 6. de reformatione conceditur facultas Episcopis, vt dispensare possint in homicidio casuali, non autem in voluntario: intelligitur vero per casuale, non quod nullo modo voluntarium est, etiam in causa, sed quod nõ est ex proposito: per voluntarium autem intelligit id, quod directe volitum est.

Dubitatio secunda.

2. difficultas. EST secunda difficultas circa conclusionem tertiam huius artic. cuius doctrina cum secunda conclusione non videtur constare: ait enim in tertia, quando effectus nocumenti nec fuit præuisus, nec intentus, oritur tamen per se, & frequenter, sicut ex peccato publico nascitur scandalum, tale nocumentum augere malitiam directe, si vero nascitur per accidens, & raro nõ augere directe: ratio autem difficultatis est, quia in secunda conclusione dixerat ex euentu præuiso, sed non intento non augeri malitiam peccati directe, sed indirecte, in tertia vero docet euentum nec præuisum, nec intentum augere directe, si contingat

40 per se, vt scandalum ex publico peccato: parum autem refert sequi per se, vt dicatur directe augere malitiam, nam directe augere dicitur, quod directe volitum est. Deinde non minus potest oriri damnum per se ex eo, quod quis sata conculcet, quod est exemplum secundæ conclusionis, quam ex peccato publico scandalum, quod est exemplum tertiæ: cur ergo dixit in secũda conclusione illud non augere directe, etiam si sit præuisum, si non est intentum, in tertia uero de scandalo ait augere malitiam, etiamsi nec sit præuisum

Solutio recentiorum. nec, intentum? Respondent nonnulli recentiores tunc malitiam peccati augeri directe ex nocumento, quod frequenter accidit, quando illud nascitur ex ipso actu peccati: at vero quando nascitur ex aliqua circunstantia ipsius actus peccati, non augeri ex illo malitiam directe: damnum autem, quod oritur ex transitu per sata ad occidendum, vel fornicandũ, nõ est (inquiunt) natum ex ipso actu homicidij, vel fornicationis, sed ex circunstantia scilicet ex illo transitu, qui est circunstantia illius peccati: at scandalum prouenit ex ipsomet actu peccati publici. Hæc solutio desumpta videtur ex Conrad. in commentario huius artic. ea tamen

41 mihi non probatur, nam si voluisset S. Doct. hoc significare, non dixisset in prima conclusione nocumentum præuisum, & intentum augere malitiam directe, & in secunda præuisum, & non intentum augere non directe; siquidem illud quod est, præuisum, & non intentum, potest oriri ex ipsa substantia actus, & tunc augere directe, aut ex circunstantia, & tunc augere non directe. Quare si aliquis publice peccat, & præuidet scandalum, sed illud non intendit iuxta doctrinã secundæ conclusionis, dicendum est augeri malitiam non directe, sed si tale scandalum nec fuisset præuisum, nec intentum iuxta tertiam conclusionem, dicendum esset ex illo augeri malitiam directe, quę duo contraria sunt. Præterea in casu, quo quis conculcat sata, nocumentum oritur ex substantia actus, nõ quidem homicidij, aut fornicationis, propter quam conculcat, sed transitus, quo conculcat sata, & quem assumit vt medium ad illum finem. Fateor mihi difficilem satis videri mẽtem S. Tho. vt autem recte omnia constent, existimo necessarium esse particulam *directe* non vsurpari eodem modo in prima, secunda, & tertia conclusione, in prima enim, & secunda capitur pro eo, quod est directe volitum, sicut in præcedente dubitatione explicaui, in tertia vero accipienda est pro eo, quod pertinet ad eandem speciem. Itaque in tertia conclusione augeri directe malitiam ex nocumento, quod frequenter accidit, etiamsi non sit præuisum neque intentum, idẽ est, quòd augeri in eadem specie. Atque in exemplo scandali id perspicuum est, nam publicum peccatum ex se tantum inuitat, & causam præbet vt plurimum peccato eiusdem speciei, dum ad idem genus peccati alios prouocat, quodsi aliquando ad diuersum genus peccati moueat, non est ita frequens, & per se. Verbi 42
causâ, cum aliquis accedit ad vxorem alienam, & eo peccato mouet maritum, vt illam occidat, hic euentus non est tam per se, & frequenter coniunctus tali peccato, sed accidit ex eo quod factum est sciente marito, at publico peccato per se est inducere ad simile eiusdem speciei. Ego sane sic intelligerem S. Thom. tamen si mirum sit in tam breui spatio particulam illam *directe* tam varie eum vsurpasse. Fateor etiam totam hanc rem paucioribus quidem verbis, & clarius explicasse in illa q. 20. ar. 5. vt ex propositionibus superius positis manifestum est.

Circa quartam conclusionem nota, cum dicit S. Th. nocumentũm, quòd per accidens nascitur: nec præuisum, nec intentum non augere malitiam directe, non esse ita accipiendum, vt intelligat augere saltem indirecte, quia neutro modo auget, si nec intentum fuit nec præuisum aliquo modo. Dico præuisum aliquo modo: quia si potuerit pręuideri, idem est, iuxta ea, quę dicemus d. 107. quomodo autem talis euentus etiam non præuisus aliquando ad pœnam irregularitatis imputaretur, disputabitur in tractatu de irregularitate, vbi etiam explicabimus, quomodo necessarium sit dare operam rei illicitæ, vt talis euentus ad irregularitatem imputetur. *Notandũ.*

Dubitatio tertia.

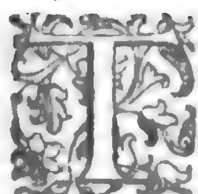
CIrca septimam conclusionem est dubitatio, quomodo circũstantia pęnæ quę sequitur ex peccato, augeat malitiã peccati, vtrum in eadem specie addendo malitiam eiusdem rationi, an in diuersa: est autem præcipua difficultas propter pœnam, quam aliquis incurrere potest infligendam a iudice. Huic dubitationi breuiter respondeo S. Thom. non curasse de augmento proueniente ex pœna in diuersa specie, vt si aliquis peccato suo est sibi causa mortis: sed ea ratione duntaxat dixit maius pęnæ nocumentum augere malitiam peccati, quando præuisum fuit, quia peccatum tunc est magis voluntarium, quidem timor pœnæ ipsum non retraxit a culpa, qua ratione merito dixit peccata fidelium grauiora esse, quam infidelium, neque enim pœna æterni supplicij præuisa etiam tribuit nouam speciem peccati, alioqui omnes fideles hoc ipso, quòd peccant, cum vident reddere se obnoxios æternæ pœnæ, peccarent duplici peccato specie diuerso, quare qui considerans pœnam nihilominus peccaret, deberet hanc circunstantiam exprimere, tanquam specie diuersam, quod nullus dixit. Ratio vero est quia hæc pœna æterna est circunstantia, aut euentus communis omni peccato, ideoq; nõ tribuit speciem peculiarem, etiamsi sit præuisa, nisi sit expresse volita, & intenta, vt *Notandũ.*

3. difficultas. 43 *Solutio.*

circunstantia scandali directè volita facit speciem peculiarem peccati, quam non tribuit cum per accidens, & non directè volita. Mitto tertiam aliam sententiã, quam refert Caiet. ex his enim, quæ diximus, & inferius dicenda sunt, facile impugnari potest.

Quid senserint Alphonsus de Castro, & Couarruuias.

CAPVT II.



3 *3. sentent. duas cõtinens partes.* TERTIA in ordine opinio sit Alphonsi de Castro lib. 2. de lege pœnali c. 14. post secũdam propositionem, & Couarr. in cap. *Alma mater*, 1. p. §. 10. nu. 16. qui duo asserunt. Vnũ est, tunc peccata facta ex ignorantia culpabili esse eiusdem speciei, ac si scienter fierent, quoties quis dabat operam rei illicitæ quomodocunque, vt si quis accedat ad mulierem non suam, peccat peccato etiam incestus, si illa sit consanguinea: similiter si occidit hominem, quem putabat esse laicum, erat tamen clericus, erit non solũ homicida, sed etiam sacrilegus: item si quis det operã venationi prohibitæ, & ignorantia culpabili aliquem occidat hominem, erit homicida, ac si scienter occidisset. *Prior pars probatur.* Probant autem id hac ratione, Talis circunstantia, vel euentus non comparatur per accidens cum voluntate, ille enim, qui male operatur, non tantum dicitur velle malum opus, quod facit, sed etiam id, quod tale opus necessario, & per se consequitur, ergo eodem modo speciem tribuit peccato, sicut si expresse voluntas in illud ferretur, tametsi ignorantia malitiam minuat.

Alterum, quod docent, est, si aliquis det operam rei licitæ, & inde sequatur euentus vel damnum ex ignorantia culpabili, peccatum illud ratione damni, & euẽtus non esse in eadem specie, in qua esset, si scienter fieret: in eorum vero sententia peccatum illud est alterius inferioris speciei, Couarruuias non dicit cuiusnam speciei esset tale peccatum. Alphonsus vero inquit esse peccatum omissionis debitæ diligentiæ. Quã sententiam memorat Caietanus, supra q. 72. art. vltimo, atque hac de causa pro ea refert Couarruuias Caietanum, qui tamen ab illa longe abest, vt statim videbimus. *Posterior pars probatur.* Hanc posteriorem partem hoc modo confirmant. Vt aliquid tribuat speciem, debet esse per se volitum, vt ex multis locis S. Thom. quæ initio citauimus, colligi videtur; talis autem euentus est solum voluntarius per accidens; nam ex opere bono non potest malus effectus oriri per se; ergo non potest ita speciem tribuere, ac si directè voluntarius esset.

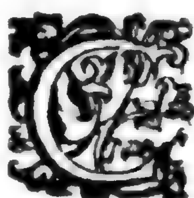
4 *Reijcitur primo.* Hæc opinio mihi non probatur, primo quia differentia illa, qua eius doctrina nititur, de opere alias licito, & illicito, firmum fundamentũ non habet, vt enim euentus aliquis malus oriatur per se, parum refert, si opus, ex quo nascitur, sit alias bonum, vel sit malum, nam tam per accidẽs oritur sacrilegium ex homicidio, quam per accidẽs coniungitur sacerdotium Petro, qui occiditur, eodem modo ita ex accidenti contingit hominem esse in loco venationis, vt iactu sagittæ in caute occidatur, quando venatio non est licita, sicut quando est licita, nec enim per se erat talem hominem in tali loco esse, ergo tam accidentarium fuit venatori occidere hominem, cum dabat operam prohibitæ venationi, quam si daret licitæ. *Secundo.* Secundo si doctrinam S. Tho. qui q. 72. ar. docere videtur, illud, quod est per accidens respectu voluntatis, non tribuere speciem, quidquam probaret, dicendum videbatur, non solum non prouenire eandem speciem, quæ esset, si scienter euentus ille contingeret, sed etiam nullam ex tali euentu speciem peccato communicari: hoc autem nec Alphonsus, nec Couar. concedit, sed plane asserunt ex tali euẽtu aliam speciem constitui diuersam: & constat sane aliquando euentum per accidens tribuere primam speciem peccati, vt cum aliquis dans operam venationi licitæ ex culpabili ignorantia quemquam occidit. Tertio, etiamsi concederemus euentum illum malum per se oriri ex opere malo, per accidens autem ex opere alias bono, non tamen ideo euentus ortus ignoranter ex opere malo esset per se voluntarius, quia voluntas in illum non ferretur directè, & expresse. Quod si sufficeret voluntarium, quod appellant interpretatiuum, vt speciem tribueret cur etiam non sufficeret damnum spirituale quod infertur alicui, qui exemplo, & consilio alterius ad peccatum mouetur, vt tale exẽplum, & consilium peculiarem speciem peccati inde haberet, eodem modo ac si tale damnum spirituale expresse volitum esset? Postremo id, quod addidit Alphonsus nempe peccatum illud euentus ex opere alias bono esse peccatum omissionis est, manifeste falsum, vt enim recte notauit Caiet. supra q. 72. art. vlt. vere est peccatum commissionis, cum quis ex tali ignorantia occidit vel læsit aliquem, tametsi ex omissione alicuius diligentiæ ortum fuerit: neq; enim ille peccat, quia debitam operationem omisit, sed quia vere occidit, vel aliud damnum intulit, sicut e contrario supra q. 71. ar. 5. dicebamus, non audire missam, vel non implere aliquod præceptum affirmatiuum esse peccatum omissionis, etiamsi ortum fuerit ex causa positiua, & ex voluntate expressa.

5 *Tertio.*

Specialiter impugnatur Castro.

Opinio Caietani.

CAPVT III.



6 *4. sentent. tres continens partes.* CAIET. vero absq; vlla distinctione pronuntiat speciem peccati solum sumi ex circũstãtia, aut obiecto per se, & directe volito: non dixit, ex euẽtu orto per se, sed ex euentu aut obiecto per se volito, vt indicaret necessariam esse expressam voluntatem circa illud, nec voluntarium, quod vocant per accidens, aut interpretatiuum sufficere: ita sensit supra q. 72. art. vlt. & infra q. 76. art. 4 cuius rei explicandæ gratia ante omnia præmittit distinctionem ignorantiæ, qua diuiditur in ignorantiam iuris, & facti: rursus ignorationem iuris dicit alteram esse positiui, alteram vero naturalis: quocirca ea quę fiunt ex ignorantia, quædam ex se, & iure naturali esse mala, quædam vero iure solum positiuo. *Prima pars.* Inquit igitur Caiet. primum peccata, quæ iure naturali mala sunt, facta ex ignorantia iuris culpabili, eiusdem omnino speciei esse, ac si scienter fierent. *Corduba.* Conuenit cum Caiet. in hac parte Corduba lib. 2. q 24. conclus. 1. probat autem eam hoc modo. Actus, & opera huiusmodi, quando fiunt, sunt ex presse voluntaria per conuersionem ad tale obiectum, ex quo ipsa malitia talis speciei sumitur, neque enim qui ignoranter committit fornicationem, ignorat naturã, & substantiam huius actus, ex quo nascitur species talis peccati iure ipso naturali, siquidem directè fertur in mulierem non suam, quæ est ratio integra obiecti, ex qua species sumenda est, illa ergo eodem modo tribuit speciem peccato, dum adest ignorantia, atque si scientia adesset. 7 Neque obstat, inquit Caiet. quod voluntas non fertur directe, & expresse in opus, quatenus malum est, & contrarium virtuti, quod forsan alias nõ vellet, si sciret peccatum esse, quia, vt peccatum sumat speciem ab obiecto volito, non oportet, vt feratur voluntas in illud expresse ea ratione, qua malum est, sed in ipsum, secundum illas circunstantias, ex quibus malitia illius conflatur.

Obiectio. Obiiciet autem aliquis, inquit Caietanus Sanctum Thomam, qui infra q. 76. art. 4 in fine corp. asserit eũ, qui ex ignorantia culpabili operatur, non tam grauiter peccare, quam si scienter operaretur, quia ignorantia minuit voluntarium: nam cum nescitur aliquid esse pec-

peccatum, nequit voluntas directe, & per se ferri in peccatum, sed per accidens, quo fit, vt minor sit contemptus in tali peccato, & minor ratio voluntarij: sentit ergo S. Thom. eum, qui ignoranter peccat, ferri indirecte in rationem peccati, ex qua species illius desumitur. Ipse tamen Caietanus respondet Doctorē Sanctum non dixisse voluntatem ferri in id, quod speciē tribuit peccato, sed in peccatum, vt peccatum est, quæ duo longe diuersa sunt, quoniam peccatum secundum rationem formalem peccati constituitur oppositione cum ratione, & cum virtute: quare peccatum solum directe voluntarium est secundum rationem peccati, cum quis expresse vult virtuti aduersari: qui vero fornicatur ex ignoratione culpabili iuris naturalis, non fertur directe in actum contrarium rationi, vt contrarius est, sed in actum, qui est contrarius, qui autē sciens fornicatur, non tantum expresse fertur in actum, qui est cōtrarius, sed etiam in ipsum, prout contrarius est, non dicit in auersionem a Deo, in hanc enim manifestum est non ferri, sed in actum ipsum, vt contrarius est, ac proinde in illius oppositionem cum natura rationali, & cum virtute. Quocirca, qui ignoranter peccat, licet directe non velit peccatum, vt contrarium virtuti est, vult tamen (inquit) id, ex quo sumitur peccati species secundum omnes circunstantias illius, atque in hoc æqua ratio est eius, qui scienter, & qui ignoranter peccat.

Solutio Oppos. 8

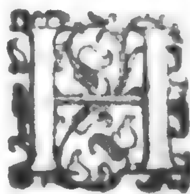
2. pars. Secundo docet peccata contra ius positiuum facta ex ignorantia illius non esse eiusdem speciei primo, & per se, quamuis ad eam reducantur: confirmat autem hoc argumento. *Probatur.* Species sumitur ex ratione formali obiecti per se voliti, id enim, quod est non directe, sed per accidens voluntarium, non potest speciem tribuere, vt dictum est, in peccatis autem, quæ sunt iure positiuo tantum prohibita, cum fiunt ex ignoratione, non est per se voluntaria ratio obiecti tribuentis speciem; ergo non sunt in eadem specie directe in qua essent, si scienter fierent. Vt autem probet in his peccatis non esse per se voluntariam rationem obiecti speciem tribuentis, notat inter peccata, quæ ex se peccata sunt, & quæ sunt peccata, quia prohibita, hoc esse discrimen, quod si fiant ex ignoratione iuris ea, quæ ex se peccata sunt affectus operantis fertur directe in obiectum cum circunstantijs, ex quibus species desumitur, solū enim ignoratur tunc oppositio illius actus cum ratione, vt supra explicauimus: at si fiant ea, quæ sunt prohibita solo iure positiuo ex ignoratione iuris, non tantū ignoratur oppositio actus cum ratione, sed etiam ratio formalis obiecti speciem tribuentis. 9 Nam sicut lex (inquit) quæ præcipit actum, constituit ipsum in materia virtutis, sic etiam lex, quæ prohibet opus, constituit ipsum in aliqua specie peccati: cum igitur hanc speciē ex se non habeat opus illud sed tantum ex lege, & lex ignoretur, ipsam quoque rationem formalem obiecti speciem tribuentis ignorari necesse est. Verum, quia actus ille contra legem positiuam factus debet esse in aliqua specie, cum vere sit peccatum, tandem dicit ad eam speciem reduci, in qua esset, si scienter fieret, licet in ea directe non sit In hac secunda partem cum Caietano non conuenit Corduba, sed eodem modo de his, atque de alijs dicendum putat.

3. pars. Tertio docet Caietanus ea peccata, quæ contingunt ex ignorantia facti, non esse proprie in eadem specie, ac si scienter fierent, sed esse circunstantias peccatorum, quorum effectus sunt. Eodem modo sentit de peccatis factis in ebrietate, hæc enim (inquit) nec sunt extra genus moris (sic enim puto legem dum in Caietano, non vt aliqui mendose legunt sine particula *extra*, propter quod ebrium ab illis peccatis excusant) nec sunt secundum se peccata, sed circunstantiæ augentes peccatum commissum initio ebrietatis, & reducuntur ad species illorum peccatorum, quæ scienter fierent. Ita existimat de effectibus ortis ex ignorantia, ipsam vero causam, quæ in principio data est, in quadam specie peculiari constituere videtur: nam cum aliquis incaute proijcit sagittam, & alium occidit, illum iactum sagittæ collocat in specie quadam, quæ non est homicidij, sed incautæ (vt ipse ait) agitationis. Eodem modo in ebrietate, dicit esse speciem peccati incautæ potationis, & ebrietatis, & sic de alijs, ad quam speciem euentus, qui accidunt, reducit, ita vt prima malitia illius peccati sit in cautæ sagittationis, vel ebrietatis, & ei aduentat secunda homicidij ex circunstantia euentus.

Hanc partem tradidisse videtur quæstione 72. articulo vltimo, & quæstione 76. art. 4. nam quamuis in art. illo vltimo ei non multum placeat, in articulo tamen 4. eam veriorem esse existimat. Quam etiam amplexus est Corduba quæstione illa citata 24. conclusione 4. differt tamen a Caietano, quia, inquit, hæc peccata sic facta esse quidem eiusdem speciei, ac si scienter fierent, non directe, sed, vt ipse ait, reductiue, & ita occidentes hoc modo, & detrahentes appellari vere detractores, & homicidas. At Caietanus aliam speciem peccati constituit, nempe periculosæ operationis, quā dicit non esse homicidij, & ad eam reducit ipse euentum illius: quare inquit occidentes hoc modo non esse vere homicidas, etiamsi ad effectum irregularitatis incurrendæ homicidæ dicantur. Hęc tertia pars eodem fere fundamento confirmatur, nam id, quod non est directe voluntarium, non potest tribuere speciem peccati, talis autem euentus non est per se voluntarius, ergo non tribuit eam speciem, quam tribueret, si scienter fieret. 10 *Probatur.*

Sententia Caietani refellitur.

CAPVT IV.



HÆC sententia falsa, infirmo quoque innixa fundamento mihi semper visa est, atque in primis fundamentum illius manifestis exemplis, & ratione cōuelli potest: nam quāuis aliqua circunstantia, vt tribuat speciem, debeat esse directe, & expresse voluntaria, id tamen in vniuersum necessarium non est, vt inferius videbimus. Cæterum singulas partes huius opinionis examinemus. Prima quidem vera est, male autem assignat discrimen inter eum, qui scienter peccat, & illum, qui ignoranter: nam non solum ille, qui ex ignorantia peccat, non fertur expresse in actum, vt est contrarius rationi, legi, & naturæ rationali, sed neque ille, qui scienter peccat, hoc modo directe fertur, nisi quis ita obfirmato animo in malo sit, vt expresse velit peccatum, qua ratione contra legem est: nam prout est contra virtutem, existimo neminem in illum ferri posse directe, quis enim odio habeat virtutem, & amet eius contrarium, vt contrarium est? vterque ergo, tam qui scienter, quam qui ignoranter peccat, ferri potest in actum, qui reuera contrarius est legi, rationi, & virtuti, etiam si in ipsum, vt contrarius est, non feratur: eodem igitur modo species peccati facti ex scientia, & ignorantia desumenda est. 11 *Refellitur prima pars.*

Præterea id, quod secundo loco docet non minus facile impugnari potest. Primum autem fatemur Caietano in actu prohibito iure positiuo esse rationem quandam circunstantiæ ex præcepto positiuo prohibente, quæ necessaria est, vt actus factus ex ignorantia sit peccatum: nam actus contra ius positiuum non habet malitiam, hoc est, inconuenientiam cum natura rationali ex sola actus substantia, nisi supposita prohibitione aliter quidem quam peccatum contra ius naturale, huius enim malitia consurgit ex sola substantia actus cum libertate, & alijs circunstantijs absque alia prohibitione: nam ius naturale proprie non prohibet, vt disputatione 97. cap. tertio ostendimus, est 12 *Refellitur secunda pars.*

cuius

enim ipsamet natura rationalis, quare peccatum contra ius naturale eo est formaliter peccatum, & malum, quo est contra ius naturale, quia malitia moralis formaliter est inconuenientia, & oppositio cum natura rationali, & cum ipso iure naturali. At malitia moralis in ijs, quæ sunt mala, quia contra ius positiuum, non est oppositio cum lege præcipiente, sed hæc oppositio est circunstantia requisita, ex qua, & alijs consurgit relatio inconuenientiæ, & oppositionis cum natura rationali, in qua formaliter est peccatum. Nihilominus differentia, quam assignauit Caietanus inter peccata facta ex ignorantia iuris positiui, & naturalis commentitia est. Nam ille, qui peccat scienter contra ius positiuum, non ideo peccat, quia feratur in actum suo illa peculiari ratione, quatenus est contra legem, etiamsi sciat esse contra legem, sed ideo peccat, quia voluntas fertur in actum ipsum secundum rationem vtilis, aut delectabilis eodem modo atque ille, qui ignoranter peccat: ergo ex parte expresse voluntarij non est vlla differentia: quod si expresse fera-
13 tur in actum, quatenus est contra legem, verum est, & in alia peculiari specie, nimirum inobedientia specialis, vt sequente disputatione dicemus, in qua non est peccatum eius, qui scienter peccat solum attractus a ratione vtilis, & delectabilis. Tertio denique falsum est, hæc peccata ex ignorantia facta reductiue esse in specie illa, in qua essent, si scienter fierent, nam si aliquid reductiue dicitur in aliquo esse prædicamento, ideo est, quia ens completum non est, sed tantum pars alicuius entis, peccata autem ex ignorantia facta in suo genere moris completa sunt: non ergo reductiue, sed directe in eo constituenda sunt.

Postremo id, quod tertio loco docet Caietanus, non minus falsum est: nam quamuis euentus, qui accidit in ebrietate, aut somno, quando fit, non sit peccatum, vt disputatione 94. capite 3. probaui, in quo cum Caietano consentio, tamen non video, quomodo sit circunstantia peccati, & malitiam augeat illius peccati, quod fuit in causa, quia quod data semel causa homicidium reipsa sequatur, vel ex accidente impediatur, siue dicamus tale homicidium, quando fit, esse peccatum, siue non, augere non debet malitiam peccati iuxta doctrinam Sancti Thomæ supra quæstione 20. artic. 4. tota enim malitia peccati fuit in tali causa efficaci, præsertim cum iam reliqua non maneant in nostra potestate: quis enim dicat, id, quod postea sequitur sine noua libertate, nec iam vllo modo impediri potest, malitiam causæ augere? Secundo falsum est, causam homicidij, quæ data est in iactu sagittæ, non esse in specie homicidij, sed cuiusdam alterius peccati, incautæ videlicet, & periculosæ operationis, siquidem illa species non aliunde desumitur, quam ex ipso euentu, atq; eodem modo contra iustitiam est, & obligationem restitutionis inducit, sicut homicidium vo-
14 luntarium. Tertio, si peccatum illud non est homicidij, quia ignoratur euentus, eodem modo non erit in specie periculosæ operationis, quia ignoratur periculum, qui enim occidit ex ignorantia, ignorat etiam periculum illius: ergo ex illo non potest speciem accipere: quod si quis dicat esse peccatum illud omissionis debitæ diligentiæ, vt dicebat Alfonsus de Castro, & indicare videtur Sanctus Thomas 2. 2. quæst. 53. art. 2. & Caietanus ibidem, & in summa verbo, *Inconsideratio*, hoc optime reuincit idem Caiet. in hac 1. 2. q. 71. art. vltimo, quia peccatum illud est veræ commissionis ex tali euentu, non omissionis alicuius debitæ operationis: neque vero peccatum illud solius imprudentiæ est, nam vt dicemus infra d. 119. c. 1. nunquam imprudentia per se peccatum est nisi ratione alicuius malæ operationis, cuius est causa.

S. Thom.

Prior pars probabilioris sententiæ.

CAPVT IV.

POSTREMA sententia, quam probabiliorem existimo, duabus regulis continetur, quibus totã hanc difficultatem expediam. Priorẽ in hoc capite subijciam, & confirmabo, posteriorem vero in sequenti: in vtramq; tamen explicationem, & confirmationem duo prius obseruanda sunt. Primum, in peccato duo esse, vt d. 95. c. 1. dictum est, & rationem formalem illius, quæ est relatio illa inconuenientiæ cum natura rationali, & fundamentum huius relationis, quod nihil est, aliud quam actus ipse cum talibus circunstantijs libere factus: quo fit, vt variata materia operationis, vel interdum aliqua circunstantia diuersa; relatio inconuenientiæ cum natura rationali oriatur, ac proinde diuersa species peccati, de qua re speciatim sententiam ferre difficile est, & ex prudentis arbitrio maxime pendet. Omnibus tamen certum est ex oppositione operis cum diuersa virtute variam oriri speciem peccati, atque eidem etiam virtuti in medio consistenti duo extrema vitia diuersæ speciei opposita esse. Deinde nota ad hæc, vt actus sit in aliqua specie peccati opus non esse, vt feratur voluntas directe in ipsam contrarietatem, & inconuenientiam cum ratione, sic enim ferretur in malum morale, vt malum morale est, quod est absurdum: malum enim, qua malum est, mouere non potest voluntatem, & quamuis posset, id non contingeret in omnibus peccatis; contra legem quidem directe aliqui volunt operari ex contemptu illius, at contra virtutem ex contemptu honestatis nullus potest. Cæterum expressa illa voluntas, quæ fertur contra legem, non est in omnibus peccatis, sed in quibusdam: ergo peccatum sit in aliqua specie, satis est, si voluntas feratur in substantiam operis, ita vt neque in omnes circunstantias expresse ferri necesse sit.

Probabilioris sententiæ prior pars.

15 *Primũ obseruãdum in peccato duo esse, et rationem formalẽ, & fundamentum eius.*

Secũdo notandũ directe volitũ non esse necessarium ad rationẽ peccati.

His positis prior regula ad dignoscendas species peccatorum est huiusmodi: In ijs, peccatis, quorum malitia in externo opere, aut alterius potentiæ, quam voluntatis consummatur, eadem omnino species peccati contra eandem virtutem est, siue opus sit expresse voluntarium, vt cum fit ex certa scientia, siue implicite, vt cum fit ex ignorantia. Est autem primum intelligenda tam de ignorantia iuris, quam facti, tam iuris positiui, quam naturalis; deinde de illa malitia, quæ prouenit ex obiecto, & circunstantijs operis, quæ primarie est in actu exteriori, secundarie autem deriuatur in interiorem, iuxta doctrinam traditam d. 73. c. 5. nec vllam puto exceptionem esse huius regulæ. Primũ autem exemplis illustrari potest, præterea ratione a priori confirmari. Exempla sunt huiusmodi, primum fornicatio facta ex ignorantia culpabili iuris naturalis, est eiusdem speciei, ac si scienter fieret, id quod Caietanus quoque fatetur, & hactenus satis probatum est: nam in idem omnino directe fertur voluntas, cum operatur ex ignorantia atq; ferretur, si scienter operaretur, nunquam enim fertur nisi in ipsam operationem externam sub ratione delectabilis nihil curans de contrarietate, & inconuenientia, quam habet. 16

Primũ illustratur exemplis.

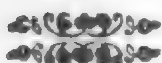
Secundo idem constat in ijs peccatis, quæ solum iure positiuo vetita sunt, vt cum aliquis non ieiunat ex ignorantia legis humanæ, vt enim capite præcedente contra Caietanum probauimus, in idem omnino fertur voluntas, cum adest scientia præcepti, & cum ex ignorantia quis operatur, quia nihil est in eo opere præter substantiam illius, & contrarietatem, in contrarietatem autem non fertur homo directe, etiamsi scienter in illud feratur.

Tertio

Tertio in peccatis commissis ex ignorantia facti eadem est etiam species, ac si scienter fierent, primum ex
17 ignorantia circunstantiæ, nam si quis percuteret clericum ignoranter, non aliter voluntas eius ferretur in homicidium, quam si sciret esse clericum: cum enim occidit sciens esse clericum, non ideo vult occidere, quia clericus est, sed nihil curans de clericatu, occidere vult hominem: ergo affectus eodem modo se habet circa homicidium, quatenus sacrilegium est, cum fit ex ignorantia, ac si scienter fieret: cum autem fit scienter, est in specie sacrilegij: ergo etiam erit, cum fit ignoranter: idem de adulterio dicendum est: male igitur Caietanus putat ideo in ijs, quæ fiant ex ignorantia facti, circunstantiam non tribuere speciem, quia indirecte voluntaria fit, cum etiam in ijs, quæ scienter fiunt, possit esse circunstantia indirecte volita, & nihilominus speciem tribuat. Secundo, quoties peccatum fit ex ignorantia euentus, vt cum quis occidit iactu sagittæ, quem non putabat, videtur esse eadem species, ac si scienter occideret, quia eodem modo inducit obligationem restituendi, ac proinde eodem modo est contra iustitiã, quia peccatum contra hanc solam virtutem hanc secũ affert obligationem. Tertio, quia contra Caietanum sequeretur eum, qui iaceret sagittam in feram, iuxta quam videret hominem, & animaduerteret esse euidens periculum ipsum occidendi, non peccaturum peccato homicidij, si ipsum occideret, & nollet directe ipsum occidere: quod si hoc absurdum est, dicere debemus hanc malitiam eodem modo prouenire ex obiecto non directe voluntario, atque directe volito, ac proinde peccata facta ex ignorantia euentus esse eiusdem speciei, ac scienter commissa. Ex quibus omnibus constat peccata, quæ consummantur in opere exteriori, facta ex ignorantia esse eiusdem speciei, ac si scienter fierẽt, siue quia idem est voluntarium expressum aliquando in vtrisque, siue quia sufficit indirecte voluntarium, vt sit idem peccatum.

18 Ratio vero a priori optima deducitur ex doctrina d.73.c.5. diximus enim malitiam ex obiecto, & circũstantijs primarie esse in actu exteriori, & inde secundario deriuari in voluntatem, rationem autem voluntarij, quæ primarie in voluntate, & secundarie in actu exteriori, esse solum conditionem, & quasi fundamentum totius generis moris, atq; ad malitiam sufficere interpretatiuum, & secundarie deriuatum, eo quod non sit eadem communicatio voluntarij, & malitiæ, vt ibidem ostendimus. Quo fit, vt cum eadem sit exterior operatio facta ex ignorantia vel ex scientia, & in vtraque sit sufficiens ratio voluntarij, sit etiam eadem malitia siue ex ignorantia, siue scienter fiat, quia ignorantia in operationibus externis non mutat substantiam, & naturam actus, quam malitia primarie consequitur. Idcirco idem homicidium est, & eadem eius malitia, si ex ignorantia culpabili, & scienter fiat, solum variari potest quando fit scienter, quia habere potest malitiam etiam odij additam malitiæ iniustitię, sed hæc malitia consummatur in actu interiori, de qua in sequente capite dicendum est, quare regulę præcedenti non obstat. Prædictam regulam adeo veram existimo, vt nullam omnino exceptionem patiatur: nam in opere exteriori, quod idem manet factum ex ignorantia, & scienter, eadem est oppositio cum virtute, vt si sit iniustitię, quia est eadem inæqualitas, si sit sacrilegij, quia est eadem contumelia, aut violatio, & sic de alijs.

Deinde probatur a priori.



Posterior pars eiusdem sententiæ.

CAPVT VI.

ALTERA regula minus vniuersalis, & absque vlla exceptione pro ijs peccatis, 19
quorum malitia in actu interiori consummatur, atq; in ipso primarie reperitur, talis est, Malitia, quæ consummatur in actu interiori, & in ipso primarie est, atq; ex ipso in exteriorem deriuatur, semper prouenit ex circunstantia aliqua ita directe, & expresse volita ex parte obiecti, vt non sufficiat voluntarium, quod vocant interpretatiuum: loquimur vero de peccatis commissionis: sunt autem huiusmodi peccata, quæ non habent pro obiecto formali operationem aliquam, sed rem, vt odium Dei, & proximi, inobedientia specialis, inuidia, &c. Hæc regula primum exemplis, deinde ratione confirmabitur, exempla vero sunt: primũ in odio Dei, quod ita debet explicite ferri in malum Dei ex illius displicentia, vt non sit idem peccatum si in illud feratur tantum implicite, vt contingit in omni peccato, cui coniuncta est auersio a Deo. Deinde in peccato inobedientiæ: nam licet in omni peccato, quod quis committit contra legem principis, velit implicite non parere, non tamen est peculiaris species inobedientiæ, donec velit eius præceptum transgredi expressa intentione non parendi, vt dicemus sequente disputatione. Deinde in odio fratris, nam vt quis dicatur odisse fratrem, non satis est velle ei inferre damnum, sed opus est illud velle inferre, quia damnum illius est ex displicen- 20
tia personæ, quare si quis alium occidat ex affectu auaritiæ, vt ipsius tantum bona diripiat, non peccat peccato odij, etiamsi velit, & inferat malum ei: quia expresse non vult inferre damnum, vt malum illius est ex displicentia personæ. Postremo in peccato ingratitudinis similiter, non enim est peccatum speciale ingratitudinis, nisi fiat ex contemptu expresso beneficij accepti, vt in 3.p.S.Thom.q.88.ar.4.fusius dicemus: quare, qui post acceptam iustificationem peccat, non committit duo peccata, alterum contra gratitudinem, alterum contra aliam virtutem, nisi faciat ex contemptu expresso beneficij accepti.

Ratio vero huius doctrinæ a priori est, quia, cum huiusmodi peccata interius consummentur in affectu, & malitia eorum talem affectum, quo quis odit, vel amat, consequatur, non potest manere talis malitia, nisi manserit talis affectus, mutatur autem affectus, quoties non est eadem ratio expresse mouens ex parte obiecti: atqui non est idem affectus, qui directe fertur in tale obiectum, aut talem circunstantiam, & qui fertur indirecte, & implicite, vt manifestum est: ergo non est eadem in vtroq; casu malitia, necessarium igitur est in aliquo genere peccatorum circunstantiam esse expresse voluntariam, nec sufficit implicite, & non directe voluntatem in eam ferri: atque hoc tantum probant argumenta, quę ex varijs exemplis in hac materia solent afferri.

Hanc posteriorem regulam nonnulli oppugnant hac ratione, Cum quis cogitat rem turpem, etiamsi actu non delectetur de illa, si tamen sit in periculo morosæ delectationis, imputabitur illi, ac si actu delectaretur, & tamen ibi voluntas non fertur directe in obiectum delectationis, sicut fertur delectatio: ergo regula non est vniuersum vera. Respondeo cogitationem illam cum tali periculo esse quidem peccatum, sed al- 21
terius speciei, quam ipsam delectationem: nam perinde est velle se periculo exponere delectationis interne, atque velle delectari, & exponere se periculo odij, atque velle odio habere, alterius autem speciei est velle odio habere, & odio habere, & in vniuersum actus reflexus

Posterior pars, & regula.

Illustratur primũ exemplis.

Deinde ratione a priori probatur.

Obiectio.

Solutio.

flexus voluntatis alterius speciei est, quam directus, vt diximus, disp. 51. c. 5. quia ab vno in alium non deriuatur malitia, vt eo loco probaui, sed quilibet actus interior in se consummatur, & a se malitiam habet.

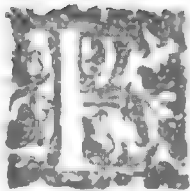
An scandalum ratione damni spiritualis peculiarem constituat speciem peccati.

DISPVT. CII.

Opinio Paludani, Caietani, & aliorum.

CAPVT I.

1 *Prima opinio.*



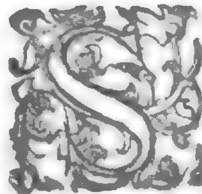
X doctrina disputatione præcedentis præsens controuersia, quam tetigit Caietanus locis superius citatis, & Sanctus Thomas in hoc articulo ad tertium, non obscure definiri potest, an videlicet scandalum semper sit speciale peccatũ ex dãno spirituali, quod proximo infertur, etiam quando non est expresse voluntarium. In qua quidem quæstione sicut in præcedente, varia sunt Scholasticorum placita. Primum sit Paludani in 4. distinctione 38. quæstione 6. articulo 2. conclusione 2. Caietani secunda secundæ quæst. 43. art. 1. & in summa verbo *Scandalum*, Armillæ eodem verbo nu. 1. & Couarr. in regula peccatum, 1. p. nu. 4. qui docent tunc esse speciale peccatum scandali, quoties aliquis dat alteri occasionem, & causam peccati non opere malo, sed opere habente speciem mali, nã si opere malo hęc occasio tribuatur, inquiunt non esse speciale peccatum scandali. Porro tũc esse speciale peccatum, quando datur occasio opere alias bono, habente tamen speciem mali, probat Paludanus hoc modo, Illud opus non habet aliunde malitiam, quã ex eo, quod inducit ad peccatum, ergo inde habet speciem peculiarem: quando vero opus aliunde habebat malitiam, non item.

Nõ placet hæc opinio. Hæc tamen sententia mihi nõ probatur primo, quia opus alias esse bonum, vel esse malum parum interest, vt speciem habeat a damno spirituali, quare aut vtroque modo illam habebit, aut neutro, in vtroque enim casu eadem est ratio mouendi, aut incitandi alium ad peccatum, atque eodem modo est damnum spirituale voluntarium: cur ergo damnum illud vni tribuit speciem, alteri vero non? Quod autem opus alias bonum incipiat habere malitiam non aliunde, quã ex eo, quod mouet ad peccandum, non satis est vt dicamus speciẽ scandali peculiaris ei conuenire: potest enim hanc primam malitiam habere in alia specie, sicut opus alias malum habet secundum malitiam ex eodem affectu

2 prouocandi ad tale peccatum. Secũdo, si verũ est, quod ait Caietanus, nempe peccatum illud scandali, quãdo opere alias bono, & habente speciem mali datur occasio, esse peculiare peccatum scandali non directe, sed reductiue, cur non dicemus idem de opere alias malo, quo etiam datur occasio scandali? Tertio iuxta doctrinam Couarr. in c. *Alma mater*, quam retuli disputatione præcedente c. 2. tunc euentus tribuit speciem, etiãsi non sit voluntarius directe, quoties aliquis dabat operam rei illicitæ, potius ergo erit peculiaris species peccati scandali ab euentu, cum aliquis malo opere, quam cum bono alias opere occasionem præbet peccati. *Couarr.*

Sententia Alexandri, & aliorum.

CAPVT II.



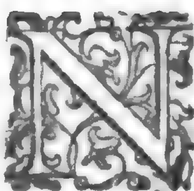
Ecunda sententia sit eorum, qui affirmant peccatum speciale scandali semper esse, quoties aliquis ita est causa peccati alterius, vt ei peccatum illius, & ruina imputetur. Ita docuerunt Alex. 2. p. q. vlt. memb. 2. Supplementum Gab. in 4. d. 38 q. 2. ar. 2. concl. 3. & 3. Antonius 2. p. titulo 7. c. 4. §. 3. Maior eadem d. q. 25. §. *Tertio principaliter*, Adr. in 4. q. 4. de confessione §. *Venio nunc*, Syluester verbo *scandalum*, q. 2. par 3. qui omnes, excepto Supplemento nulla facta distinctione scandali actiui, & passiui prædictam sententiam sequuntur: actiuum vero scandalũ est, cum quis dat occasionem alteri peccandi aut verbo, aut opere malo, habente speciem mali, passiuum autem, cum aliquis ex opere alterius bono, & non habente speciem mali occasionem accipit peccandi, vt constat ex S. Tho. 2. 2. q. 43. art. 1. 5. & 6. cumque scandalum passiuum aliquando imputetur ad culpam ei, ex cuius opere bono, & non habente speciem mali, occasio peccandi accepta est, iuxta doctrinam eiusdẽ in illa q. 43. art. 7. & 8. videtur sane esse eadem vtriusque ratio, vt peculiaris species scandali propter damnum spirituale in vtroque constituatur, tametsi Gab. id solum asserat de scandalo actiuo, quod opere malo, vel habente speciem mali committitur. *Secũda opinio.* *Alexand.* *Gab.* *Anton.* *Maior.* *Adrian.* 3

Probatur primum. Hæc sententia de vtroque probari potest: primo, quia si aliquid obstaret, quo minus ratio scandali specialis non esset, quando damnum spirituale non est directe voluntarium, maxime quia circunstantia illa cõmunis esset omnibus peccatis, sicut est auersio a Deo: atqui illa circunstantia non est communis, quia solum reperitur in peccatis publicis factis coram talibus personis quæ ex illis scandalum patientur, ergo illa ratio nihil obesse potest. Secundo, sicut damnum corporale, etiamsi directe voluntarium non sit, constituit peculiarem speciem iniustitiæ, cur etiam damnum spirituale non constituet peculiarem speciem scandali, etiamsi non sit directe voluntarium. Tertio, cum aliquis petit alteri pecuniam ad vsuram, ita vt petendo non excusetur a peccato, quia non seruat debitum modum potendi iuxta regulas præscriptas a Doctoribus in materia de vsuris, peccat, non peccato vsuræ: quia hoc est peccatum iniustitiæ, & nemo committere potest iniustitiam in seipsum, nullus enim seipsum lædere potest, hoc est, contra iustitiam sibi damnum inferre teste Aristotele 5. Ethicorum cap. 6. ergo alio peccato peccat, nõ nisi scandali, ergo hæc species in quouis alio genere reperitur, etiam si simul cum alia specie peccati coniunctum sit, quare qui aliquem mouet ad occidendum, committet peccatum speciale homicidij, & scandali, & sic de alijs. Cæterum antequam falsitatem huius sententiæ, nostram confirmantes capite quarto, ostendamus, libet sequente capite sententiam Nauarri referre. *Secundo.* *Tertio.* 4

Quid sentiat Nauarrus.

CAPVT III.

Nauarr. *Tertia sententia.*



NAVARRVS in summa cap. 6. nu. 19. quęrit, quando circunstantia scadali in confessione exprimi debeat. Respōdet autem in duobus casibus sine controuersia, vnus est, quando quis intentione expressa vult ruinā proximi, alter est, quando quis opere suo bono, aut indifferente, habente tamen speciem mali, præbet alteri occasionem peccati; est tamen, inquit alius casus, de quo est controuersia: quando scilicet aliquis opere suo malo mouet alium ad peccandū.
5 Quidam asserunt esse speciale peccatum exprimendū in confessione, alij vero non esse speciale peccatum, & ita non esse necessario explicandum; has autem duas sententias ipse conciliat hoc modo, vt sit speciale peccatum, quando fit a tali persona, & tali loco, vt probabiliter timeatur alterius ruina, si autem non fiat hoc modo, non sit speciale peccatum. Et quidem hic auctor eo loco, & in c. 1. §. *Animaduertere*, num 5. de pænitentia d. 5. pro eodem accipit esse peccatum scandali speciale, & in confessione explicandum, cuius sententia probanda non est. *Rejicitur.* Primo, quia longe diuersa sunt esse speciale peccatum scandali, & illud esse in confessione exprimendum, nam si aliquis opere alias bono, habēte tamen speciem mali, præberet occasionem peccandi peccato furti, etiamsi dicamus tunc non fore speciale scandalum, nihilominus in confessione exprimi deberet, quia saltem esset in specie furti, quanuis ergo dicamus in confessione esse explicandam occasionem peccati, non propterea sequitur illud esse speciale scandalum. Secundo, si in casu prædicto esset tantum species scandali, insinuare videtur Nauarrus, sufficere in confessione dicere dicto, aut opere meo alium incitaui ad peccatum mortale, nec opus esset explicare tale, vel tale genus peccati, ad quod ille prouocauit, quare scandalū speciale non diuiditur in alias malitias furti, vel alterius peccati, sed in atoma specie est: ratio enim peccati contra vnam virtutem non contrahitur per malitiam sippositam alteri virtuti, vt diximus supra disputatione 53. c. 3. & ideo adulterium, quatenus est contra iustitiam, non contrahit fornicationem, quatenus est contra castitatem, vt ibidem diximus, sed diuersam speciem constituit: hæ namque omnes species differunt, vt patet ex superioribus. Tertio perperam Nauarrus conciliat duas illas opiniones, quas retuli, quia quando non timetur talis euentus peccati alterius, non solum non est peculiare peccatum scandali, sed neque vllo modo scandalum, aut peccatum est ratione euentus. Controuersia autem est de peccato
6 scandali, quod reuera peccatum est, quando fit speciale: frustra ergo dixit alteram sententiam, quæ affirmat non esse speciale peccatum scandali, tunc esse veram, quando non timetur probabiliter peccatum alterius, quia tunc neque vllum scandalum est.

Probabilior sententia rationibus aliorum probatur.

CAPVT IV.

Probabilior sententia asserit scandalum esse directe volitum.



7 MVLTO probabilior videtur mihi opinio, quæ affirmat tunc solū scādalum esse speciale peccatū, quādo aliquis directe vult spiritualem ruinā proximi: an vero debeat esse voluntaria directe ex displicētia personæ, inferius dicemus. Sententia hæc fuit Alberti in 4. d. 17. art. 48. Sancti Thomę 2. 2. q. 43. art. 3. & in 4. d. 38. q. 2. art. 2. quæstiuncula 2. Durandi ibidem q. 3. nu. 7. Angeli in summa verbo, *Scandalum*, num. 2. Aduersarij vero, qui suam sententiam auctoritate Sancti Thomæ confirmare contendunt, ipsum interpretantur, vt libet: quorum interpretatione supersedere decreui, quod luce meridiana clarius appareat, quid ipse senserit. Atque, vt hoc obiter dicam, in lectione Patrum, & Doctorum ita oportet Theologum versari, vt suam sententiam non prius definiat, quam ex mente Patrum, & Doctorum eam eliciat: nam qui prius ratione aliqua conuicti apud se statuunt hanc, vel illam opinionem amplecti, antequam scripta Patrum, & Doctorum consulant, facile omnia ipsorum dicta in suam sententiam quouis modo pertrahere contendunt. Sed pauca ex Sancto Thoma referamus.

Primum in hoc articulo ad tertium plane affirmat ex damno spirituali non augeri malitiam, nec peculiarem speciem constitui, cum aliquis inuitat ad fornicationem ex sola libidine, ex damno tamen mortis corporalis, inquit, augeri. Deinde postquam secunda secundæ quæstione 43. articulo primo quæsiuit, quid esset scandalum, & in secūdo, an esset peccatum, in tertio, quærit, an sit speciale peccatum, id quod de omnibus vitijs oppositis virtutibus semper inquirit in ea secunda secundæ: cum vero interrogat, an sit speciale peccatum, re vera quærit, an quatenus scandalum est oppositum virtuti, sit peccatum speciale ab omni alia specie peccati distinctum, cum que definiat tunc esse speciale tantum peccatum, quando directe intenditur nocumentum spirituale: plane affirmat quando non intenditur ruina directe, non esse speciale, sicut de scandalo passiuo dixit ideo non esse speciale peccatum, quia non opponitur peculiari virtuti. *Doctrina S. Thom.*

Cæterum notandum est, alio modo diuidi a Sancto Thoma in articulo primo ad secundum scandalum in vniuersum in scandalum per se, & per accidens: nā scandalum per se appellat scandalum actiuum, scandalum autem per acciden s vocat scandalum passiuum: in articulo autem tertio actiuum rursus diuidit in scandalum per accidens, & per se, per accidens inquit esse, cum quis non intendit directe dare occasionem ruinæ spiritualis alteri, sed suæ satisfacere cupiditati, & tunc dicit non esse speciale peccatum scandali: per se autē, quando directe intendit ruinam alterius, & speciale damnum spirituale, & tunc, inquit, est peculiare peccatum oppositum correptioni, quæ versatur circa nocumenti spiritualis remotionem. An vero ratio Sancti Thomæ huic conclusioni quadret, statim videbimus: id tamen obseruandum est conclusionem hanc tam apertam non esse alio detorquendam, etiamsi ratio, qua utitur Sanctus Thomas, non tam aperte ipsam confirmet, quam opus esset. 8

Duplici vero ratione hæc sententia ab alijs probari solet, prima est de scandalo passiuo, qua vsi sunt Sanctus Thomas, & Durandus in hunc modum: Scandalo passiuo contingit ruere secundum omnem speciem peccati non secundum aliquam determinatam: ergo non est in specie peculiari. Ex quo etiam colligi videtur, quoties peccatum hoc scandali passiui, quod est peccatum eius, qui scandalizatur, imputatur alteri, ex cuius opere sumpta est occasio peccandi, non imputari secundum speciem determinatam, sed secundum varias, secundum quas contingit peccare. Hæc tamen ratio non multum probat: nam quanuis peccatum scandali contingat secundum varias species peccatorum, poterat nihilominus singulis coniungi ratio quædam peculiaris scandali, sicut ratio specialis inobedientiæ coniungitur singulis speciebus peccatorum, quibus varia præcepta transgredi contingit: & sicut Sanctus Thomas 2. 2. q. 79. artic. 2. constituit speciem peculiarem peccati transgressionis, & tamen in solut. 3. dicit hanc peculiarem rationem coniungi eum omnibus alijs speciebus peccatorum: probandum ergo erat *1. ratio.* *Nō probat*

erat non esse specialem aliquam rationem, cum imputatur scandalum passiuum, ratione cuius speciale peccatum sit præter peccatum, quo aliquis ruit.

9 Secunda ratio aliorum talis est, Ratio scandali reperitur in omni specie peccati: ergo est circunstantia communis non peculiaris alicuius peccati, ac proinde non tribuit peculiarem speciem: hęc tamen ratio non conuincit aduersarios, nam quamuis cum omni specie peccati coniungi possit, non tamen cum omni peccato, sed solum cum peccatis publicis coniungitur: quare non se habet eodem modo cum peccatis, sicut auersio a Deo, quæ omnibus communis est. Præterea, vt paulo ante dicebam, poterat esse peculiaris ratio peccati, etiamsi coniuncta reperiretur cum omnibus peccatis. Tertia ratio S. Thom. in hoc art. est huiusmodi, Id quod est per accidens voluntarium, & pręter expressam intentionem, aut voluntatem operantis non tribuit speciem, ruina autem proximi in scandalo non est per se voluntaria: ergo non tribuit speciem peculiarem scandali: si enim aliqua esset peculiaris species scandali ex damno ruinę spiritualis proximi deberet prouenire. Hęc ratio in re proposita optima est, eget tamen confirmatione, illa enim propositio maior, quã assumit, vniuerse vera esse non potest, sed in his solum peccatis, quę interius consummantur, vt superiore disputatione probatum est: quare non videtur accommodatum exemplum quod affert S. Thom. in hoc art. ad 3. de homicidio, cuius speciem existimat sumi ex damno, quod per se voluntarium est, cum reuera sufficiat esse voluntarium implicite, vt disputatione precedente probatum manet, quare alia ratio efficacior nostrę conclusionis inuestiganda est. 10

2. ratio. *3. ratio. S. Thom.* *Optima est.*

Duabus rationibus optimis prædicta sententia nobis probatur.

CAPVT V.

Prior ratio ab absurdo.

DVABVS rationibus videtur mihi præcedens sententia recte confirmari, prior ab absurdo est huiusmodi. Si damnum spirituale tribueret speciem peculiarem etiamsi non esset directe, & expresse voluntarium, sequeretur fore, vt multo grauius peccaret is qui inuitaret exemplo suo ad homicidium corporale, non intendens directe ruinam spiritualem, quam qui occideret, quod est absurdum: quia ille, qui inuitaret ad homicidium peccaret duplici peccato, tũ scandali contra correptionem debitã ex misericordia, tum etiam contra iustitiam, quia peccaret etiam peccato homicidij, & teneretur vinculo restitutionis, peccare autem his duobus peccatis grauius est, quã peccare vno tantum. Dices grauius esse vnum illud homicidij perpetratum, quam duo illa peccata; quia ille, qui exemplo suo, vel verbo minus recto præbet occasionẽ homicidij, non vult directe nocumentum spirituale, nec corporale, ille vero qui occidit, directe vult inferre damnum corporale, hæc autem expressa voluntas tantæ malitiæ est, vt superet duas alias. Verum mirandum valde est propter directe voluntarium ita crescere peccatum homicidij intra suam speciem, vt superet duas species peccati simul, nempe ipsum homicidium in eadem specie cõiunctum simul cum specie scandali. Sed age, assignemus aliud exemplum, in quo vterq; qui peccat directe feratur in damnum mortis corporalis, vel vterque non directe, & eo prædictam sententiam impugnemus: exemplum autem sit, primum, cum quis alteri persuadet expresse, vt occidat, si enim prædicta sententia sit vera, sequitur grauius peccare illum, qui suadet, quam qui reipsa occidit, quia is, qui suadet peccat peccato homicidij directe, sicut qui occidit, & insuper peccato scãdali. Præterea, si quis suaderet alteri, 11

vt iaceret sagittam incaute, & neuter vellet alicuius hominis occisionem, grauius peccaret ille, qui inuitaret ad iaciendam sagittam, quam qui iaceret, & occideret: quia is, qui iaceret sagittam, solum peccaret peccato homicidij, is autem, qui suaderet, vt iaceret illam, peccaret, & peccato homicidij, & peccato scandali.

Posterior ratio ex principijs superioris disputationis deducta est huiusmodi. Aut scandalum est peculiare peccatũ ratione peccati, cuius est causa, vel quod ex illo occasionem accepit, aut ratione circunstantiæ damni spiritualis, quod patitur is, qui scandalizatur: non ratione peccati, vt manifestum est, tum quia hoc non est semper eiusdem rationis, sed secundum varias species contingit: tum etiam quia hac ratione scandalum in eadem specie est cum peccato eius, qui scandalum patitur, ac proinde eodem modo, atque illud variatur: ergo scandalum non est peculiare peccatum ratione peccati, quod ex ipso natum est: neque ratione circunstantiæ damni spiritualis: vt enim hac ratione peculiare peccatum esset, deberet esse damnum aliud contra peculiarem virtutem, alioqui circunstantia esset communis, quæ reperiretur in multis peccatis, atqui inferre tale damnum contra nullam virtutem peculiarem est: ergo non est peculiare peccatum. Porro circunstantiam damni spiritualis contra nullam virtutem peculiarem esse inductione constat: aut enim est contra iustitiam, aut contra caritatem, contra neutram autem est, ergo non est peculiare peccatum. Primum non est contra iustitiam, scienti enim, & volenti non fit iniuria, qui autem patitur damnum spirituale sciens, & volens patitur illud, ergo ei non fit iniuria: non est igitur contra iustitiam exemplo, aut verbo aliquem ad peccatum prouocare. 12

Sed obijciet aliquis, sicut ille, qui induceret aliquem, vt seipsum occideret corporaliter, peccaret contra iustitiam etiamsi ille sciens, & volens se ipsum occideret: sic etiam ille, qui consilio aut exemplo suo ad peccandum mouet contra iustitiam, ratione damni peccabit contra iustitiam. Respondeo, latum esse discrimen, nam si ille, qui alterum incitat consilio, vel exemplo suo, vel facto, vt se occidat, peccat contra iustitiam, ideo est, quia ille, qui se occidit, contra iustitiam peccat, vt plerique arbitrantur, quòd nullus suæ vitæ dominus sit, & quia contra rempublicam, cuius est membrum delinquat: at nullus dixit eum, qui peccat quouis peccato inferens sibi damnum spirituale, peccare contra iustitiam: quare nec ille, qui suo exemplo, vel consilio mouet alterum ad peccandum, peccabit contra iustitiam, quia damnum illud spirituale contra nullius voluntatem erit, qui sit dominus vitæ spiritualis, & ex damno illius damnum patiatur: nam licet Deus sit dominus vitæ spiritualis, ipse tamen nullum patitur damnum ex morte spirituali alicuius, qua de causa diximus 1. p. disputatione 85. nostri erga Deum neque iniustitiam esse posse.

Obijcies. *Solutio.*

Deinde dico occidere se ipsum non esse peccatum contra iustitiam erga rempublicam, nec enim communitas patitur contra iustitiam in tali homicidio contra suam voluntatem, cum ex ea non pendeat posse aliquem se ipsum occidere, aut non occidere: neque contra iustitiam erga se ipsum, quia teste Arist. 5. Ethic. c. 6. nemo seipsum lædere potest; hoc est, contra iustitiã, de qua ibi agebat, nemo sibi nocere potest, sed esse peccatum temeritatis contra fortitudinem quia ille debitum modum excedit circa pericula vitæ: qui ergo tale crimen suasit, peccabit etiam peculiari peccato contra fortitudinem, atque ille, qui suasit alteri peccatum, non peccabit ratione damni contra aliquam peculiarem virtutem, sicut neque ille, qui sibi spiritualiter nocet, peccato illo aliquam peculiarem culpam ratione damni committit; alioqnin omnis, qui peccat, duplici peccato peccaret contra vnam virtutem ratione materiæ, circa quam operatur, & contra aliam ratione damni spiritualis, quod sibi infert, quod est absurdum. Quare id, quod dici solet, scilicet quilibet esse dominũ vitæ 13

Occidere se ipsum non esse peccatũ contra iustitiam.

vitæ suæ spiritualis, non solum est verum, quia illam amittere potest pro voluntate sine peccato iniustitiæ, sed etiam quia absq; peculiari peccato ratione damni eam sibi potest auferre: at vitæ corporalis ideo tantum dici solet non esse aliquem dominum, bene tamen rei familiaris, quia non potest sine iustitia vitam prodigere, sicut potest rem suam familiarem: sed de hac re alibi.

14 *Damnum qd infert scandalum non esse cōtra caritatem.* Præterea tale damnum, quod infert scandalum, non potest esse contra caritatē: vel enim esset contra caritatem erga Deum, vel erga proximum, non contra caritatem erga Deum, quia sicut hac virtute non volumus fratri nostro bonum, nisi quatenus bonum Dei est; sic etiam oppositum peccatum est ei velle malum, vt malum illius est, hoc autem modo qui scandalum præbet, non vult malum alteri; ergo contra caritatem Dei peculiari peccato non peccat, sed generali quadā ratione, qua omne peccatum mortale caritati opponitur. Neque esse potest contra caritatem proximi, hoc est, beneficentiam, seu misericordiam; nam si alicui actui huius virtutis directe opponeretur, maxime correptioni, quæ retrahit fratrem a peccato, vt docet Sanctus Thomas secunda secundæ quæst. 33. ar. 1. hic autē actus, vt sit peculiaris virtutis debet ferri directe, & expresse in emendationem proximi, vt emendatio illius est; similiter actus beneficentiæ, aut caritatis erga fratrem in bonum illius, vt bonum illius est, hæc est enim peculiaris ratio huius virtutis: nam ille, qui exēplo suo aliquem mouet ad bonum, & detinet a malo, non facit opus correptionis, vt est peculiaris virtutis, ergo vt sit peculiare peccatum ei oppositum, ferri debet voluntas in peccatum proximi, quatenus malum, & ruina proximi est: non dico modo ex displicentia proximi ferri debere, sed necessarium esse directe respicere ruinā, & malum proximi: alioqui si aliquis inferat damnum proximo in bonis, nec respiciat malum, vt malū illius est, peccabit contra caritatem erga proximum, & ex alia parte contra iustitiam, ac proinde omnia peccata contra iustitiam in duplici erunt specie, quod est absurdum. Si ergo peccatum iniustitiæ, quia non respicit damnum, ea ratione, quia damnum, & malum est, non est contra caritatem, aut beneficentiam, aut misericordiam erga proximum; sic etiā non erit scandalum, etiamsi re ipsa damnum inferat, quando non respicit expresse ruinam, vt malum proximi est.

15 *Appositissima exempla.* Huius autem rei sunt appositissima exempla in moralibus. Primum, vitium ingratitudinis tunc solum peculiare peccatum est, quoties fit ex contemptu expresso beneficij accepti, vel reddendo mala pro bonis, vel non retribuendo gratiam, sicut expresse tradit S. Thom. 3. p. quæst. 88. ar. 4. Petrus Sotus lectione 7. de pœnitentia, Dominicus Sotus in 4. d. 16. q. 1. art. 4. & Scotus in 4. d. 22. q. 1. §. *De tertio articulo versi. Ad secundum dico*: alioqui in omni peccato, quod committimus post acceptam gratiam, esset quædam species ingratitudinis: erga Deum præter illam, quam ex se peccatum illud habet. Conueniunt in hac sententia, qui dicunt circumstantiam ingratitudinis erga Deum non esse speciale peccatum hi sunt Bonauentura in 4. d. 22. dubio tertio circa textum magistri, Durandus quæstione prima num. 8. Antisiodorensis libro 4. summæ tractatu sexto, capite sexto, quæstione secunda. Ratio vero a priori est, quia sicut gratitudo postulat, vt expresse quis velit compensare beneficium, nec satis est facere aliquid, quo reuera compensetur, sic etiam ingratitudo exposcit, vt expresse beneficium contemnatur, vel contra illud directe fiat. Neque vero contrarium docuit S. Thomas 2. 2. quæstione 107. ar. 2. cum in corpore speciale peccatum ingratitudinis assignauit vno ex tribus modis, vel quia non retribuit aliquis, vel quia nec verbo laudat, & gratias agit, vel quia non recognoscit, sed obliuioni tradit: nec dicit ad rationem specialem huiusmodi peccati requiri contemptum expressum beneficij, nam id postea docuit in solutione primi, & tertia parte quæstione citata etiam expresse notauit. Præterea non est speciale peccatum inobedientiæ transgressio legis, nisi fiat expressa intentione contradicendi mandato superioris, vt expresse docuit Sanctus Thomas secunda secundæ quæstione 104. art. 2. ad primum, quia sicut obedientia non est specialis virtus, nisi quis præceptum obseruet ex intentione expressa parendi, & subdendi se alteri; sic, inquit, neque peccatum speciale inobedientiæ erit, nisi expressa intentione fiat non parendi; alioquin in omni peccato contra legem humanam esset duplex peccatum alterum contra virtutem, quam suo præcepto legislator constituit in materia, quam præcipit, alterum contra obedientiam: qui enim præcipit ieiunium, præcipit temperantiam: peccans igitur duplici peccato peccaret, nempe intemperantiæ, & inobedientiæ, quod est absurdum: cum igitur actus correptionis, vel misericordiæ, vel beneficentiæ non sit specialis virtus, nisi expresse tendat in bonum proximi, vt bonum illius est, vel in leuandam miseriam, quatenus miseria est: similiter scandalum speciale peccatum non erit, nisi directe tendat in ruinam, & malum proximi. 16

S. Tho. Pet. Sotus Dom. Sot. Scot. Bonau. Dur. Antisiod. S. Tho.

Respondetur argumentis secundæ sententiæ.

CAPVT VI.



SVPEREST, vt diluamus argumenta secundæ sententiæ, quæ contra hanc nostram videntur pugnare, & alia, quę contra ea, quę diximus in capite præcedente, objici possunt, dissoluamus. Primum igitur aliqui objiciunt hoc modo, potest esse peccatum contra misericordiam, etiamsi quis non expresse velit miseriam illius, ex eo solum, quod non succurrit fratris indigentiæ: ergo, vt constituamus peculiare peccatum contra correptionem, non est necesse voluntatem directe ferri in ruinam. Verum hæc obiectio friuola est, quoniam peccatum hoc non est commissionis, sed omissionis: atqui omissionis peccatum consistit, solum in priuatione debiti actus, non in actu opposito; nos vero hic loquimur de peccato commissionis, quod oppositionem habet positiuam cum virtute, & de hoc genere peccati ratio facta procedit. *Obiect. 1.*

17 *Obiectio 2.* Deinde objicere quis poterit contra rationem superius factam hoc pacto, Necessarium est ad rationem virtutis voluntatem ferri in obiectum sub expressa intentione honestatis, cum tamen ad rationem peccati necessarium non sit expresse ferri contra honestatem, sed sufficiat velle obiectum, quod ex se contrariū est, immo sufficiat aliquando voluntarium non directum nec expressum respectu obiecti, vt pręcedente disputatione definitum est; ergo ad rationem scandali specialis non requiritur expressa illa intentio circa ruinam, vt ruina est, etiamsi misericordia, & correptio feratur in emendationem proximi, vt emendatio illius est, quia malum prouenit ex peculiari defectu. Respondeo, si hoc argumentum alicuius esset momenti, fore, vt probaret etiam peccatum inobedientię speciale esse in omni transgressione legis, ac proinde ibi esse duplex peccatum, vnum inobedientię, alterum in ea materia, quę pręcipitur, in omni etiam peccato esse peccatum ingratitudinis propter illud, quod committitur ex tali, vel tali materia, nisi assereremus necessariam esse ad hæc specialia peccata expressam illam intentionem, quam diximus, quæ tamen sunt absurda. Verum ad argumentum respondeo, ad rationem virtutis aliquid esse necessarium peculiare, quod e conuerso necessarium non est ad peccatum; ad virtutem *Altera solutio.*

tutem enim non sufficit voluntatem expresse ferri in materiam virtutis sub quacumque ratione consideratam, sed necesse est, vt feratur etiam ob ipsam honestatem, hoc est, moueatur a bono tantum honesto ipsius
18 virtutis, hæc autem ratio est formalis bonitas virtutis, & ratio volendi: contra vero ad peccatum non requiritur, vt affectus feratur contra hanc honestatem directe, nec in malitiam expresse, id enim impossibile est. Cæterum, sicut in aliquibus virtutibus necessaria est expressa voluntas circa materiam sub aliqua ratione particulari apprehensa, non dico bonitatis, quæ est ratio formalis volendi, sed ipsius materiæ, & obiecti voliti, sicut in virtute obedientiæ necessarium est non solum velle facere id, quod præcipitur, sed etiam sub ea expressa ratione, quia præcipitur, ad quam materiam sic volitam mouet honestas, quæ in ipsa hoc modo cõsideratur, quæ sane peculiaris honestas virtutis non esset in tali obiecto volito, nisi sub ea peculiari ratione volitum esset, & huiusmodi est virtus gratitudinis, & misericordiæ, vt superius dictum est: ita etiam vt aliquid sit peccatum his virtutibus peculiari ratione oppositum, & speciale, necesse est voluntatem expresse ferri contra illam rationem consideratam in materia virtutis, vt ita sit aliquid in substantia peccati directe oppositum virtuti, & huiusmodi peccata sunt, quorum malitiam interius consummatur, in quibus deficiente expresse voluntario deficit substantia talis operationis, in qua consistit deformitas talis peccati, & peculiaris oppositio cum virtute, vt exemplis iam explicatum est. Nec id, quod dicebatur de furto, quidquam probat: nam sicut ad rationem virtutis iustitiæ satis est velle iustum, & æquale ob rationem honestatis, quæ in ipso consideratur; sic etiam ad rationem iniustitiæ satis est constituere inæquale, nec ex parte obiecti materialis alia ratio expresse voluntaria debet esse: nam, vt superius diximus non est necesse ipsi honestati expresse aduersari, & cum hoc peccatum exterius consummetur, in sola illa inæqualitate re ipsa facta consistit, & habet peculiarem oppositionem cum iustitia, cuius materiale obiectum tantum erat æqualitas.

19 Est tamen obseruandum posse bifariam ferri voluntatem expresse in ruinam proximi: primum, ex displicentia personæ proximi; deinde sine tali displicentia, sed quauis alia ratione, ita tamen vt ruina, quatenus ruina directe sit voluntaria: si priori modo feratur, actus ille non tantum erit scandali, sed etiam odij; si vero posteriori modo feratur, erit tantum scandali specialis contra correptionem. Verum, vt hoc defendamus asserere debemus virtutem oppositam, siue illa sit

Obseruãdũ bifariã posse ferri voluntatẽ expresse in ruinã proximi.

20 beneficentia, siue misericordia, non ferri in correptionem, vt bonum fratris est ex complacentia illius, & ita non esse amorem amicitiæ erga illum: nam si hoc modo ferretur, deberemus dicere oppositum peccatum debere ferri expresse in ruinam ex displicentia personæ; sed quia omnis amor concupiscentiæ coniunctus est amori amicitiæ, dicere debemus misericordiam ferri directe ad subleuandam miseriam alienam, & ita ad correptionem fratris, vt correptio est, & subleuatio miseriæ, sed ex complacentia propria, quia illud honestũ, & bonum nobis iudicamus; qua ratione omnis virtus fertur in obiectum suum honestum præter caritatem, vt lib. 1. de adoratione disp. 1. cap. quarto in medio notauimus.

Iam vero argumentis factis pro secunda opinione, quæ in secundo capite allata sunt, satisfaciamus. Ad primum respondeo, scandalum, in quo non est directe voluntaria ruina proximi, non esse peccatum speciale ea ratione, quæ ibi dicitur, quia scilicet sit circunstantia communis omnis peccati, sed quia non habet specialem oppositionem cum aliqua virtute, vt hactenus probatum est.

Solutio primi argumenti secundæ sententiæ.

21 Ad secundam rationem dico, dãnum illatum contra iustitiam, etiamsi directe non sit voluntarium, ideo esse peculiare peccatum, quia hac ratione etiam peculiari virtuti opponitur, vt proxime dicebamus, at ruina, nisi sit voluntaria directe, nulli peculiari virtuti opponitur, vt ostendimus capite præcedente, & ideo hæc circunstantia non constituit peculiare peccatum.

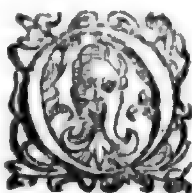
Soluitur secundũ argumentum.

Ad tertium respondeo illum, qui petit mutuum sub vsuris sine debita causa, peccare cõtra iustitiam prouocando alium ad peccandum, non quia faciat sibi iniuriam, sed quia est causa, vt alius sibi iniuriam faciat: cum vero dicit Aristoteles 5. Ethic. c. 6. eiusdem ad se ipsum non esse iustitiam, quia nemo se lædere potest, ita intelligendum est, nemo in se ipsum peccet contra iustitiam inferendo sibi damnum per se ipsum, non tamen repugnat aliquem peccare contra iustitiam in se ipsum, & criminis in iustitiæ reum esse, dando alteri occasionem, vt sibi inferat iniuriam. Iustitia enim, & quæcunque virtus non tantum prohibet actus contrarios, qui per se contrarij sunt ipsi virtuti, sed etiam, ne occasionem alteri præbeamus peccandi in ea materia.

Diluitur tertium.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

CAPVT VII.



Omnibus, quę dicta sunt, duo notatione digna addere libet. Primum est, veram esse sententiam Sancti Thomæ in hoc art. ad tertium, cum ait grauius peccatum esse homicidiũ, quam peccatum inducentis aliũ ad fornicationem ob solam delectationem, non attendendo ruinam illius; cuius sententiam sequuntur recentiores Thomistæ in hoc articulo cum Caietano, difficile tamen ab ipsis confirmatur. Sanctus

Rationes duæ S. Th.

Doctor duas rationes adducit, prior est, quia qui occidit, directe vult mortem alterius corporalem, qui vero inuitat ad peccandum, directe vult delectationem, non mortem spiritualem. Hęc tamen ratio, si alicuius roboris est, solum probat de homicidio scienter facto, non de homicidio ex ignorantia culpabili, nanque ille, qui sic occidit, non vult directe mortem alterius; homicidium autem ex ignorantia eiusdem speciei est cum eo, quod scienter fit; ergo ex genere suo ita graue, ac proinde maius est, quam inducere ad fornicationem. Posterior ratio, Qui mouet consilio suo ad fornicationem non est ex se sufficiens causa mortis spiritualis, sed illa pendet ex consensu illius, qui inducitur, at in homicidio, qui occidit, est sufficiens causa mortis. Verum neque hæc ratio rem propositam demonstrat, tum quia si quis verbo solo alicui persuaderet, vt se occideret corporaliter, sicut posset suadere fornicationem, grauius peccaret, quam suadendo fornicationem, & tamen non esset causa sufficiens mortis consilio suo. Tum etiã quia, si quis inuitaret aliquem ad fornicationem volens directe ruinam illius spiritualem, grauius peccaret, quam si occideret corporaliter, vt concedit libenter Caietanus in hoc articulo, & tamen non esset sufficiens causa ruinæ spiritualis, sicut ille, qui occidit est causa mortis corporalis. 22

Tertio alij sic probant, vita spiritualis potest recuperari semel amissa, at corporalis non potest; grauius ergo peccatum est occidere corporaliter aliquem, quam ipsum inuitare ad fornicationem. Verum hęc ratio multo infirmior est, nam ex ea sequitur maius etiam esse peccatum occidere corporaliter, quam ex intentione directa ruinæ inuitare aliquem ad fornicationem, quod est falsum. Præterea damnum spirituale adeo notabile est, vt etiamsi vita spiritualis semel amissa recuperari possit, potius corporalis sit amittenda, quam spiritualis; ergo si ex nocumento illa duo peccata expendenda essent, maius sine dubio esset inuitare ad fornicationem, quam occidere: quia vita spiritualis pręferẽda est corporali, & ita

Ratio aliorum.

Reijcitur.

& ita amissio spiritualis grauior est. Optima ergo ratio est, quam ex præcedentibus licet deducere, quia inuitare ad fornicationem non sumit speciem ex nocumento spirituali, sed tantum est in specie fornicationis, vt probatum est, fornicatio autem minus peccatum est, quam homicidium: cumque ille, qui ex ignorantia culpabili occidit aliquem, in eadem specie peccati peccet, fit vt etiam hoc peccatum ex ignorantia culpabili grauius sit, quam inuitare ad fornicationem.

23 *Optima ratio.*

Secundum Corollariũ de scãdalo generali.

Alterum notandum, quod ex dictis infertur, est, scandalum generale, quod est sine expressa intentione ruinæ, esse aliquando mortale, vt cum quis ad peccatum mortale mouet, est etiam in eadem specie cum peccato, ad quod mouet; aliquando etiam esse veniale, vt si est causa tantum venialis. Ita notant Paludanus in quartum distinctione 38. quæstione 6. articulo 3. conclusione tertia, Supplementum Gabr. quæstione secunda articulo secundo conclusione tertia 8. & 9. Caietanus, & Armilla in summa locis supra citatis in primo capite, & Angelus verbo *scandalum* numero secundo addunt etiam posse aliquando esse veniale etiam cum expressa intentione ruinæ, si tantum quis moueat alium ad veniale, & intendat ruinam venialem illius, quæ fuit sententia Sancti Thomæ 2. 2. quæstione 43. articulo 4. si conferatur cum ijs, quæ docet in corpore; id tamen mihi difficile admodum visum est, nam licet sine displicentia personæ quis vellet directe ruinam, & damnum spirituale alicuius, quod ex peccato veniali sustinet, grauius videretur peccare, quam si vellet illi inferre quodcunque damnum corporale, cui damnum illud spirituale perferendum: est constat autem posse contingere peccatum mortale ex solo damno corporali, quod infertur.

Palud. Supplem. Caiet. Armill. Angelus.

24 Cæterum obijciunt aliqui hoc modo, damnum, quod patitur proximus, tantum est peccatum veniale; ergo velle illud directe est veniale, quia non augetur damnum ex eo, quod sit directe voluntarium. Respondeo primum, si aliquis committeret peccatum veniale post acceptum beneficium pœnitentiæ, fore quidem veniale, & tamen si directe committeret illud in contemptum beneficij accepti, fore mortale: ergo multum refert, vt sit mortale id, quod alias esset veniale, esse directe voluntarium, vel non directe sub illa speciali ratione: deinde argumento respondeo, ideo manere veniale peccatum in eo, qui scandalizatur, etiamsi patiatur damnum spirituale; quia damnum spirituale natum ex peccato non tribuit malitiam, nisi sit directe voluntarium: at cum tribuit malitiam, quia constituit speciale peccatum non mirum, si faciat esse mortale, quod alias non esset, siquidem facit esse speciale peccatum; quare non recte colligitur hoc modo, In eo, qui scandalizatur, tantum est veniale, ergo in eo etiam, qui scandalum præbet cum directa voluntate ruinæ, erit veniale.

QVAESTIO LXXIV.

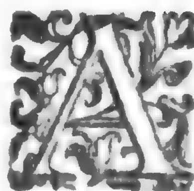
De subiecto peccatorum, in decem Articulos diuisa.

DEinde considerandum est de subiecto uitiorum, siue peccatorum.

Et circa hoc quæruntur decem.

ARTICVLVS I.

Vtrum voluntas sit subiectum peccati.



AD primum sic proceditur. *Videtur, quod voluntas non possit esse subiectum peccati. Dicit enim Dion in 4. cap. De diui. nomin. quod malum est præter voluntatem, & intentionem: sed peccatum habet rationem mali: ergo peccatum non potest esse in voluntate.* 4. d. 18. q. 1. a. 2. q. 1. ad 2 & 3 cõ. c. 109. fin. Et Mal. q. 7. ar. 1. ad 16. Et Mat. 15. co. 4 & 5. Co. 4 p. 3. aliquantulum ante fi.

Præterea, Voluntas est boni, vel apparentis boni: ex hoc autem quod voluntas uult bonum, non peccat, hoc autem quod uult apparens bonum, quod non est uere bonum, magis pertinere uidetur ad defectum uirtutis apprehensiuæ, quam ad defectum uoluntatis, ergo peccatum nullo modo est in uoluntate.

Præterea, Non potest esse idem subiectum peccati, & causa efficiens: quia causa efficiens, & materialis non incidunt in idem, ut dicitur in 2. Phy. sed uoluntas est causa efficiens peccati: prima enim causa peccandi est voluntas, ut Aug. dicit in lib. de duabus animabus, ergo non est subiectum peccati.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. Retractationum, quod uoluntas est, qua peccatur, & recte uiuitur, lib. 2. phy. tex. 70.

Respondeo dicendum, quod peccatum quidam actus est, supra dictum est. Actus autem quidam transeunt in exteriorem materiam, vt vrere, & secare, & huiusmodi actus habens pro materia, & subiecto id, in quo transit actio, sicut Philosophus dicit in tertio Physicorum, quod motus est actus mobilis a mouente. Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere, & cognoscere, & tales actus sunt omnes actus morales, siue sint actus virtutum, siue peccatorum, vnde oportet, quod proprium subiectum actus peccati sit potentia, quæ est principium actus. Cum autem proprium sit actuum moralium, quod sint voluntarij (vt supra habitum est) sequitur quod voluntas, quæ est principium actuum voluntariorum siue bonorum, siue malorum, quæ sunt peccata, sit principium peccatorum, & ideo sequitur, quod peccatum sit in voluntate sicut in subiecto. Cap. 10 & 11. to 6. Aug li. 3. de lib arb. c. 7. to 1. 1. retra. c. 9. circa medium to. 1. Q. 31. ar. 1 tex. 18. & 2. q. 1. a. 1. & q. 18. ar. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod malum dicitur esse præter voluntatem quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali, sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum, & secundum hoc peccatum est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod si defectus apprehensiuæ virtutis nullo modo subiaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiua virtute, sicut patet in his, qui habent ignorantiam inuincibilem: & ideo

relinquitur,

relinquitur, quod etiam deffectus apprehensiuæ virtutis subiacens voluntati deputetur in peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in causis efficientibus, quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, & quæ non mouent se, sed alia, cuius contrarium est in voluntate. Vnde ratio non sequitur.

Conclusio est affirmans.

Dubitatio circa rationem Articuli.

25 *Difficultas.* ANtequam doctrinam huius articuli disputatione sequente examinemus, quæ iam difficultas circa rationem articuli dissoluenda est: est autem difficultas, quia in ratione assumit Sanctus Thomas, omne peccatum esse actionem immanentem, id quod nec satis probari, nec verum esse videtur. Nam actiones etiam exteriores sunt peccata, imo secundum doctrinam traditam disputatione 73. capite quinto primariæ malitiæ sunt malitia ex obiecto, & circumstantijs; ergo non omne peccatum est operatio immanens. *Solutio Caietani.* Respondet Caietanus huic difficultati ex eo probari omne peccatum esse actionem immanentem, quia cum homines dicantur boni, vel mali operatione propria, & hæc denominatio sit ab operationibus, tanquam a formis, sit vt omne peccatum sit actio immanens. Huic tamen interpretationi Caiet. obstat ratio; nam vt homo dicatur peccator a sua operatione tanquam a forma, satis videtur, si operatio maneat in ipso operante, etiã si non maneat in ipso principio eliciente, de ratione autem actionis immanentis est manere in ipso principio eliciente, id quod manifeste Sanctus Thomas *Reijcitur.*

26 supponit, contendit enim probare omne peccatum manere in voluntate: quare nisi supponat actionem immanentem manere in principio non poterit colligere manere in voluntate. Deinde nihil obstat, quo minus aliquid denominetur agens ab actione transeũte in exteriorem materiam; nihil igitur obest, quo minus denominetur etiam peccare ab actione transeunte. Respõdeo ergo non alia ratione Sanctum Thomã *Vera solutio.* assumere illam propositionem, omne peccatum est actio immanens, nisi quia omne peccatum, & actio humana est voluntaria, operatio autem voluntatis inter immanentes numeratur: imò Sanctus Thomas illius adduxit exemplum, cum ait actiones immanentes esse sicut cognoscere, & appetere; sic ergo recte probat omne peccatum esse in voluntate, quia secundum aliquid sui, scilicet secundum operationem voluntatis in uoluntate manet.

ARTICVLVS II.

Vtrum sola voluntas sit subiectum peccati.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod sola voluntas sit subiectum peccati. Dicit enim Aug. in lib. De duabus animabus, quod non nisi voluntate peccatur: sed peccatum est sicut in subiecto in potentia qua peccatur: ergo sola voluntas est subiectum peccati. *infra a. 3. cor. & q. 8. a. 1 co. Et 2. dif. 44. in expo. lit. ad. 2. Et mal. q. 2. ar. 2. & 3. cap. 10. tom. 6.*

Præterea, Peccatum est quoddam malum contra rationem, sed bonum & malum ad rationem pertinens est obiectum solius voluntatis. ergo sola voluntas est subiectum peccati.

Præterea, Omne peccatum est actus voluntarius, quia, vt dicit Aug. in lib. De lib. arbit. Peccatum adeo est voluntarium quod si non sit voluntarium, non est peccatum: sed actus aliarum virium non sunt voluntarij, nisi in quantum illæ vires mouẽtur a voluntate, hoc autem non sufficit ad hoc, quod sint subiectum peccati: quia secundũ hoc etiam membra exteriora, quæ mouentur a voluntate, essent subiectum peccati, quod patet, falsum: ergo sola voluntas subiectum peccati. *Lib. 3. de lib. arbi. c. 7 & 18. co 1. & de vera relig. c. 14. & 1. retra. c. 9. tom. 1.*

Sed contra. Peccatum virtuti contrariatur contraria autem sunt circa idem, aliæ etiam vires animæ præter voluntatem sunt subiecta virtutum, vt supra dictum est ergo non sola voluntas est subiectum peccati. *Q. 50.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, omne quod est principium voluntarij actus est subiectum peccati. actus autem voluntarij dicuntur non solum illi, qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi, qui a voluntate imperantur, vt supra dictum est, cum de voluntario ageretur. Vnde non solum voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illæ potentiæ, quæ possunt moueri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem & eedem etiam potentiæ sunt subiecta habituum moralium bonorum vel malorum: quia eiusdem est actus, & habitus. *ar praced.*

Ad primum ergo dicendum, quod non peccatur nisi voluntate, sicut primo mouente, alijs autem potentijs peccatur sicut ab ea motis.

Ad secundum dicendum, quod bonum & malum pertinent ad voluntatem sicut per se obiecta ipsius, sed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum bonum & malum, ratione cuius potest in eis esse & virtus & vitium & peccatum, secundum quod participant voluntate, & ratione.

Ad tertium dicendum, quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa, vnde & comparantur ad animam mouentem, sicut seruus, qui agitur, & non agit: potentiæ autem appetitiuæ interiores comparantur ad rationem, quasi liberæ, quia agunt quodammodo, & aguntur, vt patet per id, quod dicitur primo Politicorum. Et præterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiã transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidij, & propter hoc non est similis ratio. *Lib 1 polit. ap. 3. tom. 5.*

COnclusio est. *Non solum voluntas, sed omnes etiam illæ potentiæ, quæ moueri possunt a voluntate sunt subiecta peccati.* *Conclusio.*

An sola voluntas sit subiectum peccati.

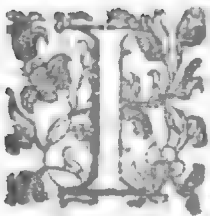
DISPVT. CIII.

Sententia Conradi & aliorum. Cap 1.
Opinio Caietani probabilior. Cap. 2.

Oppositio contra prædictam doctrinam. Cap. 3.
Quomodo peccatum sit in facultatibus externis. Cap. 4.

Sententia Conradi, & aliorum.

CAPVT I.



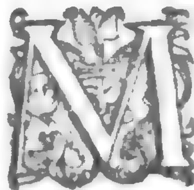
IN hac controuersia nō solum ostendemus, quid sit probabilius, verum etiam sentētiam Sancti Tho. quam tradit in vtroque articulo, explicabimus: ex quo etiam patebit, nihil continere contradictionis, sicut primo aspectu apparet. Est autem difficultas: nam cum
1 vniuersalis sit conclusio articuli primi, ratio etiam illius de omni peccato debet intelligi, inquit enim Sanctus Thomas omnes actus morales esse immanentes, & voluntarios, & ideo manere in suo principio scilicet in voluntate: contra vero in hoc articulo 2. docet non in sola voluntate, sed in alijs etiam facultatibus esse peccata, vt in appetitu sentiente.

Responsio & sententia Cōradi. Huic dubitationi respondet Conradus art. 1. huius quæstionis voluntatem non esse subiectum omnium peccatorum, etiamsi oppositum colligi videatur ex doctrina Sancti Thomæ in articulo 1. est enim intelligenda indefinite de aliquibus peccatis, non vniuersim de omnibus, cum in hoc articulo 2. manifeste dicat peccata esse in alijs etiam potentijs. Verum hæc Solutio aperte pugnat cum verbis, & mente Sancti Thomæ; nam in primo articulo disertis verbis dixit omnem actum moralem esse operationem immanentem, & ita manere debere in suo principio, quod est voluntas. Neque contra hoc est, quod in 2. docet, nempe peccatum in alijs etiam facultatibus præter voluntatem reperiri, vt infra dicemus.

2 *Altera responsio eiusdem.* Deinde alio modo respondet Conradus, videlicet omne peccatum secundum id, quod in eo formaliter est, esse tantum in voluntate, materiale tamen illius posse esse in alijs facultatibus: formale peccati vocat actionem voluntatis, nam ipse dixit q. 20. malitiam primarie, & formaliter in actu voluntatis reperiri, in operationes vero aliarum facultatum secundarie deriuari: & hoc inquit tantum voluisse Sanctum Thomā in vtroque articulo, etiamsi eius doctrina vniuerse de omnibus peccatis intelligatur. Conradum sequuntur non pauci Theologi nostræ ætatis, quinimo putant esse sententiam Caietani in hoc articulo, atque in eius maiorem explicationem addunt duo alia. *Prius obseruandū.* Vnum est, non solum voluntatem, sed etiam omnem aliam facultatem, quæ participat libertatem, esse subiectum peccati non tantum secundum materiale, sed etiam secundum formale, hoc est, non tantum in se recipere operationem, quæ sit materialiter, & secundarie peccatum, sed etiam cui primarie malitia conueniat. Has facultates præter voluntatem dicunt esse intellectum, & appetitum, ex quo inferunt in intellectu vt in subiecto reperiri primarie peccatum iudicij temerarij, & infidelitatis; in appetitu vero peccatum timiditatis eodem modo. *Posterius obseruandum.* Alterum est, non esse vniuersalem conclusionem articuli 1. censent enim Sanctum Thomam hic agere de subiecto peccati, in quo formaliter peccatum reperitur, & cum aliqua peccata formaliter ex eorum sententia sint in intellectu, & appetitu, dicunt ea non esse in voluntate vt in subiecto, & ita aliquod peccatum non esse in voluntate: limitari ergo asserunt conclusionem articuli primi per conclusionem articuli secundi. Horum sententia confirmari videtur ex Sancto Thoma art. 2. ad 3. vbi negat in membris externis, quæ appellat facultates exequentes, esse aliquod peccatum, quia non participant rationem libertatis: negare autem nequit Sanctus Thomas (inquiunt prædicti Doctores) esse peccata materialiter in his facultatibus: cum igitur in articulo 2. docet in alijs etiam præter voluntatem reperiri peccatum, intelligit plane de ijs facultatibus, quę libertatem participant, vt supra explicatum est.

Opinio Caietani probabilior.

CAPVT II.



3 *Vera sententia.* MIhi semper placuit sententia Caietani in commentario huius articuli, vbi explicat mentem Sancti Tho. in vtraque conclusione, tametsi id quod statim addit, non probetur. Primum asserit conclusionem articuli primi esse quidem in vniuersum intelligendam, & veram, quæ affirmat omne peccatum esse in voluntate: sunt autem omnino diuersæ nec vllo modo sibi contrariæ conclusiones artic. primi, videlicet, *Omne peccatum est in voluntate*, & conclusio articuli secundi, nempe *non sola voluntas est subiectū peccati.* Fundamentum vero est, quia nullum est peccatū, quod non sit voluntarium ratione voluntarij a voluntate vt a primo principio deriuata: omne ergo peccatum alterius potentiæ etiam intellectus, & appetitus peccatum est, quatenus sub est motioni voluntatis; est ergo omne peccatum in volūtate siue in ea sit primarie malitia, siue secundarie ex actione exteriori, vel alterius potentiæ deriuetur: de hoc enim non curat Sanctus Thomas, sed iam definitum reliquit quæstione 20. articulo primo 2. & 3. vt ibidem ostendimus. Docuit autem malitiam ex obiecto, & circumstantijs deriuari ab actione exteriori in actionem voluntatis; malitiam autem ex fine deriuari ab actione voluntatis in exteriorem, sicut a nobis explicatum est. Vera igitur est in vniuersum conclusio articuli primi, videlicet peccatum, siue primarie, siue secundarie formaliter tamen, & non materialiter reperiri in voluntate; quia in omni peccato est voluntarium, aut consummatum in voluntate, aut transiens in operationes aliarum facultatum. Est etiam vera conclusio articul. 2. quæ dicit nō solam voluntatem esse subiectum peccati, sed alias etiam facultates, quæ libertatem participant, non asserit omne peccatum in alijs etiam esse facultatibus, hoc enim falsum esset eo quod sint peccata, quæ in sola voluntate manent, & in ea consummantur, sed inquit subiectum peccati non esse solam voluntatem, ac si dicat aliqua peccata in alijs etiam facultatibus simul esse. 4 *Solutio difficultatis sumpta ex veris S. Thomæ. b.*

Caietani sentētia ex parte non placet. Deinde docet Caietanus in articulo 2. operationes aliarum potentiarum a voluntate esse primarie, sed secundarie: nam sicut illis conuenit ratio voluntarij, sic etiam inquit, conuenire rationem peccati. Oportebat tamen esse memorem doctrinæ, quam tradiderat q. 20. ar. 1. 2. & vbi plane defendit malitiam ex obiecto, & circunstantijs primarie conuenire actui exteriori, & ex eo in interiorem deriuari, id quod nos etiam ibidem disputat. 73. monstrauimus, discrimen constituentes inter rationem voluntarij, & peccati: rationē namque voluntarij diximus in voluntate primarie esse, & inde in aliarum facultatum operationes deriuari: rationem vero peccati aliquando contra, primarie in operatione alterius potentiæ, & inde voluntati per analogiam communicari. Quo modo autem primarie reperiatur in appetitu sentiente peccatum, dicemus quæstione septuagesima quinta, articulo secundo.

5 *Illatio prima contra sentētiam Conr.* Ex his infertur, primum falsam esse sententia Conradi, & aliorum recentiorum, qui affirmant conclusionem articuli primi vniuersalem non esse; nam præter quam quod plane dixit Sanctus Thomas, omnes actus morales virtutum, aut peccatorum esse immanentes, & manere in principio suo, quod est voluntas, ratio superius facta manifeste probat oīa peccata sm aliquid

aliquid sui in voluntate esse, vt ita verum sit in vniuersum omne peccatum esse in voluntate. Præterea colligitur in intellectu, & appetitu non esse peccatum, quia in eis sit aliqua ratio libertatis innata, omnis enim harum facultatum libertas ex voluntate nascitur: sed quia in operibus harum potentiarum ex obiecto, & circunstantijs reperiri potest primarie malitia, sicut in alijs etiam, licet ratio voluntarij, sit a voluntate deriuata: vt enim paulo ante diximus, aliunde prouenit ratio liberi, aliunde vero ratio peccati. Falluntur igitur Recentiores illi asserentes ideo voluntatem non esse subiectum omnium peccatorum, quia aliqua peccata in alijs facultatibus sint, nullum enim est peccatum aliarum facultatum, quod in voluntate etiam non sit, vt superius ostensum est. Falluntur etiam, dum ijs duabus facultatibus rationem voluntarij veluti propriam assignat, cum re vera deriuatam eam habeant a voluntate, sicut aliæ.

Oppositio contra prædictam doctrinam.

CAPVT III.

6 *Obiectio.*



ADuersus ea, quę diximus videtur esse ratio manifesta, nam aliquod reperitur peccatum sine vllo actu voluntatis elicito, qui aut expresse, aut implicite in illud feratur; vt cum aliquis non reprimit actione voluntatis motus appetitus inhonestos, quos reprimere deberet: tunc ergo non erit peccatum in voluntate, ac proinde conclusio articuli primi non erit in vniuersum vera. Huic difficultati respondet Conradus in articulo primo huius quæstionis hoc genus peccati esse in voluntate secundum formale illius, quod est priuatio, videtur sane docere esse peccatum omissionis formaliter, quia sit priuatio actus debiti, quo voluntas debebat motus appetitus reprimere. Quam sententiam tradiderant Sanctus Thomas quæst. 15. de veritate artic. 4. ad 10. Scotus in 2. d. 42. §. *Ad quæstionem tertiam*, in solutione 1. Almainus tractatu 3. moralium cap. 24. qui refert in hanc sententiam Henricum, quodlib. 6. quæstione 32. vbi, me quidem iudice, ille non definit vtrum sit omissionis, an commissionis peccatum. Et quidem si peccatum esse omissionis, recte dixissent primarie esse in voluntate, in ea enim est priuatio actus debiti.

Solutio Cōradi. *S. Thom.* *Scotus.* *Almainus.* *Henric.*

7 Alij dicunt esse quidem peccatum omissionis ex parte voluntatis, & commissionis ex parte appetitus, & ita peccatum hoc esse in voluntate ea parte, qua est omissio. Ita docuit Corduba libro 1. quęstione 13. dub. 15. quamuis primo aspectu cum Caietano videatur sentire esse peccata commissionis. Mihi vero cum Caietano in articulo 3. huius quæstionis videtur, peccata hęc esse vere commissionis. Ratio illius est, quia sicut nauta non gubernans nauim, dum est causa submersionis hoc modo, peccat peccato commissionis propter euentum positiuum, qui nascitur ex incuria gubernandi nauim; eodem modo in causa posito dicendum est. Eadem est ratio de eo, qui non pauit esurientem, cum deberet. Ego tamen existimo in his exemplis non semper esse peccatum commissionis ratione euentus, sed tunc solum, quando nauta ex iustitia, nempe ex contractu, aut officio debebat gubernare, & cum aliquis etiam ex iustitia debet esurientem pascere; nam si quis ex sola misericordia id facere debebat, esse solum peccatum omissionis, neque euentus ille contra iustitiam illi imputaretur, nec obligationem incurreret restituendi.

Vera solutio Caietani. *Cordub.* *Caiet.* *Notandū.*

Quare sententia Caietani hoc modo melius probatur: motus appetitus inhonesti re vera sunt contra rationem, si alias sint voluntarij: sunt ergo peccata, non omissionis, vt constat, ergo commissionis: qui enim inhoneste delectatur non reprimente voluntate hos motus, cum posset, non ideo peccat, quia illos motus non cohibet, sed quia voluntarie illis delectatur, dico autem voluntarie, quia in potestate voluntatis fuit illos comprimere, & noluit id, quod satis est, vt voluntarij dicantur.

Ratio solutionis optima.

Adde etiam, quod nunquam in appetitu est motus delectationis, quin etiam voluntas delectetur per connexionem naturalem inter has potentias, quare quoties aduertente ratione voluntas nō reprimit hos motus non solum negatiue, sed positiue etiam in illis delectatur. Sed concedamus negatiue aliquando se habere, & difficultati propositę alio modo respondeamus: dicimus ergo peccatum, illud etiam esse tunc in voluntate non primarie, sed secundarie non ratione actus alicuius positiui, sed ratione negationis actus, 8
quem habere debebat; nam quemadmodum malitia peccati omissionis secundarie in actu positiuo reperitur, vt disputatione 93. cap. 3. notauimus, cum tamen omissio primarie sit priuatio actus debiti; ita etiam cōtra malitia peccati commissionis esse potest secundarie in negatione actus, quamuis primarie semper in actu, aut effectu aliquo positiuo reperiatur; dicitur igitur voluntas non reprimens motus illos secundarie habere malitiam commissionis quia sua incuria, & negligentia fuit volūtaria causa talis effectus: atque hinc non leue sumitur argumentum in cōfirmationem eius quod dicebamus disputatione 73. capite 9. nempe malitiam peccati non semper primarie in voluntate reperiri, quamuis ex illa, vt ex primo fonte ratio voluntarij deriuetur, siquidem videmus ipsam peccare peccato commissionis, quando nullus in ea actus est, sed potius priuatio actus quem habere debebat: est ergo in vniuersum vera conclusio articuli primi, omne scilicet peccatum formaliter in voluntate reperiri, siue primarie, siue secundarie.

Notandū.

Quomodo peccatum sit in facultatibus externis.

CAPVT IIII.

9 *Doctrina S. Thom. difficilis.*



SAnct. Thom. in ar. 2. ad 3. docet in mēbris, & facultatib. exequentib. peccatū non esse, id quod difficile est, nō quidem in opinione eorū, qui dicunt actum exteriorem non esse formaliter malum, sed esse tantum obiectum malitiæ, & peccati; at iuxta eorum opinionem, qui docent esse etiam peccatū formaliter deriuata saltem malitia secundarie, difficile est, & multo magis, si dicamus in actu exteriori aliquando esse malitiam primariam, ex obiecto videlicet & circunstantijs, quam esse sententiam Sancti Thomę disputatione 73. cap. 8. probauimus. Doctor Sanctus duplici probat ratione peccatum non esse in membris, & facultatibus externis: vna est, quia hæ potentiæ comparantur cum voluntate vt organa, & instrumenta, quæ ita ab ea mouentur, vt ex se non repugnent, atque adeo instar serui obediant: at facultates interiores præsertim appetitus mouentur quidem a voluntate, sed obediunt vt liberæ, & ingenuę, quia quodammodo etiam repugnant, nec ad nutum eius parent imperium. Qua ratione uidetur probare in [illegible] interioribus esse sufficientem libertatem, vt si peccatum, at in membris, & externis facultatibus non esse. Huic tamen rationi obstat [illegible], quia libertas necessaria ad peccatum non consistit in eo, vt aliqua facultas repugnare possit voluntati: nam quæ aliquo modo repugnant naturaliter, & [illegible], non libere repugnant, & in eo solum [illegible] deprehenduntur, quod [illegible] quod si ratio Sancti Thomę aliquid probat, ex ea videtur [illegible] aliqua natura, & propria [illegible] in alijs facultatibus præterquam in voluntate, quod nullo modo concedendum est.

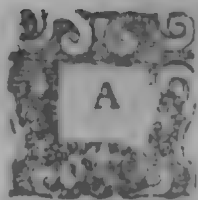
Prima ratio qua probat. S. Thom. suam doctrinam.

10 Secunda ras. eiusdē. Altera ratio est, quia operationes membrorum, & facultatum exequentium non manent ipsis, sed transeunt extra, vt occisio, quæ est in eo, qui occiditur, & percussio in re percussa. Sed neque ad hanc rationem ego negarem peccatum esse in membris, & facultatibus externis, nam licet sit aliquis effectus extra, vt in homicidio, semper tamen manet aliquis motus liber in ipso operante: est enim motus in manu, cum percutit & occidit; est motus in lingua, cum loquitur: denique in sensibus externis sunt operationes immanentes, quæ non minus possunt esse peccata, quia etiam participant libertatem, quam motus intellectus & appetitus, nam licet directe non pareant voluntati, sicut intellectus, appetitus, & sensus externi, parent tamen quoad applicationem, quę quidem ratio voluntarij satis est vt in eis peccatum formaliter reperiatur, sicut notaui supra q. 71. ar. 3. dub. 3.

ARTICVLVS III.

Vtrum in sensualitate possit esse peccatum.

2 d. 24. q. 3. a. 2. Et d. 1. q. 2. a. 1 ad 4. Et ver q. 25 a 5. Et mal q. 7. art. 6.



AD tertium sic proceditur. *Videtur, quod in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur, vel vituperatur, sed sensualitas est communis nobis & brutis, ergo in sensualitate non potest esse peccatum.*

Præterea. Nullus peccat in eo, quod vitare non potest, sicut Augu. dicit in lib. de lib. arb. sed homo non potest vitare, quin actus sensualitatis sit inordinatus. est enim sensualitas perpetuæ corruptionis, quandiu in hac mortali vita viuimus: vnde per serpentem significatur, vt Augu. dicit 12. de Trin. ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

lib. 3. de lib. arbi. cap. 18. tom. 1.

lib 12. de Trinit. ca. 12. & 13. tom. 3.

Preterea. Illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum, sed hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus, vt Philosophus dicit in 9. Ethic. ergo motus sensualitatis, qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

ca. 8. to. 5.

Sed contra est, quod dicitur Rom. 7. Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio, quod exponit Aug. de malo concupiscentiæ, quod constat esse motum quendam sensualitatis, ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

lib 3 contra Iulianum c. 26. to 7. & de verbis apost ser. 12. ar. 1. & 2.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, peccatum potest inueniri in qualibet potentia, cuius actus potest esse voluntarius, & inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem, quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, id est appetitus sensitiuus, nata est a voluntate moueri: vnde relinquitur, quod in sensualitate possit esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquæ vires sensitiuæ partis, & si sint communes nobis & brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc, quod rationi iunguntur, sicut nos præ alijs animalibus habemus in parte sensitiua cogitatiuam & reminiscentiam, vt in 1. dictum est, & per hunc modum etiam appetitus sensitiuus in nobis præ alijs animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi, & quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarij, & per cōsequens subiectū peccati.

1. p q. 78. art. 4.

Ad secundum dicendum, quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur reatu, & remanet actu sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si presentiat, puta, diuertendo cogitationem ad alia, sed dum homo cogitationem ad alia diuertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere, sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectationibus carnis, volens concupiscentiæ motus vitare, ad speculationem scientiæ insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus, & ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus propter corruptionem prædictam, sed solum sufficit ad rationem peccati voluntarij, quod possit vitare singulos.

Ad tertium dicendum, quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis non perfecte ipse facit: quia nihil operatur ibi, quod est principale homini, vnde non est perfecte actus humanus, & per consequens non potest esse perfecte actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum, unde talis motus sensualitatis rationem præueniens, est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

Conclusio est affirmans.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum in sensualitate possit esse peccatum.

AD quartum sic proceditur. Videtur, *quod in sensualitate possit esse peccatū mortale. Actus enim ex obiecto cognoscitur: sed circa obiecta sensualitatis contingit peccare mortaliter: sicut circa delectabilia carnis: ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale, & ita in sensualitate peccatum mortale inuenitur.*

Sup. q. ar. 3 ad 3. Et inf. q. 89. art. 5 cor. Et 2. d. 24. q 3. ar. 2. ad 3. Et ver q. 25. art. 5. Et mal q. 7. art. 6. & quæst 4. a. 22. cap.

Prate. Peccatum mortale contrariatur uirtuti, sed uirtus potest esse in sensualitate, temperantia enim & fortitudo sunt uirtutes irrationabiliū partium, ut Philosophus dicit in 3. Ethic. ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cum contraria sint nata fieri circa idem.

lib. 3. Eth. c. p. 10. in princ. to. 5 ar. 3. ad 3.

Præterea. Veniale peccatum est dispositio ad mortale, sed dispositio & habitus sunt in eodem, cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate,

litate,

litate, vt dictum est, etiam mortale peccatum esse poterit in eodem.

Lib. 1. retrac. cap. 3. & 15. aliquantulũ a princ. to. 1.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. retract. & habetur in glo. Rom. 7. Inordinatus concupiscentiæ motus, qui est peccatum sensualitatis, potest etiam esse in his, qui sunt in gratia, in quibus tamen peccatum mortale non inuenitur, ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

q. 72. art. 5.

Respondeo dicendum, quod sicut inordinatio corrumpens principium vitę corporalis, causat corporalem mortem ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitæ, quod est finis vltimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, vt supra dictum est, ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis, inordinatio autem a fine non est nisi eius, cuius est ordinare in finem, vnde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale, sed tamen actus peccati mortalis non habet, quod sit peccatum mortale ex eo, quod est sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cuius est ordinare in finem, & ideo peccatum mortale non attribuimus sensualitati, sed rationi.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis non perficitur per id, quod est sensualitatis tantum, sed magis per id, quod est rationis, cuius est eligere, nam actus virtutis moralis non est sine electione: vnde semper cum actu virtutis moralis, qui perficit vim appetitiuam, est etiam actus prudentiæ, quæ perficit vim rationalem, & idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est.

ad 1. arg. præcedns.

Ad tertium dicendum, quod dispositio tripliciter se habet ad id, ad quod disponit. Quandoque enim est idem, sicut scientia incohata dicitur esse dispositio ad sententiam perfectam. Quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Quandoque vero nec idem, nec in eodem, sicut in his, quæ habent ordinem ad inuicem, vt ex vno perueniatur in aliud, sicut bonitas imaginationis est dispositio ad sententiam, quæ est in intellectu, & hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

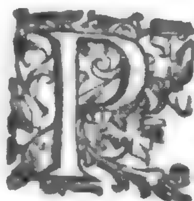
Conclusio est, *Peccatum mortale in sensualitate esse non potest.*

An in sensualitate possit esse peccatum mortale.

DISPVT. CIIII.

Opinio Caietani.

CAPVT I.



1 Status quæstionis.

Præsentis controuersię difficultas nõ est, an possit in sensualitate esse peccatum in genere iam enim supra definitum est, in omni facultate, quę paret imperio voluntatis, posse peccatum esse, sed an possit mortale peccatum in hac facultate reperiri: nomine autem sensualitatis appetitum sentientem intelligimus. Difficultas vero ex eo nascitur, quòd Sanct. Thom. & alij, cùm plane fateantur in sensualitate posse esse peccatum veniale, negant tamen mortale posse reperiri. Nam vel sermo est de sensualitate secundum se, non quatenus mouetur a voluntate, vel sermo est de ipsã, vt a voluntate mouetur, priori modo non solum mortalis, sed neque venialis subiectum esse potest, posteriori modo non tantum subiectum venialis, sed etiam mortalis capax est. In huius vero difficultatis explanatione tam Thomistæ, quam ceteri Sholastic: non parum laborant: referemus igitur aliorum placita more nostro, vt tandem quid nobis videatur probabilius, subijciamus.

2 Prima sententia Caietani.

Prima sententia sit Caietani in art. 4. qui docet in sensualitate esse quandam natiuam, & propriam libertatem, ratione cuius capax est secundum se venialis tantum, non mortalis, quam libertatem dicit non esse in sensualitate ratione imperij volũtatis; sic enim sufficiens libertas in ea reperitur ad mortale, & veniale: sed absque vllo ordine ad voluntatem imperantem, & mouentem, vel etiam negatiue solum se habentem. In quem sensum interpretatur Sanctum Thomam in hoc ar. 4. cum concessit in sensualitate posse esse peccatum veniale, & non mortale: nam si de sensualitate loqueretur non secundum se, sed vt subditur imperio, & motioni voluntatis; vtriusque peccati, inquit, capax esset. Hanc vero natiuam libertatem esse in sensualitate probat, quia quẽmadmodũ vires interiores sentientes in homine antecellunt facultatibus aliorum animãtium in modo operandi, est enim in nobis facultas quæ dicitur reminiscentia, & cogitatiua, quæ ex se discursu aliquo præstant omnibus facultatibus brutorũ; eodem etiam modo appetitus sentiens in nobis præstantior esse debet appetitu brutorum, non tantum vt moueatur a voluntate, sed etiam secundum se, ita vt ex eo solum, quod nascitur ex anima, in qua sedem habet voluntas, sine motione voluntatis, & imperio quandam rationem inchoatam libertatis participet. Porro Sanctum Thomam hoc sensu fuisse loquutum colligit ex ar. 3. & 4. nam postquam dixit in articulo 3. in sensualitate posse esse peccatum quatenus mouetur a voluntate, sicut in alijs potentijs, statim quærit in art. 4. an in sensualitate possit esse peccatũ mortale, id quod frustra quæreret, nisi de sensualitate secundum se intelligeret, nam prout a voluntate mouetur, constat, quod capax est peccati in vniuersum, mortalis etiam subiectum esse potest.

Ratione probat.

Confirmat testimonio S. Thomæ.

3 Reijcitur ab omnibus dicta sententia

Hanc sententiam Caietani Recentiores omnes, qui post ipsum scripserunt, confutant: eius etiam meminit Bonau. loco inferius allegando; & ex doctrina Augustini ab omnibus recepta facile impugnatur Augustinus 3. lib. de libero arbitrio ca. 17. & 18 & lib. de vera, & falsa religione cap. 14. & 1. retractationum c. 9. & de duabus animabus c. 10. & S. Thom. in hac quæstione articul. 1. & 2. & alibi sæpenumero dicunt peccatum eatenus esse peccatum, quatenus voluntarium est: ergo in sensualitate absque vllo ordine ad voluntatẽ nequit

vllum eſſe peccatum. Secundo ex ſententia Caietani ſequeretur omnes motus ſenſualitatis, quantumuis præcedant deliberationem rationis, & libertatem voluntatis eſſe peccata ſaltem venialia ex natiua libertate appetitus, quod eſt abſurdum. Tertio id, quod affirmat Caietanus de facultate, quę dicitur cogitatiua, nimirum ex ſe aliquo diſcurſu pollere, aperte falſum eſt, nam licet phantaſia noſtra aliquo ordine res cogitet, veram tamen rationem diſcurſus non habet, vt vnum ex alio vi ſua deducat, ſicut colligit intellectu ſimul operatur ordine ſuo, ſubminiſtrat ei obiecta, inter quę ipſe diſcurrit. Et quamuis concederemus diſcurſum facultati cogitatiuę, ob id tamen appetitui ſentienti vllam rationem libertatis ſufficientem ad peccatum tribuere non poſſemus, id quod ex fine, & connexione harum facultatum colligere licet. Nam ſi in cogitatiua eſt aliqua ratio diſcurſus, ideo eſt, vt recte ſeruire poſſit intellectui, qui ſpeciebus ex phãtaſmatibus acceptis, & ſimul cogitatione ſenſus ad diſcurſum adiuuatur: at inter voluntatem & appetitum non eſt ſimilis connexio, quinimo cum inter intellectum, & phantaſiam ſummam concordiam natura poſuerit in cogitando, & diſcurrendo, inter appetitum, & voluntatem pugna potius eſt; nam & voluntas ſæpe numero libere appetit id, quòd non vellet appetitus: ex quibus ratio Caietani diſſoluitur.

Cogitatiua nō pollet diſcurſu.

Quid ſentiat Conradus.

CAPVT II.



Secunda opinio ſit Conradi in art. 4. vbi ita interpretatur Sanctum Thomam, vt dicat in ſenſualitate non poſſe peccatum mortale, ſicut in cauſa, & integro principio; nam ratio mortalis pendet ex conſenſu poſitiuo voluntatis præuia deliberatione, veniale vero eſſe poſſe, quia ex genere ſuo cõpleri poteſt in appetitu abſque voluntatis conſenſu poſitiuo, quamuis non abſque poteſtate illius ex eo ſolum, quod voluntas potuit, & debuit reprimere motum, & non repreſſit.

4 Secunda opinio Conradi.

Huius ſententię meminit Caietanus, eamque iure optimo refutauit, quia non ſolum motus appetitus, ſed etiam membrorum, qui magis remoti videntur a ratione peccati, poſſunt eſſe peccata mortalia, ex eo ſolum, quod voluntas negatiue ſe gerat poſt ſufficientem rationis deliberationem eodem modo, ac ſi expreſſe conſentiret, vt diſputatione 108. explicabitur & quamuis in noſtra ſententia ſemper ſit poſitiuus conſenſus in voluntate, quia ſimul delectatur voluntas, cum appetitus etiam delectatur, vt capite tertio præcedentis diſputationis dictum eſt, & loco citato etiam dicemus, tamen, ſi fieri poſſet, ſicut exiſtimat Conradus, vt voluntas tantum negatiue ſe haberet, non minus poſſet eſſe mortale, quam veniale. Nam voluntarium, quod eſt conditio neceſſaria ad peccatum; ita reperitur in conſenſu tacito, quem appellant interpretatiuum, ſicut in expreſſo: differentia vero ad mortale, & veniale non eſt ex parte expreſſi, aut taciti conſenſus, ſed ex plena, aut non plena conſideratione, & vt dici ſolet, aduertentia rationis: conſenſus interpretatiuus, & non expreſſus eſſet cauſa mortalis, ſi ex parte materiæ nihil deficeret. Vt ſi aliquis non impedit damnum, quod debebat impedire, etiamſi voluntas illius negatiue ſe habeat, mortaliter peccare poteſt, contra vero ſi quis nondum plene aduertens poſitiue conſentiat, hoc eſt actu expreſſo voluntatis in peccatum, peccat ſolum venialiter. Præterea ſententia Cõradi non eſt ſecundum mentem Sancti Thomæ, quem defendere conatur: nam eadem ratione, qua Sanctus Doctor in articulo tertio conceſſit, in ſenſualitate poſſe eſſe peccatum, conceſſit in articulo quarto, non poſſe eſſe mortale, atqui in ſenſualitate dixit poſſe eſſe peccatum, quatenus mouetur a voluntate; ergo hac ratione in ipſa mortale negauit.

5 Cõfutatur optime a Caietano.

Nō eſt ſententia Conradi ad mẽtẽ S. Tho.

Opinio Durandi, & aliorum.

CAPVT III.

Tertia opinio eſt Durandi in 2. diſt. 24. quæſt. 5. qui docet bifariam poſſe appetitum conſiderari; primum, vt mouetur a voluntate, & hac ratione capacem eſſe mortalis, & venialis; deinde quatenus præuenit deliberationem plenam quo pacto peculiari ratione dicitur ſenſualitas, & hoc modo non poſſe in eo eſſe peccatum mortale, ſed tantum veniale: nam vt ſit mortale, oportet, non præueniat plenam deliberationem. Hanc ſententiam nonnulli Thomiſtæ amplectuntur, atque mentem Doctoris Sancti ita interpretantur, vt in articulo 3. loquatur de ſenſualitate priori modo, & concedat poſſe eſſe peccatum in appetitu ſentiens tam mortale, quam veniale; poſteriori autem modo loquatur in articulo 4. & ideo dicat in ſenſualitate non poſſe eſſe peccatum mortale, ſed tantum veniale. Hanc opinionem hoc modo, quo Durandus eam intellexit, ego quidem veram exiſtimo; at ſecundum mentem Sancti Thomæ eam eſſe mihi non perſuadeo: primo, quia in articulo 3. de appetitu, quem vocat ſenſualitatem, quęrit, an in eo poſſit eſſe peccatum, & reſpondet eſſe poſſe, quatenus mouetur a voluntate, & ar. 4. eodem nomine eum appellans inquit, in eo non poſſe eſſe peccatum mortale, nomine ergo ſenſualitatis non intelligit peculiarem ſtatum, & modum operandi huius potentiæ, ſed ipſam abſolute. Eodem modo in 3. p. q. 17. a. 2. docet in Chriſto eſſe ſenſualitatem, quia in eo eſt appetitus ſentiens, atqui non concedit S Tho. Chriſto appetitũ, vt præuenit deliberationem plenam, nullus enim talem appetitum Chriſto tribuit: ergo pro eodem accipit ſenſualitatem, & appetitum.

6 Opinio tertia Durandi.

Non eſt ad mentem S. Thomæ.

Secundo, quoniam in hoc articulo 4. reddens rationem, ob quam mortale peccatum in ſenſualitate non ſit, non dixit, quia ſenſualitas præuenit rationem, & ideo ſufficientem libertatem non habet ad mortale: ſed quia ſicut ſolius rationis eſt ordinare aliquid in finem: ita etiam contra, ſolius eſt voluntatis, & rationis inordinatio actionis a fine: inordinatio autem actionis ab vltimo fine eſt de ratione mortalis, ergo ſolius voluntatis eſt peccare mortaliter. Hæc autem ratio, ſi alicuius momenti eſt, eodem modo probat de ſenſualitate, etiam vt mouetur a ratione, ſicut de illa, vt rationem præuenit, quia vtroque modo ſenſualitas non poteſt ordinare ſuam operationem in finem, ac proinde neq; ab vllo fine deficere. Tertio, quia in hoc ar. 4. ad primum loquens Sanctus Thomas de ſenſualitate, vt mouetur a ratione, & voluntate, inquit actũ ſenſualitatis poſſe cõcurrere ad peccatum mortale, ſed peccatum, inquit, non habet, quod ſit mortale ex eo, quod eſt ſenſualitatis, ſed ex eo, quod eſt rationis, cuius eſt ordinare in finem; vbi etiam appellat ſenſualitatem appetitum motum a ratione, & a uoluntate, & eam, inquit, concurrere ad actum peccati mortalis ſed non eſſe mortale, quatenus eſt ab ipſo appetitu idem docet in ſolutione ſecundi. 7

8

Duæ aliæ opiniones Scholasticorum.

CAPVT IV.

8 *Quarta opinio Bon.* QVARTA sententia fit Bonau. in 2. d.24.2.p.distinctionis art.3. q.2.qui docet peccatum mortale, neque inquantum est culpa vituperio digna, neque quatenus est vitium facultatis secundum rectitudinem naturalem consideratæ posse esse in appetitu; loquitur autem de illo, vt mouetur a voluntate,& concedit rationes omnes, quas pro contraria parte adduxerat, inter quas erat illa, qua vsus est Sanctus Thomas, quia mortale peccatum habet auersionem a Deo fine vltimo, hæc autem solum esse potest in volũtate. Deinde probat, quia si in sensualitate posset esse peccatum mortale, esset etiam in manu, & in ense quod est absurdum. Huic etiam doctrinæ Bonauenturæ consonat alia eiusdem, quæ dicit virtutes tantum esse in voluntate, sicut tradit in 3.d.33.q.3.

Quinta opinio Ric. Quinta opinio fit Ricardi in 2.d.24.ar.4.q.1. qui affirmat tam veniale, quam mortale in appetitu reperiri eodem modo materialiter, non formaliter; nam formaliter inquit esse in sola voluntate, loquitur autem de peccato, non solum vt est naturalis quidam defectus facultatis, sed etiam vt est culpa digna vituperio: dicit autem formaliter esse tantum in voluntate, quia, vt vidimus disp.73.cap.1. putauit malitiam peccati formaliter, & primarie in actu voluntatis tantum esse, & inde in actus aliarum facultatum deriuari & ideo eos materialiter bonos, & malos in genere moris appellauit. Quocirca hic auctor consentaneè satis loquitur cum suis principijs, quæ de bonitate, & malitia tradiderat: sed hac ratione nulla est differentia inter mortale, & veniale. Contra vero Bonauentura, vt retuli disputatione illa 73. c.1. cum dixerit bonitatem, & malitiam moralem ex obiecto, & circunstantijs in actionem exteriorem secundarie saltem deriuari, mirum est quomodo neget malitiam mortalis peccati, quatenus est dignum vituperio, in appetitu esse, siquidem iuxta ipsius doctrinam saltem secundario in ipsum deriuari potest, & hac ratione dignum etiam vituperio censetur. Quid vero sentiat Sanctus Thomas, sequente capite paucis explicabimus.

Probabilior opinio.

CAPVT V.

9 *Notandum peccatū bifariā sumi* EGO sane arbitror sententiam Sancti Thomæ, si rectè expendatur, verissimam esse. Cuius gratia notandũ est peccatum dupliciter cõsiderari posse: primo modo in genere moris, quatenus est contra virtutem, & dignum vituperio, & pœna, cuius tota essentia consistit aut in relatione inconuenientiæ cum natura rationali, si sit commissionis; aut in priuatione actus debiti, si sit omissionis, vt ex disp.95. constat: alio modo, quatenus mortale dicitur, & veniale. Dicitur autem aliquod peccatum mortale non ratione malitiæ moralis, quæ essentialiter constituitur in genere moris, sed ratione auersionis a Deo fine vltimo, quæ est gratiæ, & caritatis priuatio, atque mors animæ: sicut enim caritas est vita spiritus nostri, sic etiam priuatio illius est mors, a qua peccatum dicitur mortale: veniale vero non tollit hoc principium vitæ, sed aliquo modo ad illud tollendum disponit. *Vera sententia.* Ratio autem mortalis, & venialis non sunt per se differentiæ in genere moris, sed sunt differentiæ, quæ per accidens genus moris consequuntur, vt docet Sanctus Thomas supra q. 72. art.5.& nos fusius dicemus disp.144.c.3. est igitur sententia Sancti Thomæ, quam ego vt veram amplector, peccatum mortale secundum rationem mortalis non esse in appetitu, bene tamen veniale; loquitur autem de appetitu, etiam vt mouetur a voluntate: de mortali ita docet in corpore, & in solutione primi, & secundi: de veniali autem expresse in solutione tertij.

Non negat S.Thom. esse in appetitu peccatum mortale secundum malitiam moralem, quatenus contra legem, & contra rationem, dignumque vituperio est, dixerat enim in q.20. art.1.2.& 3. vt ibidem explicauimus, malitiam moralem ex obiecto, & circunstantijs in actu exteriori primarie reperiri, & inde in voluntatem deriuari; id quod de affectibus appetitus multo maiori ratione concedere debuit; & quamuis in alijs facultatibus præter voluntatem, nulla malitia moralis primarie esset, negare tamen non posset in affectibus appetitus malitiam moralem, ac proinde peccatum secundarie saltem a voluntate deriuatum in eis reperiri: & hoc sensu videtur generatim docuisse in articulo præcedente, in appetitu peccatum esse, nullum excipiens, nempe secundum rationem moralis tantum malitiæ, & peccati: sic autem nullum esse discrimen inter mortale, & veniale. Negat igitur in hoc articulo peccatum mortale in appetitu esse secundum rationẽ mortalis, quæ in priuatione gratiæ, & caritatis, qua Deo coniungimur, & viuimus vita spirituali, posita est. Cum enim hæc priuatio non sit in appetitu, sed in ratione ipsa, nempe in voluntate, ideo peccatum mortale formaliter, qua mortale est, non est in appetitu, sed in voluntate; hæc enim est, quæ viuit vita spirituali, nõ appetitus, & ita, quæ moritur: nam, quamuis constituat Sanctus Thomas habitum gratiæ in animæ essentia, constituit etiam caritatem in voluntate, cuius priuatio est etiam mors, sicut ipsa est vita animæ. 10

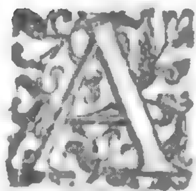
11 Huic sententiæ sic explicatæ consonat ratio S. Thom. quia sicut solius rationis est ordinari in finem vltimũ, hoc est, cum Deo coniungi: sic etiam solius rationis est ab eo separari, & diuelli non modo per expressum motum auersionis, sed etiam per solam priuationem coniunctionis per modum habitus cum eo. Est igitur in appetitu formaliter peccatum, quod est causa mortis voluntatis, sed non est in eo mors ipsa, vnde dicitur peccatum mortale, quia non est in illo auersio ab vltimo fine, quo constituitur peccatum in ratione mortalis. *Ratio S. Tho. opinionis.* De veniali autem rectè docet in solutione ad tertiũ esse in appetitu, quia veniale præter malitiam moralem, qua dignum est pœna, nihil aliud habet quam esse dispositionem ad mortale, non enim tollit vitam, nec coniunctionem aliquam cum Deo: quia non omne veniale est priuatio rectitudinis coniungentis nos Deo, sicut de quocunque peccato commissionis diximus disputatione 95. c.5. atqui dispositio ad aliquam formam aliquando est in eodem subiecto proximo cum ea, aliquando in diuerso: nam bona habitudo cogitationis, & sensus interioris dispositio est ad ratiocinationem intellectus: sic ergo veniale, quod est in appetitu, esse potest dispositio ad mortem animæ, etiamsi illa sit in voluntate, præsertim cum veniale, quod est paruum peccatum, disponat ad magnum, ex quo sequitur mors animæ, magnum autem esse possit in appetitu secundum rationem malitiæ moralis, & dignitatem pœnæ. Ex quo etiam patet, multo melius docuisset Sanctum Thomam cum solum negauit peccatum esse in voluntate secundum rationem mortalis, quam Bonauenturam, cum dixit etiam secundum rationem malitiæ moralis, qua dignum est vituperio, ibi non esse.

ARTI-

ARTICVLVS V.

Vtrum peccatum possit esse in ratione.

Inf. art. 6. cor. & 2. d. 24. q. 3. & veri. q. 17. art. 2. cor.



D quintum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non possit esse in ratione. Cuiuslibet enim potentię peccatum est aliquis defectus ipsius, sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum, excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam, ergo in ratione non potest esse peccatum.

ar. 1. & 2. *Præterea. Primum subiectum peccati est voluntas, vt dictum est, sed ratio præcedit voluntatem, cum sit directiua ipsius, ergo peccatum esse non potest in ratione.*

Præterea. Non potest esse peccatum, nisi circa ea, quæ sunt in nobis, sed perfectio, & defectus rationis non est eorum, quę sunt in nobis, quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes, ergo in ratione non est peccatum.

l. 12 c. 12. tom. 3. *Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. 12. de Trin. quod peccatum est in ratione inferiori, & in ratione superiori.*

Respondeo dicendum, quod peccatum cuiuslibet potentiæ consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet. Ar. 11. & 3. *Habet autem ratio duplicem actum. Vnum quidem secundum se in comparatione ad proprium obiectum, quod est cognoscere aliquod verum. Alius autem actus rationis est, inquantum est directiua aliarum vitium. Vtroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione. Et primo quidem inquantum errat in cognitione veri, quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest, & debet scire. Secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium, vel imperat: vel etiam post deliberationem non coercet.*

Ad primum ergo dicẽdum, quod ratio illa procedit de defectu rationis, qui pertinet ad actum proprium respectu proprii obiecti; & hoc quando est defectus cognitionis eius, quod quis non potest scire: tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat a peccato: sicut patet in his, quæ per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest, & debet scire, non omnino homo excusatur a peccato: sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum: defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum: quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

Q. 17. ar. 1 *Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, cum de actibus voluntatis, & rationis ageretur; voluntas quodammodo mouet, & præcedit rationem, & ratio quodammodo voluntatem, vnde, & motus voluntatis dici potest rationalis, & actus rationis potest dici voluntarius: & secundum hoc in ratione inuenitur peccatum, vel prout est defectus eius uoluntarius, uel prout actus rationis est principium actus uoluntatis.*

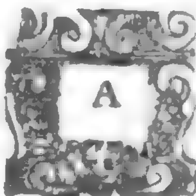
Ad tertium patet responsio ex dictis. Ad 1. arg.

Explicatio Articuli.

Conclusio est: *Peccatum potest esse in ratione, hoc est, in intellectu duobus modis, primum circa cognitionem ueri, deinde, quatenus hæc facultas dirigit alias ad suũ opus.* In hoc articulo solum est aduertendum hoc posteriori modo peccatum esse in intellectu in sententia S. Thomæ. qui supra quæstione 17. docet imperium, quod post electionem est, esse actum intellectus: nam cum sit post electionem in eius opinione, & in electione iam sit consensus in peccatum, recte sequitur in intellectu esse peccatum, quatenus imperio suo cæteras facultates ad sua opera diriget. Qui uero negant talem actum imperii, & solum dicunt ex parte intellectus præcedere iudicium rationis proponentis obiectum, non concedent in intellectu peccatum moris, nisi quatenus non considerat, aut errat uoluntarie, circa ea, quæ scire debebat, iudicium enim quo proponitur obiectum peccati, non est peccatum, cum præcedat omnem consensum. An uero imprudentia sit peculiare peccatum mortale, & utrum ignorantia, an potius negligentia sciendi, peccatum sit, dicemus infra disp. 118. & 119. 12 Conclusio.

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum morosæ delectationis sit in ratione.



D sextum sic proceditur: Videtur, quod peccatum morosæ delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitiuæ uirtutis, vt supra dictum est; sed uis appetitiua distinguitur a ratione, quæ est uis apprehensiua, ergo delectatio morosa non est in ratione. Infr q. 88. ar. 5. ad 1. Et 2. dist. 24. q. 3. a. 4. Et veri. q. 15. ar. 4 cor. q. 31. art. 1.

Præterea. Ex obiectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad obiectum, sed delectatio quandoque est morosa circa bona sensibilia, & non circa bona rationis, ergo peccatum delectationis morosæ non est in ratione.

Præterea. Morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis, sed diuturnitas temporis non est ratio, quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam, ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

Sed contra est, quod August. dicit 12. de Trin. quod consensus illecebræ, si sola cogitatione delectationis contentus est, sic habendum existimo, velut cibum uetitum mulier sola comederit, per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit, ergo peccatum morosæ delectationis est in ratione. Lib. 12. c. 12. parum ante medium. t. 3.

Respondeo dicendum, quod sicut iam dictum est, peccatum contingit esse in ratione, quandoque quidem inquantum est directiua humanorum Ar. 5. huius quæst.

actuum.

actuum. Manifestum est autem, quòd ratio non solum est directiua exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum, & ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter. Vno modo quando imperat illicitas passiones, sicut quando homo ex deliberatione prouocat sibi motum iræ, vel concupiscentiæ. Alio modo quando non reprimit illicitum passionis motum, sicut cum aliquis postquam deliberauit, quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, & ipsum non expellit: & secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quidem est in vi appetitiua, sicut in proximo principio, sed in ratione est, sicut in primo motiuo, secundum hoc, quod supra dictum est, Ar.1. huius quæst. *quod actiones, quæ non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subiecto in suis principijs.*

Ad secundum dicendum, quod ratio actum proprium illicitum habet circa proprium obiectum: sed directionem habet circa omnia obiecta inferiorum virium, quæ per rationem dirigi possunt, & secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia obiecta pertinet ad rationem.

Lib.12.de Trin.c.12 parum a medio t.3. *Ad tertium dicendum, quo delectatio dicitur morosa non ex mora temporis: sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur: nec tamen eam repellit tenens, & volens libenter, quæ statim vt attigerunt animum, respui debuerunt, vt Aug. dicit 12. de Trin.*

Conclusio est. *Consensus in delectationem morosam ad rationem pertinet.*

ARTICVLVS VII.

Vtrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori.

Supr.q.15 ar.4. Et infra præsenti q.a.8.ad 1 Et 2.d.24. q.3.a.1.& 4.et ver.q.15 ar.2.et 3. Et mal. q.15.ar.2. ad 9 q.15. art.1. Lib.12.de Trin.c.7. in fine t.3.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod peccatum consensus in actum nō sit in ratione superiori. Consentire enim est uirtus appetitiuæ uirtutis: vt supra habitum est, sed ratio est vis apprehensiua, ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

Præterea. Ratio superior intendit rationibus æternis inspiciendis, & consulendis, vt Aug. dicit 12. de Trinitat. sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus æternis, non enim semper homo cogitat de rebus diuinis, quando consentit in aliquem actum, ergo peccatū consensus in actum, non samper est in ratione superiori.

Præterea, Sicut per rationes externas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones, sed consensus in delectationem absque hoc, quod opere statuatur implendum, est rationis inferioris, ut dicit August. 12. de Trinit. ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

Præterea, Sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginatiuam: sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginatiuæ absque omni deliberatione rationis, sicut cum aliquis ex impræmeditato mouet manum, aut pedem: ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actu peccati, absque ratione superiori. Lib.12.de Trin.c.12. ante mediū tom.3.

Sed contra est, quod Aug. dicit 12. de Trin. Si in consensione male vtendi rebus, quæ per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcunque peccatum, vt si potestas sit, etiam corpore cōpleatur, intelligenda est mulier cibum illicitum uiro dedisse, per quem superior ratio significant: ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati. Li.12.c.12 in medio tom.3.

Respondeo dicendum, quod consensus importat iudicium quoddam de eo in quod consentitur: sicut enim ratio speculatiua iudicat, & sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica iudicat, & sententiat de agendis. Est autem considerandum, quod in omni iudicio vltima sententia pertinet ad supremum iudicatorium, sic uidemus in speculatiuis, quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia quandiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id, de quo quæritur: vnde adhuc suspensum iudicium, quasi nondum data finali sententia.

Manifestum est autem, quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanæ, quæ sumitur in rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit, & vlterius ex regula legis diuinæ; vt supra dictum est: vnde cum regula legis diuinæ sit superior, consequens est, vt vltima sententia per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quæ intendit rationibus æternis, cum autem de pluribus occurrit iudicandum, finale iudicium est de eo, quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus, præambulum autem est ipsa delectatio, quæ inducit ad actum. & ideo ad rationem superiorem propriè pertinet consensus in actum, ad rationem vero inferiorem, quæ habet inferius iudicium, pertinet iudicium præambulum, quod est de delectatione. quamuis etiam & delectatione superior ratio iudicare possit, quia quicquid iudicio subditur inferioris, subditur etiam iudicio superioris, sed non conuertitur. Q.19.a.4

Ad primum ergo dicendum, quod consentire est actus appetitiuæ uirtutis non absolute, sed con-

consequens ad actum rationis deliberantis, & iudicantis, vt supra dictum est: in hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id, quod est iam ratione iudicatum vnde consensus potest attribui, & voluntati, & rationi. Q. 15. a. 3

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso, quod ratio superior non dirigat actus humanos secundũ legem diuinam impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire, siue cogitet de lege æterna siue non: cum enim cogitat de lege Dei actu, eam contemnit, cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cuiusdam: vnde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione: quia, vt August. dicit 12. De Trin. non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus mouendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat, aut seruiat.

Loco cit. in arg. circa medium c. 12: to. 3.

Ad tertium dicendum, quod ratio superior per considerationem legis æternæ sicut potest dirigere, vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem, sed tamen antequam ad iudicium superioris rationis deueniatur, statim vt sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans, quandoque huiusmodi delectationem acceptat, & tunc consensus in delectationem, pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus æternis, homo in eodem consensui perseuerat: iam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

Ad quartum dicendum, quod apprehensio virtutis imaginatiuæ est subita, & sine deliberatione: & ideo potest aliquem actum causare, antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi, sed iudicium rationis inferioris est cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest, vnde si non cohibeat ab actu peccati, per suam deliberationem, merito illi imputabitur.

Conclusio. Conclusio est, *Consensus in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, consensus vero in opus ad superiorem.*

An consensus in delectationem, & in opus ad rationem superiorem pertineat.

DISPVT. CV.

Quid sit ratio superior, & inferior.

CAPVT I.



VT ea, quæ in præsenti controuersia dicenda sunt, & ea, quæ pertinent ad consensum, qui ad peccatũ mortale, & veniale necessarius est, melius intelligamus; ante omnia præmittenda est peruulgata illa distinctio rationis superioris, & inferioris de qua Scholastici cum Magistro disputant in 2. d. 24. Bonau. 1. p. d. art. 2. q. 2. & 2. p. per plures quæstiones, vbi eam distinctionem supponit Ricard. ar. 4. q. 4. Dur. q. 4. Scotus q. 9 Gab. q. 1. art. 1. S. Thomas 1. p. q. 79 art. 9. & in hac 1. 2. q. 15. art. 4. & 6. Caietanus, Conradus, & recentiores Thomistæ ibidem, Alex. 2. p. q. 137. membr. 2. Qui omnes primum docent rationem superiorem eam esse, quæ rationibus æternis conspiciendis, & consulendis attendit: rationem vero inferiorem, quæ ad temporalia solum gubernanda, & considerandæ deflectitur; nam Augustinus, ex quo distinctionem hanc duplicis rationis Scholastici desumpserunt, libro 12. de Trin. c. 12. & 14 ait in ratione inferiori scientiam collocari, quæ rebus temporalibus necessaria est; in superiori vero sapientiam, quæ Græce θεοσέβεια dicitur, id est cultus Dei: in quem sensum interpretatur illud Iob 28 iuxta lectionem 70 *Ecce pietas est sapientia, abstinere autem a malis est scientia.* Secundo docent Magister, Ric. Scotus, & Gab. & aliqui alij ex allegatis, has duas rationes non distingui vt duas facultates, sed vt duo munera, & officia eiusdem, id quod expresse admonuit Aug. c. 4. illius libri, vbi sic ait, *Cum igitur disserimus de natura mentis humanæ, de vna quadam re disserimus: nec eam in hæc duo quæ commemoraui* (nempe partem superiorem, & inferiorem) *nisi per officia geminamus.* Hac de causa dici solet portio inferior, & superior, quia vtraque est veluti pars quædam eiusdem facultatis; quæ sane doctrina ex ijs, quæ dicemus perspicue patebit.

1 Ratio superior, & inferior qd.
Magist.
Bonauent.
Ricard.
Durand.
Scotus.
Gab.
S. Thom.
Caietan.
Conradus.
Alexand.
August.
2

Tertio, vt colligitur ex Aug. c. 5. illius libri, vnaquæque harum portionum, non est in solo intellectu, qui præcipue dicitur ratio, nec solum in munere considerandi, sed vtraque tribuitur memoriæ, intellectui, & voluntati, quam ipse appellat trinitatem, tam rationi inferiori, quam superiori assignatam: memoriæ munus dicit esse in conseruandis speciebus rerum; intellectus in considerandis rebus æternis, & temporalibus, volũtatis autem in affectu circa hęc. Idcirco S. Thom. supra q. 15. ar. 4. dixit consensum ad rationem superiorẽ pertinere, quod passim repetit in hac præsenti quæstione; consensus autem teste eodem Sancto Thoma q. illa 15. est actus voluntatis supposito actu intellectus, & in hac q. art. 7. ad primum, & supra q. 15. art. 1. ad 1. rationem inferiorem, & superiorem ad vtramque facultatem intellectus, & voluntatis pertinere asseuerat.

S. Thom.
3

Addit postremo Augustinus libro illo citato c. 3. illud rationale, quod in actione temporalium, & corporalium positum est, quodque non est nobis commune cum belluis, esse veluti fœminam, illud vero, quod internam & supremam veritatem, scilicet Deum cognoscit, virilem habere portionem, vbi fusius prosequitur analogiam inter duas has portiones ex vna parte, & duos nostros primos parentes ex alia. Iam vero, quid Scholastici sentiant in quęstione proposita, videamus: controuersia autem est de consensu in peccatum, qui est actus voluntatis precedente iudicio, vel actu intellectus, an sit in voluntate, prout ducitur rationibus æternis, vel ad eam pertineat, quatenus ducitur rationibus temporalibus.

Quid sentiat Augustinus libro 12. de Trinitate, & S.Thomas.

CAPVT II.

Sententia Augustini AVgustinus lib. 12. de Trinitate cap. 12. suã sententiam his verbis expressit. [Cum ergo huic intentioni mentis, quæ in rebus tẽporalibus, & corporalibus propter actionis officium ratiocinandi viuacitate versatur, carnalis ille sensus, vel animalis ingerit quandam illecebram fruendi se, idest, tanquam bono quodam priuato, & proprio, non tanquam publico, atque communi, quod est incommutabile bonum, tunc velut serpens alloquitur fœminam, huic autem illecebræ consentire, de ligno prohibito manducare est; sed ille con-
4 sensus si sola cogitationis delectatione contentus est, superioris vero autoritate consilij ita membra retinentur, vt non exhibeantur iniquitatis arma peccato, sic habendum existimo, velut cibum vetitum mulier sola comederit: si autem in consensione male vtendi rebus, quæ per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, vt si potestas sit, etiam corpore compleatur, intelligenda est illa mulier dedisse viro suo secum simul edendum illicitum cibum.] Hactenus Augustinus, quasi diceret, quoties ratio solum consensit in delectationem, sola portio inferior, quæ comparatur mulieri, consentire dicitur, si vero consentiat in opus, iam ratio superior, quæ viro comparatur, consensum præbuit. Quam sententiam nulla ratione Augustinus confirmat; in eius tamen defensione Scholastici non parum laborant, atque in varias opiniones diuisi sunt.

Sententia S.Thom. Sanctus Thomas in art. 7. huius quæstionis affirmat consensum in actum, vel opus pertinere ad rationem, seu portionem superiorem, consensum vero in delectationem ad rationem, seu portionem inferiorem. Quæ *Quia.* sane videtur expressa mens Augustini, eamque hoc modo confirmat, Consensus secum affert iudicium quoddam, vel sententiam in id, cui consentire dicimur, vltima autem sententia pertinet ad supremum tribunal, supremum vero tribunal in humanis actionibus est ratio superior iudicans ex regulis æternis; quare, vt ipse S.Doctor inquit q. 15. ar. 4. quandiu incertum est, vtrũ secundum rationes diuinas resistatur, an non, nullum
5 iudicium rationis est vltima sententia ad rationem superiorem pertinet; hæc enim est, quæ iudicat per leges, *Confirmati.* & rationes æternas. Præterea, cum duo iudicando occurrunt, id, quod posterius est, ad vltimum tribunal, & iudicium pertinet, atqui in actibus humanis duo occurrunt iudicanda, actio, scilicet, & delectatio, & hæc prior occurrit, quia hac prouocamur ad operandum, ergo consensus in delectationem ad inferiorem, consensus vero in opus ad superiorem rationem pertinet. Addit subinde Sanctus Thomas, consensum in delectationem ad rationem quoque superiorem posse pertinere, quatenus superior iudicare etiam potest ea, quæ inferior iudicauit.

Difficilis est dicta sententia. Hæc opinio hoc modo intellecta difficilis mihi videtur: nam quamuis postrema sententia ad supremum tribunal, & rationem pertineat, tamen consensus in delectationem, & opus eiusdem omnino rationis esse videtur, vterque enim ad rationem inferiorem, & ad rationem superiorem pertinere potest, vt optime notauit Caietanus in hoc ar. 7. Etenim siquis consentiat in opus nondum consulta æterna lege, non minus ad rationem inferiorem pertinebit, quam consensus, quem eodem modo delectationi præbemus: contra vero, si quis consentiat in delectationem considerata iam lege, & regula æterna, non minus ad rationem superiorẽ spectabit, quam consensus in opus post considerationem eiusdem regulæ, vt infra clarius patebit.

Aliæ variæ Scholasticorum opiniones.

CAPVT III.



CAIETANVS supra q. 15. ar. 4. asserit consensum in delectationẽ pertinere ad rationem inferiorem, quia delectatio suapte natura ordinatur ad opus, tametsi aliquando ille, qui delectatur, in delectatione moretur, nec ad opus progrediatur: cumque post sententiam de delectatione supersit sententia, & iudicium de opere, fit (inquit ille) vt ad rationem inferiorem dicatur pertinere consensus in delectationem. Quodsi aliquando talis delectatio mortale peccatum sit, id accidit ex eo, quod ratio inferior participat aliquid superioris. Quæ sane est doctrina Sancti Thomæ in illa q. 15. art. 4. ad primum, ea tamen non videtur iuxta mentem Augustini loco citato; ibi enim vniuersim docet Augustinus consensum in opus ad rationem superiorem pertinere, id quod verum est, siue opus ad aliud ordinetur, siue non, consensus igitur in delectationem non debet ex eo ad rationem inferiorẽ pertinere, quia ad opus referatur, sed alia de causa. 6 *Sententia Caiet.*

Tertia sententia est Conradi supra q. 15. ar. 4. circa solutionem primi (& fertur fuisse Victoriæ) qui duplicem delectationem distinguit, alteram, quæ sequitur opus; huius autem consensum pertinere asserit ad rationem superiorem, sicut etiam pertinet consensus in opus: alteram, quę allicit ad opus, & consensum in hãc delectationem dicit ad rationem inferiorem spectare, eo quod hęc delectatio sit quid minimum, & quasi pretium ad opus. Huic tamen sententiæ, præter id, quod supra dixi contra Caiet. obstat etiam Aug. qui plane eo loco tractat de delectatione, in qua esse potest peccatum mortale, hæc autem non debet inter minima computari, cum ergo dixit consensum in illam ad rationem inferiorem pertinere, non ideo asseruit, quia res minima esset. *Sententia Conradi.* *Nõ placet.*

Quarta opinio est Magist. in 2. d. 24. capite *Illud quoque*, & capite *Nunc superest*, qui docet delectationem posse esse veniale peccatum, & mortale: tunc autem esse veniale quando statim atque delectatio tetigit mulierem, id est rationem inferiorem, vir, hoc est ratio superior illam reiecit, & tunc consensum in delectationem esse in ratione inferiori, delectationem vero mortale esse, quando ratio superior detinetur in illa, nec impedit, cum possit, etiamsi non adsit voluntas operis, consensum autem in illam hoc modo in ratione superiori esse: quia tunc non tantum mulier; sed etiam vir gustauit, & comedit. Hoc sensu interpretatur mentem Augustini Magister, quem sequitur Bonauentura 2. p. distinctionis art. 2. q. 2. Ricardus ar. 4. q. 4. in solutione argumentorum pro vtraque parte, Gabriel quęstione 1. art. 3. dub. 2. Antissiodorensis libro 2. tract. 28. cap. 4. quęst. 2. in secunda parte, ad primum argumentũ Alex. 2. p. q. 137. memb. 2. notat etiam Alexander hac de causa dixisse Augustinum, quando sola mulier comedit, hoc est, inferior ratio consentit de talibus cogitationibus veniam esse petendam, pectusque percutiendum, & dicendum, *Dimitte nobis debita nostra*, quę omnia remedia sunt contra peccata venialia. 7 *Opinio Magistri.*

Hæc etiam opinio non minus aperte refutatur, Primo, quia vt infra probabitur nullus potest esse consensus in peccatum etiam veniale nisi in ratione superiori, nec inferior ad minimum veniale sufficiens est. Secundo, quia cum ratio superior repressit delectationem, potius fuit meritum, quam peccatum, vt diserte notauit Augustinus libro de Genesi ad literam contra Manichæos, quem infra referemus, id quod manifestum est. Nam alioqui in victoria tentationum, quę cum virtute rationis comprimuntur, nunquam esset *Reijcitur multis.* *August.*

esset meritum, quod est absurdum. Tertio, quia Augu-
8 stinus palam loquitur de consensu in delectationem, quæ est mortale peccatum: nam postquam dixit minus esse peccatum consensum in delectationem, quam in opus, & de talibus cogitationibus veniam esse petendam subiungit, [Neque enim sicut in illis duobus primis hominibus personam suam quisque portabat, & ideo si sola mulier cibum edisset illicitum, sola vtique mortis supplicio plecteretur, ita dici potest in homine vno si delectationibus illicitis, a quibus se continuo deberet auertere, cogitatio libenter sola pascatur, nec facienda decernantur mala, sed tantum suauiter in recordatione teneantur, quasi mulierem sine viro posse damnari. Absit hoc credere: hæc quippe vna persona est, vnus homo est, totusque damnabitur, nisi hæc, quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata per mediatoris gratiam remittantur.] Sētit ergo in portione inferiori, quam mulierem vocat, posse esse talem delectationem, ob quam totus homo damnetur, non aliter quam Eua damnata fuit, quia de ligno vetito comedit: damnatio autem totius hominis non nisi propter peccatum mortale contingit.

Opinio Antisiodorēsis

Quinta opinio, & explicatio sententiæ Augustini est, quam indicauit Antisiodorensis loco citato in solutione secundi, vbi asserere videtur consensum in delectationem proprie pertinere ad rationem inferiorem, improprie autem ad superiorem, quatenus illa non co-
9 hibet, cum posset, delectationem. Verum hac ratione etiam consensus in opus pertineret improprie ad rationem superiorem, quia non impedit opus, cum possit, atque adeo vtriusque eadem esset ratio.

Nō placet.

Alia opinio:

Postrema denique interpretatio est, quam adhibet Magister in illo ca. *Nunc superest*, nempe, vt ratio superior non dicatur consensisse, cum sola fuit delectatio, quia aliquantulum restitit, scilicet ne fieret opus. Cæterum cum reuera in delectatione consensus mortalis esse possit, non videtur quo pacto negari possit consensum illius ad rationem superiorem pertinere.

Reijcitur.

Probabilior sententia.

CAPVT IV.

Vera sententia proponitur.


MIHI maxime probatur sententia Caietani in hoc art. 7. qui tandem oppressus difficultate nesciens alio modo Augustinum interpretari, docet consensum tam in delectationem, quam in opus post considerationē rationum æternarum esse in ratione superiori, hoc est, in ea parte, quę rationes æternas considerat; vtriusque autem consensum esse in ratione inferiori, quoties tantum rationes temporales considerantur: cumque consensus in quodcumque peccatum semper debeat fieri consultis rationibus æternis, vt infra videbimus, fit, vt consensus in quodcunque peccatum tam mortale, quam veniale, tam delectationis, quam operis sit in ratione superiori. Cuius rei gratia notandum est, quę sint hæ rationes æternæ, quas ratio superior dicitur considerare, aut consulere, antequam in peccatum consentiat. Est igitur ratio æterna, quæcunque lex naturalis, vel positiua, diuina; vel humana; denique omnis ratio secundum virtutem; nam, & ipsa virtutis honestas dicitur esse secundum legem ęternā Dei, in omni igitur virtute est aliqua ratio ęterna, non temporalis, contra quam si aliquis prębeat cōsensum,
10 dicitur superiori ratione consentire, quia post considerationem rationis ęternę consensum prębuit. Contra vero siquis consentiat in opus, aut delectationem considerata solum ratione commoditatis non attendendo rationem aliquam virtutis, vel peccati oppositi, dicitur solum ratio inferior consentire, quia illa solum ratio inferior consentit, quę leges temporales solum non ęternas considerauit: quę iudicium est, si reuera portio superior potuit, & debuit considerare, & non considerauit rationes ęternas, sic enim illi imputabitur consensus interpretatiue.

Quo circa Gabr. contraria sibi videtur docuisse, quoniam in 2. d 24. q. illa 1. ar. 1. no. dub. 1. dicit rationem superiorem esse, quę iudicat de rebus etiam temporalibus, sed per legem Dei, & voluntatem eius; inferiorem vero, quæ iudicat de eisdem secundum regulas morales, & naturales sine vllo ordine ad diuina. Postea vero in art. 3. dub. 2. affirmat nullum esse in homine peccatum, nisi imputetur rationi superiori, atqui peccatum esse potest consideratis solum regulis moralibus, quas quidem esse æternas, & ad rationem superiorem pertinere dubitari non potest; omne enim, quod est secundum virtutem, æternum est, neque huius vitæ bonum, sed alterius; vt sæpe dicit Augustinus, quem referemus disputatione 190. c. 8. Hac de causa in infideli, qui nullam aliam nouit regulam æternam, quam virtutis honestatem, & vitij turpitudinem, vere potest esse peccatum, vt dicitur ad Rom. 2. *Qui sine lege peccauerunt, sine lege peribunt*, Hoc est sine lege scripta, quia videlicet opus legis absque alia promulgatione, & scriptura habent impressum in cordibus, dictante illis conscientia sua quid secundum virtutem, quid vero peccatum sit. Cæterum inquit S. Thomas in hoc ar. 7. ad 2. &
Durandus in 2. distinctione 24. quæstione 5. num. 9. in- 11
fideles debere considerare legem æternam Dei, & ideo eorum peccatum esse in ratione superiori. Obstat tamen manifesta ratio, nam quamuis infidelis ignoraret prorsus ignoratione inuincibili esse aliquam legem æternam Dei, nihilominus peccaret cognoscens honestatem moralem virtutis, & turpitudinem vitij, ergo hæc cognitio esset per rationes æternas.

Consensus venialis in opus & delectationē pertinet ad rationē superiorē.

Ex hac doctrina sequitur, consensum in delectationem, vel in opus, etiamsi sit solum veniale, tribuendū esse rationi superiori: nam in omni peccato debet esse aliqua consideratio malitiæ, & honestatis contrariæ, quarum consideratio tanquam rationum æternarum ad rationem superiorem pertinere hactenus probauimus, vel saltem necessarium est, vt potuerit, & debuerit portio superior considerare rationes ęternas, de quo disp. 123. & 124. disserendum est.

Explicatur Augustinus.

CAPVT V.


RELIQVVM est, vt explicemus, 12
quid velit Augustinus loco allegato, cum consensum etiam mortalē in delectationem tribuit rationi inferiori, sed consensum in opus tribuit rationi superiori; cum hactenus dictū sit vtrumque cōsensum cum est peccatum, esse in ratione superiori. Caietanus in hoc articulo inquit sententiam Augustini, & S. Thomæ in vtroque loco aliter non posse defendi, quam secundum appropriationem, sicut enim ea, quæ communia sunt in Trinitate, solent vni personę appropriari, vt amor Spiritui Sancto, sapientia filio, ita etiam consensus in delectationem, cum possit pertinere ad rationem superiorem, nempe quando in ea est peccatum, aut virtus, appropriatur rationi inferiori, quia sicut delectatio non est vltimum, sic etiam ratio inferior non est postrema in consultatione, & iudicio. Verum tentationis, & consensus ordinem alio modo multo faciliori nobis descripsit Aug. lib. 2. de Genesi contra Manichæos cap. 14. seruata comparatione serpentis, mulieris, & viri, qua vsus est in eo lib. 12. de Trin. Primo inquit fit suggestio per cogitationem siue per sensus corporis, & hanc comparat serpenti. *Si vero* (ait) *cupiditas nostra non mouetur ad peccandum, excludi-*

Vera explicatio sententiæ Aug.

ditur

ditur serpentis astutiæ, si autem mota fuerit, quasi mulieri persuasum erit: sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrænat, atque compescit, quod cum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquantula luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat, & quod libido commouerit, faciendum esse decernat, ab omni vita beata tanquam paradiso expellitur homo. Ecce ex sententia August. tunc mulier gustasse dicitur, vel ratio inferior consensisse, quando sola delectatione ducitur cupiditas, hoc est, nondum considerata ratione virtutis, aut peccati: censet ergo sine consensu rationis superioris nullum esse peccatum, in quo casu neutra ratio damnabitur, sed cum victoria coronabitur. Eodem modo

13 *Gregor.* Gregorius 2. tomo in responsione ad vndecimam interrogationem Augustini Angelorum Episcopi, quæ habetur post lib. 12. Registri comparat mulieri sensualitatem, & cupiditatem, rationem autem viro; per rationem autem intelligit intellectum, quatenus considerat bonum virtutis, & malum peccati. Quare secundum hanc doctrinam in ratione superiori non solum est, θεωρητικά, idest, consideratio eorum, quæ erga Dei cultum versantur, sed etiam abstinere a malo, & facere quodcumque bonum virtutis.

Ad rationem peccati necessariã esse aliquã cōsiderationem malitiæ. Postremo obserua quomodocunque velis rationem superiorem, & inferiorem distinguere, & nominare ad rationem quamcunque peccati, necessariam esse aliquam considerationem malitiæ, vel debitum considerandi, hoc est, vt peccatum nobis imputetur, necessarium est aduertere aliquo modo id, quod delectat esse malum, vel peccatum; & de opere similiter: vel saltem necessarium est rationem potuisse, & debuisse aduertere malitiam; Quare, si ratio solum attendat ad rationem delectabilis, seu commodi, etiamsi de ea sub hac ratione tantum discurrat, & consultet, si non poterit considerare rationem peccati, non erit peccatum; quanta vero debeat esse aduertentia, vt sit mortale, & quanta sufficiat ad ueniale, dicemus infra disput. 107.

Ratio. Ratio vero huius doctrinæ est, quia ad rationem peccati requiritur libertas in opere, & in consensu, sine consideratione vero, quam vocant aduertentiam rationis, non potest esse libertas; hæc enim fundamentum habet in cognitione:

14 quamuis autem consensus in delectationem, & opus possit esse liber aliquo modo, quatenus est delectatio circa commodum tamen quando de malitia, & virtute nihil considerauit intellectus, nec potuit, non sufficit, vt sit peccatum, sed requiritur libertas circa malitiam, ac proinde aliqua circa illam consideratio, vel potentia considerandi, de qua disputatione illa 123. & 124. latius dicemus. Ex quibus constat consensum peccati semper pertinere ad rationem superiorem, quæ considerauit leges æternas, vel considerare potuit, & debuit.

Obiectio. Obijciet aliquis Aristotelem 3. Ethicorum, capite 1. vbi inquit ignorationem eorum, quæ vniuersalia sunt, non efficere actum inuoluntarium: interpretes vero explicant hanc ignorationem esse circa malitiam.

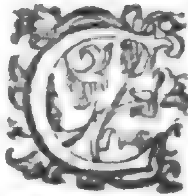
Solutio. Respondeo, ibi solum loqui Aristotelem de ignorantia culpabili, quæ est defectus scientiæ, vt constat ex verbis, quæ subiungit, *Homines enim propter hanc reprehenduntur.*

An omnis motus appetitus sit peccatum.

DISPVT. CVI.

Quid sentiant Henricus, & alij.

CAPVT I.



ONTROVERSIA præsens nō est, an possit esse peccatum in appetitu, quem sensualitatem vocant; de hoc enim satis superque dictū est; sed an omnes motus huius appetitus sint peccata. *1 Status quæstionis.* Est autem obseruanda distinctio quædam Scholasticis non parum familiaris, qua distinguunt motus omnes appetitus, est enim (inquiunt) alius motus primo primus, alius autem secundo primus, ita Alexander 2. parte quæstione 108. membro 2. vbi motum primo primum illum appellat, qui subito, & inopinanter ante omnem rationis considerationem in nobis insurgit; motum vero secundo primum, qui motui primo, primo statim succedit. *Alexand.* Alij Scholastici, vt refert S. Thom. quæstione 7. de malo articulo 6 ad octauum primo primum vocant, qui non ex sola cogitatione, sed etiam ex aliqua corporis mutatione, & perturbatione oritur; at secundo primum, qui ex sola cogitatione nascitur, Sic loquitur Gerson Alphabeto 29. litera R. & sequentibus; sed in Alphabeto 33. litera H. primo primum, inquit, esse eum, qui est in solo appetitu, siue ex sola imaginatione, siue ex perturbatione corporis proficiscatur: at secundo primum, qui iam attingit voluntatem, vt natura est, idest, ante deliberationem, quem Alexander appellauit subitum motum, & primo primum. *S. Thom.* *Gerson.* In hac autem controuersia modum loquendi Alexandri sequemur.

Est igitur prima sententia, quam memorat Henricus quodlibeto 6. quæst. 32. quorundam, qui dicebant non solum motus secundo primos, qui aliquo modo voluntarij sunt, ex eo saltem, quod voluntas non cohibuit, sed etiam primo primos, adhuc in baptizatis peccata esse non ex voluntate propria operantis, sed ex vitio fomitis, qui ex peccato originali manasit. *Prima sententia asserit omnes motus appetitus et primo primos esse peccata.* Hanc sententiam sequuti sunt hæretici nostri temporis; & alicui primo aspectu videri posset fuisse Alexandri, & Antisiodorensis, qui tamen reuera aliter sentiunt: eam tamen refellit Henricus hac ratione. 2 Si in baptismo tollitur omnis peccati turpitudo, id etiam quod minus est, nempe inordinatus motus fomitis diuinæ gratiæ indulgentia tolli debet.

Verum ipse Henricus parum ab hoc errore declinans ait hos motus in baptizatis non esse peccata: in non baptizatis esse peccata: *2. sentent. Henr. hos motus in baptizatis asserit non esse peccata in nō baptizatis esse peccata.* in explicationem vero suæ opinionis tria subdit, primo in his motibus ante baptismum duo esse alterum turpitudinem, seu deformitatem, alterum reatum ad pœnam; prius concedit adhuc esse in renatis, posterius vero in ipsis non remanere. Secundo hos motus in nondum renatis esse mortalia peccata, si mortale illud dicatur, quod æterna pœna, veniale vero, quod temporali puniri debet: verum hos motus non esse peccatum originale, quia in propria operatione, licet non voluntatis, saltem carnis consistunt. Tertio hos motus non carere ratione voluntarij requisiti ad rationem peccati, tum propter voluntatem primi parentis, tum etiam propter propriam voluntatem, non quia non impediat hos motus, quia non semper potest, sed quia non vult per Baptismum ab originali, & consequenter a reatu horum expiari.

Hæc sententia, etiam vt ab Henrico asseritur, erroris nomine censeri debet, tametsi illa solum sententia, quam Henricus refert, expresse damnata alicui videatur. Refellitur autem in Concilio Tridentino sessione 5. decreto de peccato originali canone vltimo, vbi anathemate damnatur, quicunque dixerit non tolli per baptismum in renatis totum id quod vere, & *Cōc. Trid.*

pro-

proprie habet rationem peccati; de concupiscentia vero, quam Apostolus aliquando appellat peccatum declarat sancta synodus Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse in renatis vere, & proprie peccatum esse, sed ideo peccatum, ab Apostolo ad Rom. 8. & ad Gal. 3. appellari, quia a peccato est, & ad peccatum inclinat: id quod non tam de ipsa facultate appetitus, quã de motibus illius intelligendum est. Addit vero Concilium *In renatis* quia fuit quorundam Scholasticorum opinio, in nondum renatis adhuc peccata esse, vel ad originale pertinere, neque quicquam contra illos definire voluit. Ex qua definitione non minus aperte colligitur sententiam Henrici erroris notam mereri; nam cum ille concedat manere in his motibus turpitudinẽ, & deformitatem peccati, etiamsi dicat non manere reatum, cogitur fateri hos motus vere, & proprie peccata esse: nam peccatum non constituitur reatu (hic enim consequitur naturam illius) sed deformitate, in qua ratio malitiæ, & peccati posita est.

1. ratio cõtra Henr. Præterea contra Henricum tres aliæ rationes pugnant. Prima est, quia reatus, hoc est, obligatio ad pœnam nunquam tollitur nisi ablata prius deformitate peccati; alioqui peccata in nobis tegerentur, non tollerentur, raderentur, non eradicarentur, dum manente eorum turpitudine non punirẽtur sicut affirmant hæretici nostri temporis: quodsi loquamur de reatu, vt est dignitas pœnæ, nulla etiam ratione deleri potest nisi ablata deformitate; nam quandiu manet in nobis turpitudo, digni sumus pœna, etiamsi non puniamur.

Secunda. Secundo falsum est hos motus puniri æterna pœna in non renatis; nam pœna damni non debetur his motibus, siquidem paruuli etiam non renati, qui eos nunquam habuerunt, pœna æterna damni puniuntur: pœna autem sensus non debetur nisi propter peccata, quę propriæ voluntatis consensu commissa sunt.

Tertia. Tertio, non videtur sufficiens ratio voluntarij, vt hi motus dicantur peccata; primum non sufficit voluntas primi parentis, hæc enim solum potest esse causa peccati originalis, quod non est dignum reprehensione, sed sola
4 pœna damni; Henricus autem videtur asserere hos motus esse peccata actualia. Deinde non sunt voluntarij propria voluntate, quia non sunt in hominis potestate, & electione: ex eo vero quod quis omittat baptismum non potest ipsi culpæ imputari, tum quia multi illum ignorant sine culpa sua, tum etiam quia hi motus non minus sequuntur post baptismum, quam antea: & post baptismum eodem modo turpes sunt sicut antea erant: ratio ergo malitię, quæ pendet ex voluntario non ideo imputatur, quia non suscipitur baptismus, & ita inde non habebunt rationem voluntarij, vt sint peccata.

Duæ aliæ sententiæ minus improbabiles.

CAPVT II.

3. sentent.



SVNT aliæ duæ opiniones minus improbabiles inter Scholasticos, altera, quæ sit in ordine, tertia; est eorum, qui affirmant motus appetitus, quantumuis sint inopinati, & primo primi ex subita imaginationis apprehensione, esse peccata saltem venialia. Sic docent Alexan. 2. p. q. sua 103. memb. 2. vsque ad 6. Antisiodorensis 2. libro tractatu 28. c. 1. & 2. Albert. in 2. d. 36. articulo 4. Bonau. art. 1. q. 2. in corpore, & ad 2. & distinctione 41. ar. 2. q. 1. in corpore ad 4. quibus consentit Caietanus in articulo 3. huius quæstionis: his tamen Doctores, id alia ratione docẽt, quam Henricus, quare ab illius sententia longius distant. Caietanus ob eam causam ita docuit, quia vt vidimus disputatione 104. capite 1. arbitratur in appetitu secundum se esse aliquam libertatem sufficientem ad peccatum veniale absque vlla negligentia, aut consensu voluntatis: alij vero Doctores allegati dicunt hos motus esse peccata propter negligentiam voluntatis, & consensum aliquem illius, ea saltem ratione 5
quia potuit hos motus comprimere ne insurgerent, & non fecit: loquuntur autem de omnibus motibus appetitus siue ex sola imaginationis apprehensione, siue etiam ex corporis perturbatione oriantur. At Henricus hos motus dicebat esse peccata non ob aliquam libertatem appetitus, aut voluntatis, sed ob solam fomitis corruptionem ex peccato originali profectam. Hæc tamen sententia quam sit falsa ex ijs, quæ statim contra tertiam dicemus, fiat manifestum.

Alex. Antisiod. Albert. Bonauent. Caiet.

Est igitur quarta opinio aliorum, motum subitum appetitus, etiamsi dicatur primo primus, esse peccatũ, eo quod potuit a voluntate cohiberi ne insurgeret: dicunt autem hos motus appetitus dupliciter contingere in nobis, aut ex corporis perturbatione, & mutatione, aut ex sola imaginatione: priores dicunt non posse peccata adhuc venialia, posteriores vero esse saltem venialia, quia priores non potuerunt voluntate præueniri, posteriores vero potuerunt. Hanc sententiam indicasse videtur Sanctus Thomas in hac quæstione articulo tertio ad secundum, sed expresse cum prædicta distinctione eam tradidit, q. 7. de malo ar. 6. ad 8. & in 2. d. 21. q. 1. ar. 2. ad quintum, & dist. 24. q. vltima art. 2. imò 3. p. q. 41. art. 1. ad tertium, cum docet tentationẽ, quæ fit non sola suggestione, sed etiam delectatione 6
sensualitatis, non posse esse sine peccato, id quod cum prædicta distinctione debet intelligi. Sic interpretantur Sanctum Thomam, eiusque sententiam sequuntur ex Thomistis Anton. 2. p. titulo 5. c. 1. §. 4. Petrus Bergomus in concordantijs locorum dub. 375. vbi refert alia loca S. Thom. & Conradus in articulo 3. huius quæstionis; quibus etiam adde Durandum in 2. dist. 21. q. 1. num. 9. & Gersonem Alphabeto 29. litera R. quamuis in Alphabeto 33. litera H. hoc solum concedat de motibus subitis voluntatis, non appetitus, & Petrum a Soto tractatu de peccatorum discrimine lectione 8. qui docet saltem hos motus esse peccata, quod attinet ad sui continuationem, quia existimat semper esse in nostra potestate illos reprimere, ne continuentur, & perseuerent, licet non possimus omnino impedire, quo minus incipiant: atque hoc modo interpretatur Sanctum Thomam Capreol. in 2. d. 40. articulo 3. ad primum Durand. contra primam conclusionem.

4. sentent. Anton. Petrus Berg. Conr. Durand. Gerson. Petrus Soto.

Cæterum ex prædictis Doctoribus hanc sententiam limitant Dur. Capreol. & Con. hoc modo vt subiti motus in præsentia obiecti, quam homo præuidere non potuit, vt in aspectu inopinato mulieris, non sint peccata, etiamsi non oriantur ex corporis perturbatione, sed ex sola imaginatione; quam doctrinam indicauit Sanctus Thomas quæstione 7. de malo articulo 6. ad 8. vbi inquit voluntatem posse cohibere singulos motus sensualitatis ex imaginatione ortos, addit vero *Maxime in absentia obiecti*; verum particula, *Maxime*, non multum fauet prædictæ limitationi. In hunc sensum intelligit Conradus illud Augustini, *Non est in potestate nostra, quin visis tangamur.* Confirmari vero potest hęc 7
sententia in vniuersum, primum ex illo Pauli ad Rom. 7. *Non quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum, illud facio.* Secundo ex Augustino 19. de ciuit. Dei cap. 4. a medio, vbi ait, *Nonnullum peccatum est, quando caro concupiscit aduersus spiritum, vt dicitur ad Galatas 5.*

Limitatio huius sent.

Probatur auctor. sacræ scripturæ primo. 2. auctoritate. August.



Opinio

Opinio probabilior.

CAPVT III.

Vera sententia proponitur.

AM vero in hoc capite nō solum propriā sententiam proferemus, sed duas, quas præcedenti capite recensuimus, cum quibus nobis solum sæpe est disputatio, simul etiam confutabimus. Vera igitur sententia, & omnibus Theologis iam magis probata est plures in nobis esse motus primo primos, & subitos omnem rationis deliberationem præuenientes siue ex mutatione corporali, siue ex sola imaginatione, & cogitatione, quę non sunt peccata etiam venialia: ita senserunt Ric. in 2.d.21.ar.2.q.3. Capreolus loco Paulo ante allegato, Gab. super Canonem lect. 78. litera M. & sequentibus, Ioannes Nider in 9 præceptum c.4. litera C. Hieronym. Angest. capite 6. moralium 5. parte textus, Corduba libro 1. quæstione 23. dub. 9 opinione 5. Almainus tractatu 3. moral. c.24. Scotus in secundum distinctione 24. in responsione ad tertiam quæstionem in solutione 1. Nicolaus de Lyra in illud Matthæi 5. *Qui viderit mulierē, &c.* Intelligunt autem hanc suam opinionem non tantum de motibus appetitus quouis modo, hoc est, imaginatione, vel perturbatione corporis excitatis; sed etiam de motibus voluntatis circa obiecta omnino spiritualia, qualis est motus infidelitatis, & blasphemiæ; motus autem subiti voluntatis ex appetitu proficiscuntur sicut cognitio in intellectu ex imaginatione, quo fit, vt cum homo delectatur pleno etiam consensu voluntatis, & appetitu, non experiatur in se duas delectationes, cum tamen vtraque facultas voluntatis scilicet, & appetitus delectetur.

Ricar. Capreol. Gab. Ioa. Nyd. Angestius. Cord. Almainus Scotus. Lyra.

Potest autem præsens sententia, & testimonijs Patrum, & ratione ita confirmari, vt simul etiam præcedentium falsitas ostendatur: ex Patribus vero primum August. libro 3. de libero arbitrio c. 25. ita scribit: *Sed quia voluntatem non allicit ad faciendum quodlibet, nisi aliquod visum: quod autem quisque vel sumat, vel respuat, est in potestate, sed quo viso tangatur nulla potestas est; fatendum est ex superioribus, & inferioribus visis animum tangi, vt rationalis natura ex vtroque sumat, quod voluerit, & ex merito sumēdi vel miseria, vel beatitudo sequatur.* Circa quæ verba nota primum, non dixisse Augustinum, vt communiter refertur; non esse in nostra potestate visus non tangi, sed non esse in nostra potestate, quo viso tangamur: idest, quid nobis primo se offerat in cogitatione nostra quo tangamur, visum enim appellat cogitationem interioris imaginationis, vt infra dicemus: illi ergo motus primi, qui ex sola imaginatione oriuntur, nullo modo sunt in nostra potestate ex mente Aug. quia solicitudine nostra præuenire nō possumus ne hoc, aut illud nobis se offerat, & eo oblato tangamur. Deinde August. meritum bonum, & malum constituit in nostra electione, & consensu non in eo, quod aliqua industria talis cogitatio potuerit impediri.

Probatur primum testimonio patrum. August.

Respōdebit aliquis August. loqui de motibus procedentibus ex obiecto, quod oculo corporeo cernitur (in quem sensum Conr. intelligens August. loco citato dixit motus inopinatos ex obiecto præsenti sensui exteriori non esse peccata) & hoc modo sententiam S. Thom. esse intelligendam. Verum hæc interpretatio manifeste pugnat cum verbis August. dixit enim ex interioribus, & superioribus visis animum tangi; per visa autem superiora, intelligit spiritualia, & secundum rationem: per inferiora vero ea, quæ sunt contra rationem inter quæ hoc, vel illo modo eligere dicit esse meritum præmij, aut supplicij: deinde cum dicit voluntatem non allici nisi ab aliquo viso, plane indicat se non loqui de eo, quod præsens videtur oculo corporeo, aut sensu aliquo externo cognoscitur, quia volūtas non tantum ab his mouetur, sed etiam a rebus, quę interius cogitantur, dum sunt absentes, vel prçteritæ; ergo per visa intelligit cognitā etiam absentia, vel præterita. Vocat autem visa, sicut Arist. li. 2. de anima tex. 155. & frequenter lib. de memoria, & reminiscentia, & li. de insomnijs, & imaginibus phantasma, quod est in imaginatione, visum nuncupauit.

Secundo, eadem sententia probatur ex eodem Aug. 1. lib. de ciuit. Dei cap. 25. sub finem, vbi ita loquitur, *Quod si illa concupiscentialis inobedientia, quæ adhuc in membris moribundis habitat, præter nostræ voluntatis legem quasi lege sua mouetur, quanto magis est absque culpa in corpore non consentiente, si absque culpa est in corpore dormientis?* Censet igitur hos motus non motus, imo 10
multo magis esse posse sine peccato in eo, qui vigilat, quam in eo, qui dormit, quia in eo, qui vigilat, possunt esse cum merito; recte igitur dicimus contra duas præcedentes opiniones non semper hos motus in nobis esse peccata. Neque vero ex eo, quod Aug. loquatur de concupiscentia, quæ habitat in membris, colligere licet de ijs solum motibus loqui, qui ex corporali perturbatione proficiscuntur, quia etiam motus orti ex sola cogitatione dicuntur in membris habitare: nā, & ipse Aug. 5. de ciu. c. 7. post medium docet carnalem concupiscentiam appellari peccatum ad Rom. 7. de qua etiam dicitur ad Gal. 5. caro concupiscit aduersus spiritum, inter cuius carnis fructus recenset cum Apostolo inuidiam, qua Cain stimulatus fratrem occidit, qui sane motus non ex perturbatione corporali, sed ex sola cogitatione ortum habuit. Tertio, eandem sententiam expressit idem Aug. lib. 1. de nuptijs, & concupiscentijs c. 27. & sermone 5. & 6. de verbis Apostoli, lib. de bono perseuerantiæ c. 8 & Amb. li. de fuga sæculi c. 1. vbi palam loquitur de motibus ex sola cogitatione profectis, concordat Beda tomo 8. in illud Psal. 4. *Sacrificate sacrificium*, Cassiodorus in illud eiusdem Psalm. *Irascimini, & nolite peccare, &c.* Greg. lib. 6. moralium cap. 16. in illud, Iob cap. *Et Bestiæ terræ pacificæ erunt.* Bernardus sermone 5. in quadragesima, & sermone quodam in illud *Sapientia vincit malitiam.* Ansel. in illud 2. ad Cor. 12 *Vt me colaphizet*, & in illud ad Rom. 7. *Quod inhabitat in me peccatum.*

Ang. *August. Ambr.* *Beda. Cassiod.* *Bernard. Ansel.*

11 Ratione quoque monstratur, quia lex virtutis, & rectæ rationis non potest ad id, quod supra industriam, & solicitudinem humanā est, aliquem obligare, supra humanam autem industriam est hos omnes motus, & singulos præuenire; nam quantumuis homo bonis cogitationibus sit occupatus, reprimere non potest singulos prauos motus, ne cogitatione, & appetitu, aut voluntate subito, & inopinanter oriantur, vt cuiuis experimento compertum est, & ratio ipsa demonstrat. Nam prima cogitatio de quouis negotio, quod se primo nobis offert, non est in nostra potestate; sed ab extrinseco dicitur esse, quatenus ab extrinseco tantum ad eam determinamur; vt diximus d. 38. c. 3. & 4. & dicemus d. 189. c. 14. estq; doctrina Aristotelis, quem ibi allegabimus. Deinde ex opposita sententia sequeretur neminem posse confessiones audire, quantumuis recte præparato animo accedat, eo ipso quod timet ex ipsa confessione futurum aliquem prauum motum appetitus, quia exponet se periculo manifesto alicuius peccati venialis, præsertim cum esset probabile periculum alicuius motus peculiaris, quem frequenter ex tali confessione antea sensit.

Secūdo ratione monstratur. *Confirmatur.*

Quod vero priori loco pro secunda, & tertia opinio ex Aug. afferebatur parum habet momenti; nam cum libro illo 19. de ciuitate cap. 4. inquit nonnullum esse peccatum cum caro concupiscit aduersus spiritum, non loquitur de peccato actuali, quod meretur pœnam sensus, & opprobrij; neque de peccato originali, quod propriam habet rationem peccati, sed ipsum fomitem, qui nobis post baptisma relictus est, appellat peccatum, quia a peccato est, & ad peccatum

Soluitur testimonium Aug. allatū in quarta sentētia.

inclinat: & quidem Doctores tertiæ sententiæ, qui hoc testimonio vtuntur, hoc modo debent respondere: nã Augustinus, sicut etiam Paulus ad Galatas 5. quem ipse refert, loquitur de motibus eam appetitus, qui ex perturbatione corporali proficiscuntur, & non solum de illis, qui ex imaginatione procedunt, quosque ipsi fatentur non esse peccata. Hoc modo fomitem appellauit peccatum Conc. Trid. sessione 5. in decreto de peccato originali canone vltimo, & Ambros. in illud ad Rom. 7. *Sed quod habitat in me peccatum*, & idem Aug. lib. 1. de nuptijs, & concupiscẽtijs c. 23. Eodem modo, respondeo ad id, quod posteriori loco ex Paulo ad Rom. 7. adducebatur. Addo etiam Aug. non dixisse, vt
11 refert S. Thom. 3. p. loco allegato, nonnullum esse in ea pugna peccatũ, loquitur enim hoc modo, *Neque enim nullum est vitiũ, cum sicut dicit Apostolus ad Galat. 5. caro concupiscit, &c.* vitium autem non significat solum corruptionem moris in operatione, sed defectum etiam in potentia, & facultate, ac proinde dicimus naturam nostram vitia tam mansisse etiam post baptisma, quia cum aliquo mansit defectu.

Qualis deliberatio requiratur, vt prædicti motus sint mortalia, aut venialia.

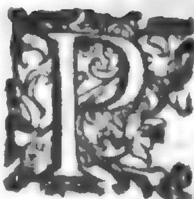
DISPVT. CVII.

Omnem primum motum uoluntatis esse peccatum mortale, si sit materia notabilis, docuit Ocam. cap. 1.
Sine expressa consideratione malitiæ, aut periculi posse esse peccatum alij dixerunt. cap. 2.
Nisi quis expresse aduertat malitiam moralem operis in uniuersum, uel periculum aliquod illius, uel de illo dubitet non posse esse peccatum mortale, probabilior sententia adstruit. cap. 3.
Quomodo discerni possit consensus uenialis a mortali. cap. 4.
Satisfit argumentis secundæ sententiæ. cap. 5.

Omnem primum motum uoluntatis esse peccatum mortale, si sit materia notabilis, docuit Ocam.

CAPVT I.

1 *Status quæst.*



RÆSENS quæstio nõ est de materia requisita ad mortale, sed de cõsideratione, seu deliberatione ex parte intellectus necessaria, vt hi motus sint mortalia, aut venialia, contingere enim potest, vt aliquod peccatum ex genere suo mortale propter leuitatem materiæ fiat veniale, vt patet in furto, de quo nunc non disputamus. Est igitur controuersia de consideratione requisita ad vtrumq; peccati genus, nam ex parte illius fieri potest, vt peccatum sit veniale, quod alias esset mortale: in qua quæstione sunt varia Scholasticorum placita. Primum sit Ocami (quẽ
1. sententia Ocami. referunt Corduba, & Almai.) asserentis, omnem motum voluntatis esse mortale peccatum, si alioqui materia notabilis sit, quocirca solum ipse concedit venialia peccata in motibus appetitus. Est tamen improbabilis opinio, primum, nam motus infidelitatis, & blasphemiæ sunt in voluntate; siquidem circa obiecta spiritualia versantur, & tamen sunt peccata venialia aliquando; ergo in motibus voluntatis potest esse veniale peccatum: deinde, vt supra dicebamus, nunquam est in appetitu motus aliquis, quin etiam sit in voluntate: ergo semper primi motus essent peccata: aut saltem cum difficile sit discernere vtrum motus subitus in solo appetitu sentiente manserit, an etiam tetigerit voluntatem; difficile admodum erit iudicare, quado talis motus sit peccatum mortale; quando autem veniale: nam, & voluntas ipsa subitis motibus per consensionem cum appetitu, vel alio etiam modo moueri potest.

Sine expressa consideratione malitiæ, aut periculi posse esse peccatum, alij dixerunt.

CAPVT II.

SECVNDA sententia est aliorum, qui dicunt sufficere ad peccatum mortale consideratione rationis, quam vocant interpretatiuam: non loquuntur de consensu voluntatis interpretatiuo, cum aduertente ratione voluntas nec consentit expresse, nec dissentit, de hac enim sequente disputatione differemus; sed de consideratione, ex parte solum intellectus. Hanc vero considerationem, seu deliberationem interpretatiuam dicunt esse, quoties ratio actu non considerauit illud, de quo appetitus, vel voluntas delectatur, esse malum, potuit tamen, & debuit considerare. Pro hac sententia refertur Corduba inferius allegandus, Adrianus quodlib. 7. art. 1. ad primum, ibi tamen non loquitur de peccato ex inconsiderantia, sed ex ignoratione, quæ maxime distãt. Eam tamen indicare uidetur ipse Adrianus in eo art. 1. in corpore, sed clarissime Gerson Alphabeto 33. lit. H. & Alphabeto 24. cui consentire videtur Nauar. in summa, cum passim peccati mortalis damnat eum, qui aduertens, aut debens aduertere aliquid esse peccatum mortale, illud facit. Verum, ubi de his motibus ex professo disputat, nempe præludio 9. nu. 11. & c. 11. nu. 4. solum inquit consensum ex subreptione absque plena deliberatione, solum esse peccatum veniale. 2 *2. sententia aliorum.* *Cord.* *Adrianus.* *Gerson.* *Nauar.*

Hæc opinio confirmari potest primo, quia si esset necessaria expressa consideratio malitiæ, uel periculi, fere omnes excusarentur ab innumeris peccatis exterioribus, quæ sine tali consideratione fiunt; excusaretur etiam ille, qui subito motu non considerata malitia operis, alium percuteret, quæ uidentur absurda: quod si circa opera exteriora talis expressa consideratio non requiritur, vt sint mortalia, eadem ratione necessaria non erit in effectibus interioribus, sed in vtrisque interpretatiua illa consideratio, vel deliberatio sufficiet. 3 *1. ratio.*

Secundo, quia ex opposita sequeretur neminẽ mortaliter peccare, nisi actu consideret illud, quod cogitat esse mortale, & offensam Dei: nam si hæc conditio actus, & malitia non consideratur, non poterit esse libera, & voluntaria, si expressa cogitatio ad libertatem necessaria est; quod si ratio offensæ mortalis non est uoluntaria, fit, vt nullus mortaliter peccet, nisi actu consideret malitiam offensæ mortalis; excusarentur ergo Gentiles, qui de differentia mortalis, & uenialis nihil hactenus nouerunt. De ueniali idem sequeretur, neminem uidelicet venialiter peccare, nisi qui actu considerat illud opus, quod se offert, malitiam habere venialem: quæ uidentur absurda. *2. ratio.*

Tertio, ex opposita sententia fieret, ut nunquam peccatum aliquod committeretur sine expressa conscientiæ reprehensione: nam cum ratio actu considerat aliquid esse malum, semper reprehendit uoluntatem, si illud amat, consequens autem est contra illud Pauli 1. ad Corinthios quarto. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.* Quem locum tractans Hieronymus Dialogo 2. contra Pelagiãos docet contra eos aliqua esse peccata ex ignorantia: 4 *3. ratio.* *1. Cor. 4.* *Hieron.*

Sæpe

Sæpe enim (ait) aliqua malitia nos latet, vbi bene egisse arbitramur; atqui credibile non est, Paulo ignorationem aliquam contigisse, ex qua peccaret, cum dicebat, *Nihil mihi conscius sum, &c.* sed solam inconsiderantiam, quæ vt inferius dicemus, diuersa sunt. Demum hanc sententiam suadent Patrum testimonia, qui monent, vt opera etiam virtutum magna consideratione fiant, ne forte sit reatus criminis, quod putatur causa virtutis; *Gregor.* sicut scribunt Gregorius Magnus libro 1. moral. capite 19. alias 39. & 5. libro capite 22. alias 23. & libro *Cassianus.* 9. capite 16. alias 25. & Cassianus collatione prima, capite 20. 21. 22. fauent etiam permulta Scripturæ loca, quæ testantur aliquos pessimos homines ex nimia peccandi consuetudine absque vlla conscientiæ reprehensione in peccata prolabi, & quasi aquam ea bibere.

5 *Regula recentiorum.* Hanc opinionem secuti recentiores quidam hac nostra ætate assignans hanc regulam, qua discernere possimus, quando nobis imputatur inconsiderantia peccati, ac proinde peccatum ipsum; videlicet, quoties ratio iudicat de re agenda sufficiente ponderatione ipsius, & cum aliqua collatione commodi, aut incommodi, necessitatis, vel libertatis talis obiecti, hoc est, considerat, vtrum sit necessarium illud eligere, an liberum sit, etiamsi actu non cogitet malitiam illius, talem inconsiderantiam, & consensum peccato imputari. Probant vero illam hac ratione, quia quoties ratio indifferens est ad iudicandum, vtrum obiectum, quod proponitur, sit commodum, an non, iam est sufficiens principium discurrendi, & considerandi, vtrum illud sit malum, & contra rationem, an non, id quod in illo priori iudicio, & collatione virtute continebatur.

Nisi quis expresse aduertat malitiam moralem operis in vniuersum, vel periculum aliquod illius, vel de illo dubitet, non posse esse peccatum mortale, probabilior sententia adstruit.

CAPVT III.

Vera sententia proponitur. DIFFICVLTAS hæc, vtpote adeo frequens, atque humanæ vitæ necessaria non effugit Docto. Scholasticos; sed de ea ita recte, & sincere disputarunt, vt nisi recentiores aliqui voluissent manifestę veritati aduersari, longa disputatione opus non esset: omnes ergo, quos statim allegabo, in hoc vnum conspirant, vt nullum sit mortale peccatum in voluntatis consensu, nisi cogitatio aliqua præcesserit, & consideratio expressa, quam vocant actualem, malitiæ moralis, vel periculi, vel saltem expressa aliqua dubitatio, 6 seu scrupulus: itaque vt quis peccet mortaliter, debet considerare, vel dubitare, vel opus illud esse malum, vel ibi essę periculum malitiæ illius, vel scrupulum saltem aliquam haberet; quodsi nihil horum præcesserit, inconsiderantiam censeri omnino naturalem, & consensum, quantumuis longo tempore duret, non esse mortale peccatum. Hanc sententiam disertis verbis, quæ non est opus referre, tradiderunt *Alex.* Alexand. 2. p. q. 108. m. 7. & 12. *Bonau.* Bon. in 2. d. 29. super secundam partem textus, & 2. p. distinctionis art. 2. q. 2. *Alber.* Albert. eadem d. art. 13. *Henric.* Henricus quodlib. 6. q. 32. immo etiam *Gerson.* Gerson, qui pro opposita sententia alio loco allegatus est, idem docuit Alphabeto 30. ab initio præsertim litera *D. Anton.* D. Anton. 2. p. titulo 5. c. 1. §. 5. qui etiam refert Petrum de Tarantasia, *Angelus.* Angelus verbo *Cogitatio* nu. 2. *Syluest.* Syluest. verbo *Delectatio* q. 1. part. 4. *Caiet.* Caiet. 2. 2. q. 88. art. 1. & in summa verbo *Delectatio*, *Armil.* & Armilla ibid. nu. 1. ipse Caiet. verbo *Consideratio*, & Armilla eodem verbo, & verbo *Cogitatio*: demum idem Caiet. in hac 1. 2. q. 6. art. 8. cum asserit inconsiderantia, cum alias quis sciebat rem, excusari a peccato, quare solam inconsiderantiam ortam ex ignorantia culpabili putat esse causam peccati: differt enim inconsiderantia ab ignoratione, vt dicemus d. 118. c. 3. idem senserunt *Conrad.* Conr. in art. 4. huius quæstionis a principio, & circa solutionē 3. *Almai.* Almainus tractatu 3. moral. c. 24. *Angest.* Hieronym. ab Angelsto c. 6. moral. in 5. parte textus, *Nider.* Nider in suo præceptorio in 9. præcepto c. 4. litera F. *Pet. Soto.* Petrus Sotus libro de institutione Sacerdotum, lectione 10. de discrimine peccatorum, & *Cord.* Corduba libro 1. q. 23. dub. 10. nec oppositum docuit lib. 2. q. 17. dub. 1. vbi docet, cum ex obliuione eorum, quæ scimus operamur, non imputari nobis, quia non est in nostra potestate recordari semper eorum, quæ scimus; addit autem, *Et hoc verum est, quando prædicta obliuio non prouenit ex culpa, nam tunc est idem iudicium, quod, & de ignorantia*: 7 hoc enim intelligit; cum aliquis initio dedit cautam obliuioni cum cōsideratione, quā vocant aduertentiam periculi, alioquin eius doctrina secum non constaret. Consentiunt etiam *Palud.* Paludanus in 4. distinctione 18. quæstione 6. art. 2. num. 5. & *Gab.* Gabriel in 2. distinctione 42. quæstione 1. articulo 3. dub. 3. Eandem sententiam licet colligere ex doctrina *S. Tho.* S. Tho. infra q. 88. art. 5. ad 2. vbi ait morosam delectationem esse mortale peccatū propter approbationem rationis. Sed plane eam docuit q. 15. de veritate art. 4. ad 10. quare cum docet supra q. 20. art. 5. euentum posse esse voluntarium in causa, non intelligit sine vlla prorsus illius cognitione expressa, aut confusa, vt hactenus explicauimus.

Ratio Pet. a Soto. Ex prædictis Doctoribus Petrus a Soto hoc refert in diuinam voluntatem sic consulentem nostræ infirmitati, & tarditati, vt quasi inducias quasdam nobis concedat, non quidem temporis, hoc enim non est de- *Nō placet.* finitum, sed deliberationis, & considerationis. Verum sicut necessario fatendum est differentiam venialis, & mortalis peccati non pendere ex voluntate Dei, vt probandum est d. 142. c. 2. ita etiam differentia peccati ab eo, quod non est peccatum, non debet in Dei voluntatem reuocari, sed ex natura rei pesari debet, alioquin etiam opera nostra ex imputatione essent peccata, & ex non imputatione non essent peccata, quod est absurdissimum. Est igitur nobis probanda hæc sententia ex natura rei, id quod facile præstare poterimus. Ratio 8 autem illius a priori est huiusmodi. Ex doctrina S. *Ratio a priori. S. Tho.* Thomæ supra quæstione 14. artic. 6. consultatio non procedit in infinitum versus finem in mediorum inquisitione, quia alioquin nunquam inciperemus operari: nec versus principium, quia nunquam inciperemus consultare: sed necesse est venire ad vnam primam cogitationem naturalem, quæ non sit ex consultatione, sed potius sit initium illius. De initio consultationis fuit doctrina *Arist.* Aristotelis 7. Ethicorum ad Eudemum sub finem; vbi primam cogitationem, ex qua nostra incipit cōsultatio, tribuit fortunæ, eo quod homine sine industria, & solicitudine ipsius talis cogitatio occurrat: ergo, vt homo possit cōsultare: circa humanam operationem aliquid de malitia, aut bonitate illius, opus est, occurrat primo aliqua cogitatio, quæ talis consultationis possit esse principium. Quare quoties in nobis non est initium firmū consultandi de malitia morali operis, non erit in nostra potestate de illa consultare: ac proinde neque nobis voluntaria erit, aut imputabitur malitia, & peccatum; siquidem ablata potestate consultandi eo modo non solum non erit voluntarium liberum, sed neque spontaneum, quod teste Aristotele 2. Ethicorum capite 1. est a principio intrinseco cognoscente singula, in quibus est actio. Quamdiu autem non se offert nobis cogitatio aliqua circa malitiam, vel circa periculum illius, aut dubitatio aliqua, vel scrupulus, quantumuis de commoditate illius rei, vel vtilitate temporali consultemus, non est principium deliberandi de malitia ipsa morali, quia sunt res diuersi generis: & sicut consultatio de re aliqua

9 aliqua secundum commoditatem in negotio, verbi gratia, literario non est principium consultandi de illa in negotio belli, aut in alia alterius ordinis, nisi circa quodlibet negotium diuersum se offerat prima aliqua naturalis cogitatio; ita etiam consultatio de vtilitate, & commoditate temporali alicuius rei, non est principiũ consultandi de malitia, & bonitate morali, est enim res diuersi generis: quare, vt de illa quis possit consultare, necesse est illi occurrere aliquam naturalem cogitationem, vel dubitationem circa illam, vt possit inde consultationem exordiri.

Exemplis confirmatur hæc sẽtentia. Exemplis etiam hæc nostra ratio confirmatur, nam si aliquis sciens esse præceptum Ecclesiæ de ieiunando tali Dei, postea nihil de tali præcepto considerans sumat prandium cõtra preceptum, vel in tempore, vel in cibis, potest quidem libere de prandio, & cibis consultare, nempe de utilitate, & commoditate ipsorum, imò secundum regulas naturalis temperantiæ examinare, an sit secundum rationem uirtutis tempus, modus, quantitas, & qualitas ciborum: si tamen non occurrat consideratio præcepti, nemo illum damnabit peccati mortalis, neq; venialis: ergo ex tali consideratione non potuit consultare, an esset contra Ecclesiæ præceptum. Quocirca Auctores secundę sententiæ decipiuntur manifeste, cum dicunt inconsideratam malitiæ culpæ imputari, cum quis considerat utilitatem, & commoditatem rei, siquidem contingere etiam potest, vt consideratio honestatis, seu malitiæ ex uno capite, uidelicet secundum ius naturale, non sit sufficiẽs, vt consultatio fiat de pręcepto positiuo, quanto minus consideratio solius utilitatis, seu commoditatis esse poterit initium consultandi de bonitate, & malitia mo-
10 rali. Similiter etiam potest esse consultatio de vno genere malitiæ, etiamsi non possit esse de alio, quia nulla circa illud occurrit cogitatio. Est tamen obseruandum, ut aliquid sit mortale, non esse necessariam plenã considerationem malitiæ, quatenus mortalis est, sufficit.n. malitiæ in uniuersum, si nulla facta examinatione homo illud prosequitur, sic enim se exponit manifesto periculo peccati mortalis, nisi facto sufficiente examine, aliqua de causa probabile sibi videatur non esse mortale.

Quomodo discerni possit consensus venialis a mortali.

CAPVT IV.

Status quæstionis  HACTENVS monstratum est a mortali peccato eum excusari, qui nullo modo cogitat malitiam eius, quod considerat, vel periculum illius saltem in uniuersum; nunc uero videamus quanta cõsideratio, quam aduertentiam vocant, requiratur, ut sit mortale, vel quo pacto ex defectu illius possit fieri veniale, quod alias ex materia mortale esset; nam etiã ad ueniale aliqua cogitatio ad malum, uel periculum necessaria est; sine illa enim nulla libertas manet, ut probauimus supra, ac proinde neque peccatum esse potest: certum tamen est inter Doctores ob imperfectam deliberationem, & libertatem esse posse veniale, quod alias esset mortale, quamuis in ea differentia assignanda varient inter se.

11 *1. sentẽtia.* Hierony. Angest. Almai. & Cord. dicunt duobus modis deliberationem esse imperfectam, ut non sufficiat, nisi ad ueniale. Primum quando passione uehementissima ita turbatur ratio, ut sit tenue lumen rationis ad perfecte iudicandum, & considerandã malitiam peccati: deinde, quando iudicium est imperfectum ex defectu particularis, puta quia solum in genere apparet malum, aut ex defectu firmitatis, quia ratio iudicat cũ formidine, uel ex leui coniectura: posset ergo hoc ita leue esse cum impotentia habendi aliud plenum iudicium, ut cum illo peccatum sit veniale. Ego uero existimo ad mortale, vt dixi, sufficere considerationem malitiæ, aut periculi in uniuersum, dummodo alioqui sit plena, & perfecta: nam qui sciens aliquid esse malum, illud prosequitur, se exponit periculo mortalis; nisi ut dixi, ei appareat probabiliter res illa leuis materia peccati: tum etiam, quando iudicio dubio apparet malum, se exponit simili periculo.

Melius igitur Caiet. in summa uerbo *delectatio* distinguit modum plenæ considerationis, & deliberationis necessariæ ad mortale ab imperfecta, cum qua tantum est veniale, distinguit autem hoc modo. *2. sententia uera. Caiet.* Quãdo homo ita aduertit aliquid esse malum, sicut illi, qui non plene excitati a somno attendunt ad malitiam pollutionis, quam patiuntur, tunc ita tenuis est consideratio, ut nõ sufficiat ad mortale: quando uero homo plene aduertit, sicut perfecte excitatus a somno, tunc est mortale. Qua ratione Nauarrus in summa præludio 9. notauit in semidormientibus, & semiebriis esse imperfectum iudicium rationis: id quod intelligendum est, si aduertant eo imperfecto iudicio malitiam operis, uel periculum illius: sic igitur in vigilia contingere potest tam tenuis consideratio, quando intellectus alio trahitur, vt ad mortale non sufficiat; ratio vero huius doctrinę est, nam cum mortale dissoluat Dei amicitiam, & gratiam, & constituat hominem dignum æterno supplicio; credendum non est ita facile hominem in huiusmodi culpam incidere vt quacumque imperfecta consideratione reus efficiatur tanti supplicij; alias rationes affert Cord. loco citato sed prędicta nobis sufficiant. 12 *Rõ sententia.*

Sed obijciet aliquis contra prædicta hoc modo. *Obiectio. Solutio.* Ille, qui considerat malitiam non plena deliberatione, habet principium plenius considerandi: ergo si non considerauit, & cum illa imperfecta consideratione operatus est, reus erit mortalis. Respondeo uel leuem illam considerationem, quam diximus, non sufficere ad mortale, non esse principium sufficiens plenius considerãdi; quia plena consideratio libera ex plena etiam naturali oriri debet: vel saltem culpæ adhuc ueniali imputari operationem ex illa leui consideratione, quia potentia plenius considerandi propter tenue, & leue principium leui etiam culpæ debet imputari, illa enim potentia leuis est. Ex dictis colligitur nullum esse peccatũ morosæ delectationis ex sola temporis mora, vt recte Caietanus, Armilla, & alij notarunt, non solum mortale, verum etiam neque veniale; sed delectationem dici morosam non ex mora temporis, sed ex mora post cõsiderationem malitiæ, vt explicatum est, quamuis aliqui dixerint oppositum, ut notauit Corduba loco allegato.

Satisfit argumentis secundæ sententiæ.

CAPVT V.

 RElíquum est, vt argumentis secundæ sententiæ faciamus satis, Ad primum respondet Corduba q. illa 23. dub. 10. ad 2. eodem modo iudicandum esse de actionib. externis, atq; de internis, ut si nihil appareat mali, vel periculi, sed simpliciter hãt, excusetur homo: hac de causa quoties aliquis non seruat ieiunium nihil cogitans de illo, nec in vniuersum, nec in particulari, vel hoc modo nõ audit missam, nullus est, qui ipsum condemnet; nec confessarij interrogamus, vtrum ille qui non seruauit ieiunium, potuerit aduertere talem cibum esse contra præceptum, an nõ; sed statim iudicamus eum contra illud præceptum non peccasse. 13 *Soluitur prima rõ secundæ sententiæ. Corduba.* Idipsum frequenter accidit in ijs, quæ mala sunt, quia prohibita. In peccatis uero externis, q̃ ex se mala sunt, quis nõ uideat, nunq̃ hanc inconsiderantiã contingere? nã quantumuis aliquis sit obfirmato animo in malo, & ijs peccatis addictus, statim atque

occurrit

occurrit occasio operis, & exterius operatur, non potest non cogitare aliquo modo malitiam illius nisi in ijs, quæ subito quodam motu fieri solent, vt fatetur Corduba loco citato, quod si ita aliquando fieret, non esset peccatum, vt si aliquis subito ira commotus nulla præmissa cõsideratione alium percuteret: in morosis autem cogitationibus, & affectibus internis, hoc passim euenit, sicut quotidie experimur.

14 *Soluitur secunda ratio.* Ad secundum respondeo, vt alicui imputetur peccatum mortale, non esse necessarium considerare rationem mortalis, & offensæ Dei; hęc enim ratio non est de essentia peccati in genere moris, sed quid consequens illam; quare respectu illius non est necessarium voluntarium, sed satis est, voluntarium versari circa malitiam moralem, qua supposita ex natura rei cętera consequuntur. Quare etiamsi gentiles, non cognoscerent differentiam inter mortale, & veniale, nihilominus peccant mortaliter, & venialiter, si sciant distinguere inter graue, & leue peccatum; quia pœnæ, & id, quod ratione peccati consequitur, non debet esse voluntarium. Atque eodem exemplo aduersarios possemus vrgere; nam gentiles non solum non considerant rationem mortalis, & venialis, sed neque possunt; quia nullum habent ad hoc principium: coguntur ergo asserere Auctores secundæ sententiæ non ideo gentiles peccare mortaliter, quia potuerunt considerare rationem mortalis. Porro eos non esse reos mortalis; quia potuerunt considerare rationem mortalis, patet, quia sicut non sunt rei infidelitatis, sed ob alia peccata damnabuntur, vt docet S. Tho 2.2. q. 10. ar. 1. illi inquam, quibus mysteria fidei non sunt vllo modo proposita, nec de illis aliquid audierunt; ita etiam non est dicendum ipsis imputari mortale, vt mortale, quia potuerunt rationem mortalis distinctam a veniali considerare, sed quia malitiam moralem cognouerunt, cui necessario coniuncta est mors animæ, & pœna.

Ad incurrendũ mortale nõ est necessariũ cõsiderare rationem mortalis, & offensa Dei.

S. Thom.

15 *Soluitur tertia ratio.* Ad tertium concedimus nunquam fieri peccatum sine conscientiæ reprehensione ex parte cognitionis, quæ consistit in cognitione mali, aut periculi: sæpius tamen fieri sine illo timore, & cruciatu ex parte voluntatis, quando videlicet quis ex praua consuetudine peccans non terretur a peccato: quod autem Paulus prima ad Corinthios quarto ait, *Nihil mihi conscius sum*: nullus interpretum explicat dictum a Paulo propter peccata ex defectu considerationis commissa. Respondeo ergo iuxta communem expositionem, ideo Paulum dixisse, *Nihil mihi conscius sum*, &c. quia licet sua conscientia eum non accusaret de aliquo peccato, poterat nihilominus re vera reus esse alicuius peccati præteriti, quod ipsum tunc lateret, non quia ex defectu considerationis commissum esset, sed quia factum cum consideratione poterat obliuioni traditum esse; cumque Deus nullius obliuiscatur, recte subiungit, *Qui autem iudicat me, Dominus est*: quamuis ergo nec Paulus, nec nos cum actu peccamus, dicere possimus, *Nihil mihi conscius sum*: quia tunc actu conscientia nos reprehendit ipsa saltem consideratione; post commissa tamen peccata quisq; recte dicere potest, *Nihil mihi conscius sum*, &c. Porro autem paulum in illo cap. non loqui de conscientia mortalis, sed venialis in se ipso, ostendemus infra disput. 200. cap. 5. merito etiam docent Patres, vt magna cum cautela opera fiant virtutis, quia accidere potest, vt ex subreptione, & parua attentione veniali aliquo peccato inficiantur, cumq; venialia facile nos lateant propter leuem considerationem, ideo admonent, vt cum cautela, & attentione opera fiant virtutis, non quia sine vlla attentione ad malum possimus contrahere peccatum.

Satisfit auctoritati Patrum.

An motus appetitus cum plena consideratione sine consensu expresso voluntatis sit morale.

DISPVT. CVIII.

Opinio Caietani, & aliorum.

CAPVT I.



PRÆTER consideratione ex parte intellectus requiritur etiam consensus voluntatis, vt aliquid sit peccatum: nunc ergo controuersia est, vtrum sufficiat consensus, quem vocant interpretatiuum, an requiratur expressus: dicitur autem interpretatiuus, quando voluntas negatiue se habens post plenam considerationem malitię impedire potuit, aut reprimere motum appetitus, & non repressit. Non pauci, nec indocti Auctores senserũt non sufficere ad mortale consensum illum interpretatiuum voluntatis, sed necessarium esse voluntatem positiue consentire propria delectatione; nam si voluntas nihil faciat, sed sinat appetitum delectari, non peccabit (inquiunt) mortaliter. Hanc sententiam tradiderunt Angelus verbo *cogitatio*, numero secundo, Adrian. in quartum quæstione 5. de Eucharistia præsertim §. 2. omnium tamen latissime Caietanus in summa verbo, *delectatio* versiculo *magna tamen hic*, Armilla eodem titulo c. im secundo: eam etiam iudicat Nauarus in summa c. 16. num. 9. refert etiam Bonauentura locis allegatis in superiori disputatione aliquos alios Doctores in ea fuisse: hoc tamen temperamento addito, vt aliqua esset in voluntate formalis displicentia. Verum alij auctores proxime citati etiam sine tali displicentia in voluntate prædictam opinionem defendunt: omnes tamen addunt eã veram esse, quoties quis videt se non versari in periculo, vt expresse voluntas consentiat, & ideo finit appetitum in eis delectari, præsertim, si, vt ait Caiet. & Armilla, id faciat voluntas eos parui pendens, & nihil de illis curans.

Status quæstionis. 1

Angelus. Adrian. Caiet. Armilla. Nauar. Bonauen.

Limitatio.

Vera sententia.

CAPVT II.



OPPOSITA sententia non solum vera est, sed plerisque etiam doctoribus nostri temporis opinio Caietani non videtur probabilis: contra Caietanum vero docent Bonauentura, & multi ex ijs, quos præcedente disputatione capite 3. allegaui; qui quamuis dicant esse necessariam considerationem expressam rationis malitiæ, vel periculi eius, quod cogitatur; asserunt tamen non esse necessarium expressum consensum voluntatis in eos motus. Adde Sanctum Thomam in hac quæstione articulo sexto, vbi tribuit peccatum voluntati vel imperanti illicitas passiones, vel non reprimenti: & Marsilium in secundo quæstione decimaquarta articulo 1. vbi docet

2 *2. sentent. verior.*

Bonau.

S. Thom.

Marsil.

omnem motum, qui est in volũtatis potestate, esse peccatum: *Ratio.* ratio vero discriminis inter considerationem, & consensum voluntatis est manifesta, quia prima radix voluntarij, & liberi est cognitio, qua deficiente deficit spontaneum, quanto magis liberum, deficiente autem omni consideratione malitię, vel periculi eo modo, 3 quem superiori disputatione diximus, deest ratio spontanei, quia deest etiam non solum consideratio, sed etiam facultas, & potestas considerandi: supposita vero consideratione ita liberum est voluntati non operari, vel cessare ab actu, sicut elicere illum. Si ergo quis deberet aliquem motum prauum appetitus reprimere, & præcedente plena consideratione, vt dixi, non reprimeret, iam esset illi plene voluntarius, ac proinde culpæ imputaretur, non secus ac si positiue consentiret: si vero nulla consideratio malitiæ, aut periculi præcederet, nec voluntarius, nec spontaneus esset expressus cõsensus voluntatis, vel interpretatiuus in non reprimendo motum appetitus. Quod autem homo debeat talem delectationem appetitus reprimere, manifestum est: alioqui posset libere manere in magna delectatione sensus sine peccato vllo: quod si debet, erit non solum veniale peccatum, sed etiam mortale, si materia ex se sufficiens est, quia vt probatum est, adest plena ratio voluntarij, & sufficiens materia cum obligatione reprimendi, veniale autem iudicandum est vel ex leuitate materiæ, vel ex defectu plenæ libertatis. Addo etiam nunquam accidere id, quod supponit prior opinio, videlicet voluntatem negatiue se habere, dum appetitus delectatur, sed per consensionem quandam semper cũ eo delectari, & delectationem sensus in ipsam deriuari, sicut cognitio sensus deriuatur in intellectũ: nec vero, vt delectetur, opus est actu reflexo ipsam velle delectari. Porro opinio illa, quam retulit Bonau. cum ea limitatione, quando videlicet in voluntate est displicentia, videtur mihi probabilior, quam opinio Caietani. Verum neque hoc modo prædicta sententia vera est, nam cum ea displicentia sub aliquo peculiari respectu potest esse consensus in eam delectationem, vel expressus, si condelectatur volũtas, vel interpretatiuus, quia, cum possit non reprimit. Tandem obserua vtilissimum modum his delectationibus resistendi esse, simul, atq; sentitur appetitus titillatio, animum alio diuertere 4 abſque vllo gestu, & motu corporis exteriori.

1 Voluptas nunquã negatiua se habet, dũ appetitus delectatur.

Nõ placet prima sententia cum limitatione.

Quo modo ex voluntario in causa hi motus sint peccata.

CAPVT III.

ALIA quoque ratione hi motus delectationis appetitus voluntarie contingere possunt, nempe cum aliquis dedit causam vel verbo, vel aspectu, vel lectione, vel alio modo: quo modo vero tunc sint peccata ex ijs, quæ dicemus, patebit. *1. regula. Ratio.* Primum cum aliquis dedit causam iocosis verbis, vel aspectui immoderato, vel curiosa lectione, vel denique aliqua alia causa secũdum se mala venialiter, si fuit præuisus, & caueri potuit, etiamsi mortale peccatum non sit, erit veniale. Esse quidem veniale manifestum est; nam si causa venialis fuit, & inde videbatur futurus, aliqua erat obligatio vitandi; at vero non esse mortale peccatum talem delectationem, quoties animus non trahitur intentione turpis delectationis ad immoderatum aspectum, vel curiosam lectionem; sed sola delectatione visus, aut lectionis curiositate, patet, quia alioqui difficillimum esset in humano conuictu a mortali peccato abstinere, præsertim vero ex aspectu: si ergo quis trahatur delectatione sola visus sed ex alia parte statim ac sentit delectationem turpem inde ortam, illam reprimere velit, non peccabit mortaliter, Sic docuit Corduba loco 5 citato, nec de hac re hactenus fuit controuersia. *Occurrit obiectioni.* Neque vero obstat, quod voluntarium in causa sufficiat ad peccatum mortale homicidij, vel alterius damni, quod alteri infertur; nam propter summam facilitatem qua hi motus sequuntur, maius voluntarium requiritur ex natura rei ad mortale, quam ad homicidium, aut simile aliud peccatum, non quidem tanquam fundamentum generis moris, & malitiæ; ad hoc enim sufficit quoduis voluntarium, sed vt circunstantia necessaria ad mortale, qua alioqui motus ille censetur venialis culpa: infirmitas enim nostræ naturæ multum excusat: quæ in homicidio, & alijs huiusmodi locum non habet.

Deinde, si hi motus insurgant ex causa honesta, *2. regula.* etiamsi præuideantur, non imputantur neque ad veniale, vt ex confessione, vel lectione studiosa; quia licet illis conueniat aliqua ratio uoluntarij non directi, hęc tamen non obliget, vt opus alias bonum relinquatur propter motum, qui oritur ex naturæ infirmitate, & corruptione: quare circunstantia illa causæ facit, ut opus ortum ex naturali inclinatione, quod alias ex causa mala malum esset, a culpa omnino excusetur: alioqui vix possemus bonis operibus erga fratres uacare sine peccato ueniali.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum consensus in delectationem, sit peccatum mortale.

AD octauum sic proceditur. *Videtur, quod consensus in delectationem, non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem, pertinet ad rationem inferiorem, cuius non est intendere rationibus æternis, vel legi diuinæ, & per consequens nec ab eis auerti: sed omne peccatum mortale est per auersionem a lege diuina, vt patet per diffinitionem Augustini de peccato mortali datam, quæ supra posita est, ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.*

2.2.q.154 ar.4. cor. & q.180. ar.7.& 2. d.24.q.3. art.4. & ver.q.15. artic 4. & mal.q.15. ar.2.ad 16 & 17. & quol. 12. ar.34. Augu. 2. co. cont. Faust. c.27 in pr. to 6.& lib. 1. de li. ar. c.16. t.1.

Præterea. Consentire in aliquid, non est malum, nisi quia illud est malum, in quod consentitur: sed propter quod vnumquodque, & illud magis, vel saltem non minus: non ergo illud, in quod consentitur, potest esse minus malum, quam consensus: sed delectatio sine opere, non est peccatum mortale, sed veniale tantum ergo nec consensus in delectationem, est peccatum mortale.

Præterea, Delectationes differunt in bonitate & malitia, secundum differentiam operationum, vt dicit Philosophus in 10. Ethic. sed alia operatio est interior cogitatio, & alia actus exterior, puta, fornicationis; ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate, vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori, & per consequens etiam eodem modo differt consentire in vtrunque: sed cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem. ergo per consequens nec consensus in delectationem.

li.10. Eth. c.3.4.5.10. 5.

Præterea. Exterior actus fornicationis, vel adulterij, non est peccatum mortale ratione delectatio-

ctationis (quæ etiam inuenitur in actu matrimoniali) sed ratione inordinationis ipsius actus: sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus, ergo non videtur mortaliter peccare.

Præterea, Peccatum homicidij est grauius, quam simplicis fornicationis: sed consentire in delectationem, quæ consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale, ergo multo minus consentire in delectationem, quæ consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

Ench. c. 71. in principio tom. 3. lib. 12. c. 12. a medio to. 3. Preterea, Oratio Dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, vt Aug. dicit, sed consensum in delectationem Aug. docet esse abolendum per orationem Dominicam. Dicit enim in 12. De Trin. quod hoc est longe minus peccatum, quam si opere statuatur implendum, & ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, li. 12. c. 12 de trini. nō longe a fine to. 3. pectusque percutiendum, atque dicendum, Dimitte nobis debita nostra, ergo consensus in delectationem est peccatum ueniale.

Sed contra est, quod Aug. post pauca subdit, Totus homo damnabitur, nisi hæc, quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus obiectandi solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur. sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali: ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diuersimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt, quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Alij vero dixerunt, quod est peccatum mortale, & hæc opinio est communior, & verisimilior.

Est enim considerandum, quod cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, vt dicitur in 10. Eth. & iterum, cum omnis delectatio habeat aliquod obiectum, delectatio qualibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem, quam consequitur, & ad obiectum, in quo quis delectatur. Contingit autem, quod aliqua operatio sit obiectum delectationis, sicut & aliqua alia res: quia ipsa operatio potest accipi, vt bonum & finis, in quo quis delectatus requiescit, & quandoque quidem ipsamet operatio, quam consequitur delectatio, est obiectum delectationis: inquantum scilicet vis appetitiua, cuius est delectari, reflectitur in ipsam operationem, sicut in quoddam bonum: puta, cum aliquis cogitat, & delectatur de hoc ipso, quod cogitat, inquantum sua cogitatio placet. Quandoque vero delectatio consequens unam operationem (puta cogitationem aliquam) habet pro obiecto aliam operationem quasi rem cogitatam: & tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus, non quidem in cogitationem sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans de duobus potest delectari. Vno modo de ipsa cogitatione, alio modo de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam, cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, immo quandoque est veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat de ea; quandoque autem sine peccato omnino, puta, cum aliquis vtiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea prædicare, vel disputare: & ideo per consequens affectio, & delectatio, quæ sic est de cogitatione fornicationis non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum, vnde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale, & secundum hoc prima opinio habet veritatem. Quod autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc, quod affectio eius inclinata est in hunc actum, vnde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est, quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem, nullus enim delectatur nisi in eo, quod est conforme appetitui eius: quod autem aliquis ex deliberatione eligat, quod affectus suus conformetur his, quæ secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale vnde talis consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, vt secunda opinio ponit.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, vt dictum est, & tamen ipsa ratio inferior potest auerti a rationibus æternis, quia etsi non intendit eis, vt secundum eas regulans quod est proprium superioris rationis, intendit tamen eis, vt secundum eas regulata, & hoc modo ab eis se auertens, potest peccare mortaliter: nam, & actus inferiorum virium, & etiam exteriorum membrorum possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes æternas. ar. 7. preced.

Ad secundum dicendum, quod consensus in peccatum, quòd est veniale ex genere, est veniale peccatum, & secundum hoc potest concludi, quod consensus in delectationem, quæ est de ipsa vana cogitatione fornicationis est peccatum veniale: sed delectatio quæ est in ipso actu fornicationis de genere suo est peccatum mortale, sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus: quæ quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum superuenientem: vnde ex hoc adducitur in suam naturam, vt sit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de delectatione, quæ habet cogitationem pro obiecto.

Ad quartum dicendum, quod delectatio, quæ habet actum exteriorem pro obiecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se, etiamsi non statuatur implendum pro-

pter probibitionem alicuius superioris: vnde actus sit inordinatus, & per consequens delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum, quod etiam consensus in delectationem, quæ procedit ex complacentia actus homicidij cogitati, est peccatum mortale: non autem consensus in delectationem, quæ procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad sextum dicendum, quod oratio Dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

Prior concl. *Posterior concl.* PRior conclusio est. *Delectatio de re cogitata, qualis est de fornicatione, est peccatum mortale.* Posterior conclusio. *Delectatio de ipsa cogitatione potest esse licita, vt cum quis cogitat de adulterio speculationis, & doctrinæ gratia; aliquando est venialis, quando videlicet ex curiosa, & nimia speculatione contra virtutem studiositatis procedit, nunquam tamen est mortalis.*

An delectatio morosa de aliqua re turpi, vel illicita possit esse peccatum mortale.

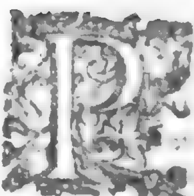
DISPVT. CIX.

Status controuersiæ. cap. 1.
Hanc morosam delectationem peccatum mortale non esse nonnulli dixerunt. cap. 2.
Vera sententia authoritate confirmata. cap. 3.

Status controuersiæ.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*



PRÆSENS controuersia non est de consideratione, aut de consensu voluntatis requisito ad peccatum, de his enim hactenus satis dictum est: sed de materia ipsius, an sicut efficax voluntas rei illicitæ mortalis, est mortalis, sic etiã delectatio simplex sine intentione illud opere exequendi, quod delectat, sit mortalis: cuius gratia tria sunt præmittenda. *Primũ obseruãdum omnẽ affectum voluntatis esse absolutum.* Primum est id, quod disputatione 41. c. 3. diximus, nimirum omnem motum, & affectum, quem habet actu voluntas, esse absolutum, & non conditionatum: est autem duplex affectus: quidam est voluntas aut re ipsa consequendi id, quod delectat, aut fugiendi id, quod displicet, & hic dicitur efficax affectus, seu voluntas: alius autem consistit in simplici complacentia, aut displicentia rei sine ordine vllo ad executionem, vel fugam in re ipsa; de hoc autem affectu simplicis delectationis, & displicentiæ præsens quæstio proposita est: nam de voluntate efficaci omnes fatentur esse mortale peccatum, si est voluntas faciendi id, quod re ipsa mortale est, vel fugiendi id, quod præcipitur sub mortali, siue ex hoc affectu, seu fine, siue ex alio fiat, vt explicabitur sequente disputatione, vbi etiam manifestam rationem illius reddemus.

Secundo notandũ duplicẽ posse esse delectationẽ & de re cogitata & de cogitatione. Secundo reuocandum est in memoriam id, quod disp. 15. cap. 5. diximus; duplicem nimirum posse esse delectationem, vel simplicem affectum; vnus ita est de re cogitata vt cogitatio tantum se habeat sicut conditio proponens obiectum, & rem, quæ delectat, vt cum quis delectatur venerea delectatione de fornicatione cogitata, ac si re vera in ea esset, tunc cogitatio interior est tantum conditio afferens obiectum, non autem id, de quo delectatio est: alius autem affectus, & delectatio est de ipsa cogitatione, vt cum aliquis in speculatione alicuius rei delectatur; & tũc cogitatio simul cum re cogitata est id, de quo sumitur delectatio. Est tamen hæc delectatio de re ipsa cogitata alio modo quam priori: nam cum res a nobis distincta, & separata, vt sit obiectum delectationis, debeat nobis coniungi media operatione, qua media fit nobis delectabilis. Priori illo modo res nobis est delectabilis media operatione sensus, per quam nobis fit delectabilis, vel media alia actione, aut veluti actione, & passione; quare ipsa etiam huiusmodi operatio est pars obiecti delectationis: est enim finis *quo*, & adeptio, res autem ipsa est finis *qui*. Posteriori autem modo ipsamet cognitio est pars obiecti, delectationis, & finis *Quo*, seu adeptio: quia res cogitata delectat quatenus nobis cogitatione coniuncta, quod perinde est, ac si dicamus, delectat nos rem illam cogitare, & speculari: est etiam tunc cogitatio conditio afferens obiectum, vt satis constat.

Nunc igitur difficultas proposita est de delectatione rei cogitatæ, quando cogitatio ipsa non est, quæ delectat, nec pars obiecti delectabilis, sed solum conditio, ita ut solum res cogitata delectet secundum se quatenus alio modo nobis coniuncta, quam per ipsam cogitationem: nam delectatio de ipsa cogitatione, & de re quatenus sola cogitatione coniuncta, nunquã est mortalis, ut ait S. Th. in posteriori conclusione. 2 *De delectatione rei cogitatæ est controuersia.* Tertio præmittendum est non esse nobis nunc assignanda, & speciatim distinguenda obiecta, quorum delectatio est mortale peccatum: de hoc enim disput. sequente disserendum est, sed tantum vniuerse examinandum, an delectatio aliqua de re turpi possit esse peccatum mortale sine animo efficaci opere exequendi id, quod delectat. *3. obseruãdum.*

Hanc morosam delectationem peccatum mortale non esse, nonnulli dixerunt.

CAPVT II.



NOn defuerunt Theologi, ut testatur S. Tho. in hoc articulo, qui assererent nullam delectationem morosam sine affectu efficaci operis secundum se esse peccatum, sed tantum ratione periculi affectus efficacis, id quod expresse de turpi, & venerea delectatione affirmarunt. *1. sententia.* Hanc opinionem adscribit Anto. de Corduba lib. 1. q. 23. dub. 11. Mart. de Magistris in tractatu de temperantia q. 3. de luxuria; atque ipse Antonius probabilem putat, tamet si dicat oppositam esse probabiliorem, quinimmo conciliare contendit hanc sententiam cum opposita, quæ communior est, hac ratione: vt cum hæc opinio dicat delectationem morosam ratione periculi tantum esse mortale peccatum, & hoc periculum frequentissimum sit, non tantum ipsa fit uera, sed etiam altera opinio, quæ absolute dixit morosam delectationem peccatum esse mortale, quia q frequentissime accidit, merito dicitur absolute tale. *Cord. Martinus de magistris.* 3 Ceterum ego non video, quo pacto hæ duæ opiniones inter se concordare possint; tum quia non est tam frequens periculum opere perpetrandi id, quod delectat: tum etiam quia opposita sententia plane docet non ratione periculi, sed secundum se mortale peccatum esse.

Porro, quod attinet ad Martinum de Magistris, non tam aperte est in prædicta sententia, quę illi tribuitur, ibi enim solum disputat an tactus libidinosi, & oscula sine consensu in delectationem sint mortalia, & respondet secundum se mortalia non esse, nisi ratione periculi: in quo manifeste decipitur, nisi loquatur de osculis, & tactibus, ex quibus nulla capitur delectatio venerea, & turpis. *Expenditur sententia Martini de magistris.* Deinde asserit delectationẽ ex memo-

ria tactuum, & osculorum non esse mortale peccatū: hoc tamen mirum non est, si semel concedat ipsos tactus, & oscula peccata mortalia non esse: præsens autē quæstio est de delectatione morosa de obiecto malo. Nihilominus tamen tractatu illo, quæstione de pollutione post probationes quartæ conclusionis, inquit nō esse facile condemnandum eum, qui delectatur morosa cogitatione rerum turpium etiam, cum intentione vt in somnis polluatur; dummodo non consentiat in opus fornicationis, subiungit vero id se relinquere studiosis examinandum.

4 *Rō huius sententiæ.* Hæc igitur sententia, cuiuscunque illa sit, probari potest hac vnica ratione: si delectatio de re turpi, & venerea, quæ opere ipso prohibita, & mala est, esset peccatum mortale, quæuis etiam delectatio de opere prohibito mortalis esset, vt delectatio morosa de esu carnium in feria sexta, hoc autem videtur nimis durū: ergo delectatio de re venerea non est damnanda.

Vera sententia auctoritate confirmata.

CAPVT III.

Secunda et vera sententia asserit aliquas delectationes morosas esse peccata mortalia. VERA sententia est multas delectationes morosas sine intentione operis esse peccata mortalia, id quod de aliquibus nullus sine manifesto errore negare potest: est enim delectatio de malo proximi peccatū odij, & aliquando peccatum inuidiæ secundum diuersos respectus, vt sequente disputatione explicabitur; ergo aliqua delectatio morosa absque dubio est peccatum mortale: sed de venerea delectatione, de qua præsertim videntur loquuti Doctores prioris sententiæ, idem docent Doctores communiter S. Thom. Caiet. Conr. & recentiores Thomistæ in hoc ar. 8. Bon. in 2. d. 24. 2. p. distinctionis ar. 2. q. 2. & in 4. dubio super textū secundæ partis distinctionis, Ricar. art. 4. q. 4. in corpore, & ad 1. in contrariam partem, Diony. Carthusi. q. 6. *versum super ad illud* Scot. in 2. d. 4. §. *sequitur secundū*, Gab. in 4. d. 15. q. 13. ar. 3. dub. 3. Antisiod. lib. 2. tracta. 28. c. 4. q. 2. Alex. 2. p. q. 109. m. 11. Gers. Alphabeto. 38. litera. D. Anton. 2. p. tit. 5. c. 1. §. 5. Syluest. verbo *delectatio* q. 1. Angel. verbo *cogitatio* nu. 2. Caiet. in sum. tit. *Delectatio*, versiculo *Rursus ex parte rei*, & tom. 1. opusculorum tract. 14. dub. 1. Petrus de Soto. lib. de institutione sacerdotum, tract. *De discrimine peccatorum.* lect. 9. Medina Cod. de restit. q. 21. §. *demus iam*. Nauar. in summa c. 16. num. 9. probari autem potest testimonijs Patrum.

S. Tho. Caiet. Conrad. Bonau. Ricar. Dion. Cart. Scot. Gab. Antisiod. 5 *Alex. Ger. Anton. Syluester. Angelus. Caiet. Pet soto. Io. Med. Nauar. Chrysost.*

Primum ex Chrysost. homilia 17. in Matt. vbi explanans illud c. 5. *Audistis quia dictum est, non mæchaberis*, sic ait, *Qui enim sinuas elegantes facies inspicere, ipse præcipue fornacem sibi istius passionis accendis, & captiuam facis animam, ad opus quoque celeriter abis, propterea non dixit, qui concupiuerit ad adulterandum, sed qui viderit ad concupiscendum*, distinguit ergo concupiscere ad adulterandum, quod est voluntatis efficacis, ab eo, quod est videre ad concupiscendum; quare hac posteriori parte intelligit delectationem morosam; alioqui frustra duo illa, quæ diximus, distingueret. Secundum testimonium est Hilarij in eum locum Matt. in canone 4. cum inquit *Iam in Euangelio adulterio motus tantum oculi incidentis æquatur, & cum fornicationis opere punitur illecebrosa visus transcurrentis affectio*: affectio autem illecebrosa est morosa delectatio; ergo illa cum adulterio, & fornicatione æterna pęna vt mortale peccatum punitur. Tertium testimonium est Isidori lib. 2. de summo bono c. 39. & refertur canone *Non solum* 32. q. 7. *Non solum (ait) de commisssa fornicatione peccatum regnat in homine, sed si adhuc delectat atque animum teneat.*

Probatur testimonijs patrum. 6 Quartum est glossæ in illud Iob. 31. *Pepigi fœdus cum oculis meis, vt non cogitarem de virgine*; quod explicat de consensu delectationis, & statim subdit Iob, *Quam enim partem haberet Deus in me ex super, & hæreditatem omnipotens de excelsis*? quæ re vera de peccato mortali tantum intelligenda sunt. Quem locum tractans Gregor. lib. 21. moral. c. 3. post multa, quibus hanc sententiam confirmare videtur, subdit, aliud esse, quod animus patitur de tentatione carnis, aliud vero cum per consensum delectationibus obligatur, & paulo post, *& mirum mentem nequaquam cogitatio immunda inquinat, cum pulsat, sed cum hanc sibi per delectationem subiugat*, & eadem ferre verba habet Bernardus libro de interiori homine cap. 40.

Quintum testimonium, omniumque clarissimum est Augustini 12 de Trinit. cap. 12. vbi hoc ipsum tradit, [Nec sane, inquit, cum sola cogitatione mens obiectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen, & voluens libenter, quæ statim vt attigerunt animum, respui debuerūt, negandum est esse peccatum, sed longe minus, quam si opere statuatur implendum, & ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum, dimitte nobis debita nostra.] Quibus verbis quamuis indicare videatur illud solum esse veniale peccatum, quod eo communi remedio expiari solet: ea tamen, quæ postea subiungit, plane demonstrant esse mortale; inquit enim de eo, qui interius his cogitationibus delectatur. *Hæc quippe vna persona est, vnus homo est, totq; damnabitur, nisi hæc, quæ sine voluntate operandi sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per mediatoris gratiam remittantur.* Respondet Corduba loco allegato, qui oppositam sententiam probabilem existimat, ideo dixisse Augustinum totum hominem damnari, quia aliquo tempore propter illa priuabitur æterna beatitudine, dum in purgatorio pro illis satisfaciet. Sed friuolum est responsum: primum quia nullus dicitur absolute damnari, qui in purgatorio solum detinetur, vt peccatorum suorum pœnas luat. Tum etiam, quia in purgatorio non totus homo damnabitur, sed anima solum. Ad hæc, cum hæc poena peccatorum in purgatorio soluatur, etiam remissa culpa in hac vita, quia superesse potest pœna luenda; eodem modo dicere posset Augustinus hominem etiam propter illam damnari posse, etiamsi in hac vita gratia Christi remittantur. 7 *Effugium Cordubæ præcluditur.*

At obijciet nobis aliquis eundem Aug. lib. de mendacio c. 6. & refertur in cap. *si quis* 22. q. 2. vbi ait eum, qui mentitur etiam pro saluanda hominis vita temporali, amittere æternā; mentiri autem hoc modo est veniale; ergo debet intelligi, vt inquit Corduba amittere vitam æternam pro aliquo tempore in purgatorio, eodem igitur modo de peccato delectationis potest explicari. *Obiectio.* Respondeo hunc locum necessario esse intelligendum de æterna damnatione, non de pœna purgatorij: nam eodem 6. c. dicit Augustinus eo mendacio occidi animam: id quod proprium est mortalis. *Solutio.* Cæterū manet adhuc difficultas, quare August. dicere possit mendacio, quod secundum omnium sententiam veniale est, si absque damno alicuius dicatur, animam occidit, & vitam æternam amitti. Dico igitur, vel Augustinum loqui non de simplici mendacio, nec enim ignorare potuit esse veniale, sed de mendacio cum iuramento: vel certe, quod verius puto, eo capite, & duobus sequentibus nihil ex propria sententia eum tradidisse, sed solum rationes dubitandi pro vtraque quæstionis parte proposuisse: nam initio capitis 9. ita loquitur, *Sic ista quæstione ex vtraque parte considerata, atque tractata, non tamen facile ferenda sententia est*, quamuis autem eo capite, & sequentibus definite doceat non esse pro vita mentiendum, nunquam tamen dicit esse mortale, aut veniale, vel hominem pro mendacio damnari, aut eo animam occidi. Hanc meam expositionem confirmat etiam censura eiusdem Aug. lib. 1. retractationum c. vltimo, vbi de illo libro de mendacio inquit magnam partem illius in inquisitione tantum versari.

8 *Gregor.* Sextum testimonium est Gregorij in Pastorali, & refertur inc *Hinc etenim* 49.d. versiculo *ponderosus*, vbi explicans in sensu allegorico, quinam prohibeantur Deo panes offerre, inter alios connumerat eos, qui cogitationibus turpibus delectantur, etiamsi opus non committant. Quibus omnibus testimonijs nihil obstant Hieronymus, & Nicolaus de Lyra, quos pro se allegat Corduba in illud Matth. 5. *Qui viderit mulierem &c.* vbi asserunt non esse crimen mortale, cum animus pulsatur delectatione, si non consentiat, quando vero consensus præbetur ad opus, iam esse mortale, nihil ergo obstant, nam argumentum petitum ex eorũ testimonio est ex loco, vt aiunt, negatiuo, quod parum habet momenti, neque enim negarunt consensum in delectationem solam esse mortalem, sed solum asseruerunt consensum in opus esse mortalem.

Occurrit obiectioni.

9 *Rõ aliquorũ pro hac sententia.* Communis ratio, qua hæc sententia probari solet, est, qua vtuntur S. Thom. Caie. Conradus, & Recentiores in hoc art. Ricard. Antonin. Durand. & Gerson locis citatis, quia affectum esse conformem ijs, quæ sunt peccata mortalia, mortale peccatum est, qui autem delectatur in re venerea, vel in alio huiusmodi conformem habet affectum mortali peccato: ergo mortaliter peccat. Sed quamuis hæc ratio recte probet eam delectationem morosam esse mortale peccatum, quæ est de opere mortali, quatenus mortale est, vel ea ratione, qua opponitur operi virtutis, vt sequente disputatione ostendemus, quia tamen sunt aliquæ delectationes etiã in materia venerea, quæ non sunt de actu peccati mortalis, sed de opere licito, cuius, si esset efficax voluntas, non esset peccatum, vt in sponsis de futuro, & in viduis manifestum est; ideo alia ratione magis vniuersali, hæc sententia confirmanda est, vt sequente disputatione patebit.

Alia ratio quorundã. S. Tho. Alij vero hac ratione prædictam sententiam probant: quia delectatio est cõsummatio operis, vt S. Tho. docet supra d. 23. ar. 3. qua de causa q. 34. ar. 1. dicit eam esse malam, quæ est de operatione mala, illam vero bonam, quæ est de operatione bona. Verum hæc ratio eodem modo atq; prima bona est, vniuersalis tamen esse

10 non potest: cum vero dicitur delectatio consummatio operis, potius intelligi debet de ipso delectabili, quod est in operatione, vt dicebamus d. 14. c. 3. quam de operatione voluntatis, vel appetitus, quæ dicitur delectatio, & consequitur operationes.

Optima rõ. Cæterum quamuis ratio huius nostræ sententiæ in vniuersum exacte tradenda sit disputat. seq. nunc tamen de delectatione morosa venerea, de qua cum Corduba est præcipua difficultas, hoc argumento confirmari potest. Si aliqua virgo coacta violaretur, & ipsa quidem absque efficaci voluntate talis actus, interius solo affectu delectaretur, peccaret mortaliter; ergo eodem modo si postea ex memoria illius caperet delectationem. Deinde, si aliquis delectaretur de fornicatione præterita eam mente reuoluens, absque dubio in omnium sententia peccaret mortaliter; eodem igitur modo peccaret cogitans actum turpem non præteritum; vtriusque enim eadem videtur ratio; constat etiam ex superioribus alias esse delectationes morosas sine affectu efficaci operis, quæ absq; controuersia sunt peccata mortalia, vt inuidiæ, & odij. An vero in omni materia omnis delectatio quocunque modo sit peccatum, disputationibus sequentibus dicemus.

Confirmatur.

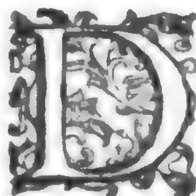


An delectatio de opere prohibito iure positiuo sit peccatum mortale.

DISPVT. CX.

Opiniones Gabrielis, & aliorum.

CAPVT I.



DIFFICILE sane est assignare in vniuersum materiam morosæ delectationis vt sit mortale, & rationẽ, ob quã in hac vel illa materia mortale peccatum sit; sunt enim quam plura exempla operum, circa quæ voluntas efficax ex eodem omnino fine esset peccatum mortale, simplex autem effectus delectationis non esset, vt in cursu harum disputationum patebit. Propterea non omnes auctores in hac re idem omnino sentiunt: quare maioris perspicuitatis gratia varijs de hac re disputationibus totam hãc difficultatem explanare curabimus. In præsente igitur controuersia prior opinio est omnem delectationem de opere iure etiam positiuo prohibito, esse peccatum mortale, eodem modo atq; delectatio de opere contra ius naturale peccatum mortale est. Hanc sententiam tradidisse videtur Ioan. Medina loco inferius citando, cum sententiam Gab. quam statim referemus, impugnat. Allegari etiam solet Nauarrus in summa c. 16. nu. 2. cum inquit vetito aliquo opere prohiberi non modo propositum illud faciendi, sed etiam delectationis consensum de illo visu, tactu, aut cogitatur: videtur tamen ille locutus de prohibitione iuris naturalis, & in materia venerea, de qua ibidem disputabat; alioqui stulte dixisset, prohibito aliquo opere vetari etiam cõsensum delectationis de tactu illius, neq; enim tactus de alijs omnibus rebus, quæ prohibentur, est malus. Quare recentiores, qui hanc opinionem amplectuntur, fatentur libenter peccare mortaliter eum, qui cogitans se vesci carnibus in vigilia alicuius Sancti delectatur, ac si reuera eas comederet. Hæc tamẽ sententia intolerabilis est; quis enim audeat mortalis peccati damnare eum, qui videns ægrotum carnibus vesci in vigilia, vel quadragesima, in se delectatur, ac si illas reuera comederet? Aut si alicui prohibitum esset arma deferre, & interius delectaretur cogitans se armatum incedere, quis diceret fore, vt is mortaliter peccaret. Innumera sunt in moralibus huius rei exempla, in quibus peccatum mortale in delectatione morosa concedere ridiculum esset, imò etiã periculosum: cum multis indoctis posset esse occasio grauis ruinæ sine fundamento vllo probabili. 1 *Prior opi.* *Ioan. Med.* *Nauar.*

Posterior sententia est omnem delectationẽ de opere prohibito iure positiuo non esse peccatum mortale, qualis est delectatio de ludo prohibito, aut venatione, de esu carnium in die veneris cogitato, & de alijs huiusmodi, quamuis de delectatione de opere prohibito iure naturali alia sit ratio. Fuit in hac opinione Baptista in summa verbo *Ludus*. §. 2. quem refert, & sequitur Gabriel in 4. d. 15 q. 13. art. 3. dub. 3. & Ledesma 1. p. 4. q. 21. art. 7. qui etiam pro ea refert Adrianum, denique Corduba lib. 2. q. 30. dub. 1. varie tamen hæc sententia solet probari, Corduba hac ratione vsus est, quæ primo aspectu probabilis satis apparet. Non est in hominis potestate, vt ea, quæ iure naturali mala sunt, desinant esse mala, ac proinde non licet velle, aut desiderare ea non esse mala, quæ vero sunt vetita positiua lege, possunt non esse mala sublata lege, & prohibitione, possumus igitur velle, & desiderare ea non 2 *Posterior opin.* *Ratio Corduba.*

ea non esse mala, ac proinde licebit delectari de illis cogitatis tantum secundum se, ac si non essent prohibita, non tamen licebit delectari de ijs, quæ non possunt non esse mala.

3 *Nō placet aliquibus.* Hæc ratio, si alicuius momenti est, probat etiam de delectatione de opere prohibito iure positiuo diuino: ex ea vero inferunt Ledesma, & Corduba nō esse mortale delectari de opere facto ex ignorantia inuincibili, aut in somnis, quod alias scienter factum esset mortale in ea duntaxat materia, quæ solo iure positiuo vetita est, vt si quis ignoranter carnes comedisset, & postea recordatus delectaretur: in materia tamen iure ipso naturali mala non item, alioqui licitum fuisset Iacob (inquit Ledesma) delectari de concubitu cum Lia. Ratio vero eadem est: nam cum liceat delectari de opere vetito iure positiuo, quia possumus ipsum apprehendere, ac si non esset prohibitum, eodē modo licet delectari de illo, quando absq; peccato contigit: contra vero cum nō liceat delectari de opere malo iure naturali, ac si malum non esset, ita non licet delectari de illo, quando ob ignorationem, vel somnum sine peccato factum est.

Ratio Ledesma. Ledesma vero alia ratione hanc suam sententiam comprobat, quia videlicet nullus legislator, etiā Ecclesiasticus obligare vult subditos sua lege, vt nō delectentur de opposito, sed hoc tantùm ab ipsis contendit, vt legem seruent, & parati sint illam non violare, delectari ergo de opere vetito lege peccatum non est, quia neq; lege ipsa prohibitum. Cum enim hæc tria contra legem omnem inueniantur, amor, seu delectatio de ipso opere vetito, intentio efficax illius, & ipsa in executione, & opere transgressio, potuit lex humana prohibere duo illa posteriora, etiam si non prohiberet delectationem. Porro hāc non fuisse vetitam, inde sibi aliqui Recentiores suadent, quia nimis durum, & seuerum esset tales delectationes in vniuersum damnare.

Nō placet Medina. Huius opinionis meminit Ioannes Medina Codice de restit. q. 21. §. *mihi tamen*, eamque hac ratione refutat, quia si esset vera, sequeretur eum, qui videt

4 presbyterum pretermittere officium Ecclesiasticum, & de hac re delectatur, non peccare mortaliter: similiter si delectatur, quod videat alium non ieiunantem, non peccare mortaliter, quæ sunt absurda.

Posterior sententia alia meliori ratione probatur.

CAPVT II.



Eligitur posterior opinio. MIHI posterior opinio non modo verior, multoq; probabilior, quam opposita semper visa est, verum ēt, vt c. præcedente notaui, priorē nimium seueram, & hominibus periculosam existimo; tametsi hæc posterior opinio rationibus infirmis adhuc probata sit. Quocirca antequam efficacius eam comprobemus, oportet, vt ostendamus, quam debiles sint rationes, quæ hactenus allatæ sunt: hinc namq; viā quoque nobis sternemus ad ea, quæ sequente disputatione dicturi sumus.

Ratio Cordubæ optime refellitur. Prior itaque ratio posterioris sententiæ, qua vtitur Corduba, hoc modo refellitur: primum, quamuis ea, quæ iure positiuo interdicta sunt, possint non esse vetita, ac proinde licita; & sub hac ratione possint a nobis apprehendi, tñ si quæuis delectatio accipit suam malitiam semper ab opere, de quo quis delectatur, ita vt sit mortalis, si opus est mortale, existente semel lege, & prohibitione nō poterit quis de illa re delectari sine mortali, cum delectatio capitur eo tempore, quo res iā prohibita est, & apprehēditur sub illo tempore, quo prohibita est, in quo si opus fieret, mortale peccatum esset. Preterea quod opus prohibitū lege positiua alioqui possit cogitari vt nō prohibitum, sufficiens non est, vt hac duntaxat rōne delectatio de illo, qñ reuera locum habet prohibitio, nō sit mortalis: alioqui eodē modo liceret religioso delectari de actu coniugali apprehenso sub eo statu, in quo sub legitimo matrimonio ab eo fieri posset, quia licet huiusmodi opus iam sit prohibitum religioso iure naturali eo ipso, q votum emisit, tamen talis naturæ est, vt posset cogitari sub aliquo statu in quo interdictus non esset, & 5 in sponsus de futuro eodem modo: plura enim iure naturali non licent ob aliquas circunstantias, quibus mutatis, vt reuera mutari possunt, licita sunt: qua rōne videtur non esse mortale peccatum contra iustitiā, aut aliam virtutem delectari de pecunia, vel de re alterius, quam quis iam cogitat vt suam. Nihil igitur ratio Cordubæ nihil probat: attendi enim debet tempus delectationis præsentis, non autem aliud sub quo res cogitari potest, vt delectationis malitiam expendamus: alioqui licerent ea, quæ diximus, quod est absurdum.

Posterior ēt ratio, quæ magis popularis videtur: nō minus infirma est. Primū quia de intentione, & volūtate legislatoris nihil constat: quis n. princeps vnquā de actu interiori non dico delectationis, sed neq; voluntatis efficacis quicquā considerauit? sed simpliciter legē ferens prohibuit opus externum, neq; quicquam de volūtate adhuc efficaci expressit. Nec vero vllā inuenies legem principum saltem sæcularium, in cuius consultatione antequam ferretur vllo modo inter consiliarios principis de actu voluntatis contra illā, quicquā actū sit, sed de actu exteriori solū prohibendo, quod quidē ad gubernationem seç reipublicæ intereſt, solum in ea mentio fiat: iure vñ naturali posita exterioris operis prohibitione voluntas efficax prohibetur: superuacaneum igitur est ad intentionem legislatorum recurrere, cum tales res nunquam ipsis in mentem venerit. 6 *Ratio Ledesmæ confutatur optime.*

Deinde, si aliquo modo delectatio posset lege humana prohiberi, eadem prorsus ratione solum prohiberetur, qua voluntas efficax transgressionis legis, hæc autē hoc ipso prohibetur, quod exterior actus vetitus est, nā secundum se non subiacet potestati legis humanæ, etiā Ecclesiasticæ, vt probabilior sententia fert, quam infra d. 160. c. 2. probabimus, censetur autem prohibita hoc ipso, quod actus prohibetur, quia ab actu exteriori, circa quod efficax voluntas versatur vt causa ita necessario deriuatur malitia in actū interiorem efficacem, vt in potestate iudicis non sit efficere, vt existente precepto operis exterioris, voluntas, & propositum efficax illius non sit eodem modo peccatum, si ergo affectus simplicis delectationis eodē modo malus est, quia est de opere prohibito, & ab ipso opere deriuatur malitia in delectationem, & hac sola ratione a iudice humano delectatio interior potest prohiberi, fit, vt in potestate illius non sit, semel lege lata de opere externo delectationem de illo non prohiberi, sicut non est, semel prohibito opere exteriori, affectū efficacem circa illud nō prohiberi, alioquin ipsa secundum se subiaceret potestati humani principis, & non ratione operis exterioris prohibiti, quod communi sententiæ aduersatur. Vel ergo dicant delectationem non semper sumere malitiā ab opere externo, hoc est, non ideo semper esse malam ex eo, quod malū opus pro obiecto habeat, vel dicant semper esse malam, quoties opus externum prohibitū est, nec ab aliquo principe contrarium fieri posse.

Ratio igitur potissima, qua posterior sententia nobis probatur, est, quia delectatio, quæ est simplex affectus nō accipit malitiam ex opere externo circa quod versatur, sicut accipit voluntas efficax, sed secundum se quatenus sub hac, vel sub illa ratione capitur, malitiam habet alicui virtuti oppositam, ac proinde prohibitio operis externi nō deriuatur in delectationem internā, sicut in voluntatem efficacem, vt sequente disputatione videbimus: hac igitur sola ratione quod opus, de quo quis delectatur, sit prohibitum, non satis probatur, delectationem, quam aliquis ex eo capit, esse peccatum mortale, sub quocunque respectu ea capiatur, nisi aliunde delectatio ex se ob aliquem respectum alicui virtuti opponatur, vt disputatione sequente dicemus. 7 *Ratio potissima qua probatur posterior opinio.*

Ratio vero, qua posterior opinio refutatur a Ioanne Medi-

Medina, quia scilicet liceret delectari, quod sacerdos omitteret officium diuinum, vel aliquis tempore præcepti non ieiunaret, friuola est: nam quamuis delectari de his, quatenus sunt contra præceptum, peccatum mortale sit, tamen ratione alicuius commodi coniuncti, si aliquod esset, delectari non esset mortale: sicut e contra non est mortale tristari de obseruatione ieiunij ratione laboris adiuncti, vt sequente quæstione patebit, nam, & Christus affectu displicentiæ deliberate refugiebat mori, vt 3. p. q. 18. art. 6. ostendemus, cum tamen ex præcepto deberet maiori.

8 *Notandū circa impugnationem Medinæ.*

An delectatio de opere, quod iure naturali est mortale peccatum, sit mortalis.

DISPVT. CXI.

Opinio quorundam Recentiorum.

CAPVT I.

1 DIFFICILE est sane de rebus moralibus ita prudentem, & exactam ferre sententiam, vt nec nimiam hominibus præbeamus licentiam, neque absque fundamento plus iusto eorum conscientias nouis obligationibus constringamus: quocirca, vt medium in hac re obseruemus, plurimū refert, tum ea, quæ vsu quotidiano præ manibus habemus, exacte cōsiderare: tum etiam ex certis, atq; optimis principijs vniuersalioribus nostras colligere conclusiones. Qui enim ex principijs non certis aut non bene confirmatis suam deducit doctrinam, mirum non est, si vel aliqua temere damnet, quæ approbare, alia vero approbet, quæ damnare potius debebat. Vt igitur in præsenti controuersia quam in hac morali materia satis difficilem arbitror, probabiliori coniectura medium sententiam eligamus, operæpretium erit, quid alijs visum fuerit, prius referre.

Recētiorū sententia. Recentiores nonnulli ita seuere in hac recensuerūt, vt omnem delectationem de omni opere, quod iure naturali peccatum mortale est, quocunq; modo, & respectu capiatur, esse mortalem; non aliter quam efficacem voluntatem, quæ, si feratur in opus aliquod mortale, quocunque fine, & respectu feratur, mortalis est. Hanc opinionem deducere sibi videntur ex omnibus fere Doctoribus d. 1. c 2. a nobis allegatis, primum ex S. Thom. in hoc articulo: nam quamuis in corpore loquatur de delectatione venerea fornicationis, eius tamen ratio probare videtur de omni delectatione de quocunque opere, quod est peccatum mortale: quare in solut. 5. delectationem de homicidio inquit esse peccatum mortale. Deinde Antonin. 2. part. 5. c. 1. §. 5. plane docet delectationem morosam locum habere in alijs mortalibus (scilicet præter luxuriam) vt in furto, homicidio, &c. idem Syluester verbo *Delectatio*, q. 1. & Bonau in 2. d. 24. secunda parte distinctionis dub. 4. super textum, Caietanus in summa verbo, *Delectatio*. §. *rursus ex parte*, & Armilla ibid. num. 2. Petrus de Soto lect. 9. de discrimine peccatorum. §. *At vero*. Nauarrus in summa c. 11. nu. 11. Ricardus, Durandus, Gerson, & Angelus locis commemoratis in 1. d. c. 3. qui etiam docent delectationem de mortali opere esse mortalem: ratio vero, qua vtuntur, videtur desumpta ex S. Thom. eaque Recentiores conuicti prædictam sententiam amplexi sunt: quia quilibet affectus voluntatis etiam delectationis sumit suam malitiam ab obiecto, ergo illa delectatio, quæ habet operationem mortalem pro obiecto, erit mortalis: nam si aliquando delectari de actu fornicationis nihil aliud est, quam affectum suum fornicationi conformem habere, hoc autem peccatum mortale est, vt inquit S. Thom. eadem ratio erit delectationis de alijs operationibus, quæ sunt peccata mortalia, aut quæ maior ratio de his, quam de illis esse poterit?

2 *Antonin.* *Syluester.* *Bonauent.* *Caiet.* *Armilla*

Ratio, & fundamentum.

3 Verum, cum frequenter contingat aliquos delectari vel in cogitatione belli etiam iniusti, agitationis iniustæ taurorum, & duelli: immo etiam cum hæc omnia cum delectatione inspiciamus, nullusque ob id peccati mortalis damnare audeat eos, qui sic delectantur, Caietanus peculiarem quemadmodum excogitauit, quo a mortali excusaret eos, qui sic delectantur: quem sequūtur Armilla, & Petrus de Soto, quod attinet saltem ad excusandum tales cogitationes, & delectationes a peccato mortali. Inquit igitur Caietanus dupliciter contingere has delectationes, primum de ipsis rebus: deinde de cogitatione earum: priori modo accidit, quoties quis male affectus est his rebus, puta, vulnerib. homicidijs, quod si hoc modo delectari contingat (inquit) est mortale peccatum, & in his locum habet ratio superius allata. Posteriori vero modo id contingit, quoties quis non ex animo, quo his facinoribus, & homicidijs affectus sit, sed quia ipsum delectat, mira, & noua, quæ in bello, vel duello accidunt, secum conferre, & hoc modo delectari non est (ait, Caietanus) peccatum mortale, etiamsi opus sit mortale, quia talis delectatio non est de opere, sed de curiosa cogitatione? simile quid accidere potest in materia venerea, cum quis delectatur non affectu circa ipsam turpitudine, sed de cogitatione, qua considerat nouum aliquem modum rapiendi, aut adipiscendi puellam: in quo considerat quomodo ipse euadat periculum, vel quid simile, cui affectus turpitudinis, non sit admixtus. Hoc autem, inquit ille, contingere solet curiosis, & ijs, qui subtilibus, & nouis rebus delectantur. Verum cum hac ratione non videretur Caietano, & alijs auctoribus omnes delectationes, quæ contingunt ex rei nouitate, excusari a mortali; quia re vera multi non delectantur de cogitatione ipsa, & subtili modo discurrendi circa res illas, sed de ipsis nouis, & mirabilibus rebus cogitatis, vel præsentibus, vel absentibus, ac si re ipsa contingerent, & præsentes essent, ideo addidit ille aliam notationem loco citato §. *Secundo, an delectetur*. Vbi ita inquit, Aut delectatio capitur ex rebus ipsis, vt ex homicidio, duello, furto, &c. aut de modo illis coniuncto, quo talia opera fieri cogitant: si delectatio sit de rebus, est mortale peccatum, si de modo, non est mortale, vt cum in prædictis casibus quis delectatur, non de discursu, & cogitationes circa modum subtilem, & nouum, sed de ipso modo, ac si reuera præsens esset, quemadmodum contingit delectari non tantum cogitatione, sed etiam aspectu, vt cum quis intuetur bellum iniustum, aut duellum, in quibus interdum accidere solent aliqua, quæ ita nos delectant, vt vix risum continere possimus, quæ quidem damnare peccati mortalis durum nimis, atque seuerum esset, atque in hac postrema notatione Caietanum etiam sequuntur alij Doctores citati

Limitatio Caietani, & aliorū.

4

Refel-

Refellitur præcedens sententia.

CAPVT II.



5 *Quid de limitatione Caiet. sentiendum.* CÆTERVM quamuis hæc Caiet. sententia verissima sit, nec a nostra, aut a communi aliquo modo aliena quinimo communem sententiam, quæ asserit delectationem de opere mortali esse mortalē, recte interpretari, & modificari videatur: nihilominus huius suæ doctrinæ nullam sufficientem assignauit rationem: neque, si cum ea, qua vtuntur Recentiores, ad suam sententiam comprobandam, conferatur, constare potest. *Refellitur præcedens sententia.* Nam si verum est delectationem omnem ex opere exteriori, & materia sumere suam malitiam, ita vt delectatio sit mala, & mortalis, quia opus, de quo quis delectatur, est malum, & mortale, præter quam, quod multa inde sequuntur difficilia, prædicta quoque Caiet. doctrina vera non esset. Quoniam si delectatio accipit malitiam suam ex opere circa quod, tanquam circa materiam versatur, quacunque ratione delectatio de illo opere capiatur, sicut accipit malitiā ex illo voluntas efficax; fit, vt etiam delectatio de modo illo peccatum mortale sit: nam modus subtilis occidēdi, furandi, rapiendi alienam vxorem, ita est peccatum mortale, sicut etiam ipsum opus, est enim coniunctus operationi, quæ mortale peccatum est, & est circunstantia illius, quæ dicitur *quomodo*, hæc autem circunstantia, si recte cōsideretur, substantiam ipsius operis semper ingreditur. Adde, quod si aliquis efficaci affectū ferretur in modum illum, esset peccatum mortale; cur ergo non erit delectatio, si vterque affectus habet malitiam ab exteriori opere, & obiecto deriuatam. Præterea, qui delectatur in aspectu belli iniusti, aut duelli, nō delectatur tantum de exercitus, & castrorum ordine, de stratagematis, & alijs rebus pulchris, quæ in ipso ordine considerantur, sed etiam ipsæ strages, & cædes quodammodo ipsum delectant, affert enim stuporem admirationis cum quodam genere delectationis coniunctum, qualis ex rebus nouis oriri solet, videre strenuum, & robustum militem abscindentem membra, hostes occidentem, & fugam inimicis inijcientem; quæ omnia etiam narrata delectare solent, vt patet ex assidua lectione librorum, in quibus conficta bella describuntur, quam damnare peccati mortalis nimis durum, & seuerum esset.

6 *Nō esse peccatum ex se spectare duellum.* Quare Anton. in 2. p. tit. 3. c. 7. §. 11. plane fatetur nō esse peccatum ex se spectare duellum, & torneamentum, vbi etiam est probabile mortis periculum; intelligit etiam cum delectatione, & solum esse peccatū alijs de causis, quas ibi recenset. Addit postremo, si in his spectaculis repræsentantur turpia, vel sæua, ea inspicere esse mortale peccatum, quia nihil est aliud inspicere ea, quam delectari de turpibus, & sæuis; quod censet esse mortale peccatum. *Spectacula videre quomodo sit mortale peccatum.* Ex ipso eandem doctrinam desumpsit Syluester verbo *ludus*. q. 8. sed plane intelligunt de delectatione, quæ capitur ex his rebus, quatenus turpia, & lasciua, vel quatenus sæua, & crudelia sunt: nam de nouitate illorum admiratione quadam delectari, vt infra explicabitur, quæ ad curiositatem pertinet, nemo audebit damnare mortalis. Et ita idem Syluester verbo *curiositas*, q. 3 part 3. inquit in hæc verba, *immo durum videtur, quod sit mortale videre duellum, nisi adsit aliqua complacentia de malo, vel periculum*, scilicet talis complacentiæ. Et Nider in suo præceptorio in 9. præcepto c. 4. litera H. cum ex sententia S. Thom. in hoc art. in solut. 5. docet delectationem de homicidio esse mortale, explicat de delectatione, quæ est in irascibilis; nam vt inquit S. Thom. supra q. 23. art. 1. ad 1. passiones, quæ sunt in irascibili etiā consequuntur gaudium, & delectatio, quæ sunt in concupiscibilis: delectatur igitur de ipso duello, & de homicidijs factis, nisi delectatio ortum habeat ex irascibili ex sentētia huius auctoris, non est mortale. Adde etiam summam Tabiennam verbo *Ludus*. q. 12. qui ait, inspicere ludos nō esse peccatum mortale secundum se, nisi quatenus aliquis ex tali aspectu redditur pronus ad vitium vel lasciuiæ, vel crudelitatis per ea, quæ videt repræsentari, & hoc pacto intelligendus est Angelus verbo *Ludus*, nu. 6. cum ait periculosum esse prohibitos ludos aspicere, quia facile placere potest deliberate ludus aspicientibus, quod esset mortale; intellige vno ex prædictis modis, non tamen absolute, quasi sub nullo respectu, etiam curiositatis capi posset ex ludo delectatio absq; mortali. Nā, & ipse Angelus verbo *cogitatio*, nu. 2. postquam dixit delectationem de fornicatione esse mortale peccatum, & similiter de homicidio, subiungit *propter vindictam* intelligens non omnem delectationē quocunque respectu ex homicidio profectam esse mortale peccatum. Conuenimus itaque cum Caietano in exemplis, & doctrina, quod attinet ad iudicandum de mortali, & veniali, sed in ratione differimus.

Nonnulli fatentur delectari posse aliquem de vtilitate profecta ex homicidio, sed non de ipso homicidio, quibus fauere videtur Nauarrus in summa c. 15. nu. 10. quamuis non tam aperte loquatur, quin in nostram sententiam pertrahi possit. Ego vero existimo idem esse delectari de vtilitate, vel commodo prouenienti ex homicidio, & de ipso sub ea tantum ratione, non vt malum proximi est, vel contra iustitiam: sicut colligitur ex doctrina Doctorū, quos allegauimus pro his, quæ hactenus diximus de delectatione duelli: quare qui dicūt esse mortale delectari de homicidio propter mortem, non dicunt esse mortale delectari de morte vt vtili, vel commoda, sed delectari de morte vt mors, & malum proximi est, ex displicentiæ personæ eius. 8 *Delectari de homicidio quomodo sit peccatum.*

Notationes quædam pro explicatione probabilioris sententiæ.

CAPVT III.

ANTEQVAM nostram in hac re sententiam proferamus, & communem opinionem in bonum sensum, qui praxi accommodatus sit, interpretemur, quædam nobis sunt in memoriam reuocanda: primum est id, quod d. 73. c. 5. diximus, nempe malitiam ex obiecto, & circunstantijs, quam tribus primarie actui exteriori, deriuat secundum analogiam in actum interiorem efficacem, qui est causa actus exterioris, & ideo interiorem esse malum illa malitia, quia est causa illius, veluti medicina ideo est sana, quia est sanitatis in ipso animali, vt dixit S. Tho. q. illa 20. art. 3. ad tertiū. Quare, etiamsi quis multo ante tempore decreuit aliquid facere, quod erat mortale, peccauit etiam moraliter, quæ vero sit iudicanda voluntas efficax, infra notabimus. Contra vero malitia operis non ita deriuatur in affectum simplicis complacentiæ, qui interius consummatur, sed ipsa secundum se primarie mala est, nec ex opere ipso, quod habet pro materia tantum diiudicanda, quia ipsa non est causa operis. Quo fit, vt de eodem obiecto voluntas efficax aliquando sit non mala, aliqua vero delectatio mala sit: nam si aliquis apud se statuat ducere vxorem, & ad eam accedere, & cum ea delectari, tale propositum non est peccatum mortale, si tamen actu delectetur cogitans actum illum cum coniuge delectatione venerea peccatum mortale est, vt infra demonstrabimus: ergo non est eadem ratio voluntatis efficacis, & delectationis. Eodem modo, si vidua delectetur venerea delectatione de actu coniungi præterito, peccabit mortaliter, vt infra probabitur, & tamen voluntas efficax, qua tunc voluit vti coniugio, & eo delectari non fuit mortale. Contra etiā aliqua delectatio de opere mortali sub aliquo respectu,

1. notatio.

9 *Malitia operis exterioris non deriuatur in affectum simplicis complacentiæ.*

Exēpla notanda.

ſpectu, poteſt eſſe abſque culpa mortali, vt in exemplis allatis de bello iniuſto, & duello. Adde etiam religioſum cogitatione poſſe delectari in magnis ſumptibus, & pecunia propria auctoritate eroganda abſque mortali, quæ tamen ei non liceret facere, nec velle efficaciter, ergo delectatio non ſemper habet deriuatam malitiam ab opere, quod ſi in delectationem malitia refunderetur ab opere exteriori, circa quod verſatur, eodem modo hæ delectationes eſſent mortaliter malæ, ſicut affectus efficax malus eſt, nec vlla inter vtrumque affectum differentia eſſet.

10 Secundo hoc ipſum ex doctrina Adriani in 4. q. 4 de Euchariſtia, quę incipit *Quia dictum eſt* § *His præmiſſis*, manifeſte colligitur. Docet enim, non licere efficaci voluntate conſentire in opus, quod de ſe eſt mortale, vt etiam fiat in ſomnis, licitum tamen eſſe de illo opere facto propter bonum finem delectari: quare non licet (inquit ille) velle efficaciter, vt pollutio, vel homicidium fiat in ſomno, de illis tamen factis licet delectari propter bonum finem, vt de pollutione ob moleſtiam tentationis, vitandam, de homicidio, quia iam ille non verſabitur in periculo vitę ſuæ ſpiritualis, ſi exiſtimetur in gratia Dei deceſſiſſe. Eodem igitur modo licebit gaudere de furto alicui facto, quia iam ablata ſit ei occaſio auaritiæ, & aliorum peccatorum, ad quæ eum pecunia mouebat, cum tamen ob eundem finem non liceret efficaciter velle tale homicidium facere, aut ſuadere. Sola igitur mutatione voluntatis ex efficaci in ſimplicem affectum, id quod erat mortale, non ſolum non eſt mortale, ſed aliquando etiā opus virtutis, ac proinde malitia operis exterioris non eodem modo deriuatur in affectum efficacem, atque in voluntatem ſimplicis delectationis: alia enim ratio huius diſcriminis aſſignari non poteſt. Quare non placet id, quod indiſcriminatim docere videtur Nauarrus in ſumma c. 15 nu. 10. videlicet eum peccare mortaliter, qui gaudet de homicidio facto, & cæde ob aliquam ſui vtilitatem: eum vero, qui gaudet propter bonum, vel vtilitatem, quę ex illa morte procedit, non item: nam qui gaudet de vtilitate, gaudet etiam de morte, quæ fuit vtile medium, gaudet autem de illo non ex ſæuitia, vel odio, vel ex iniuſtitia, ſed ob vtilitatem, quam in ipſo apprehendit, cum tamen non liceret efficaciter velle tale homicidium etiam ex eodem fine, & voluntate vtilitatis, ſeu commodi.

3. obſernandum.

11 Tertio a contrario ex affectu ſimplicis diſplicentiæ, & efficaci voluntate prædictum fundamentum confirmatur: nam ſi alicui, ita diſpliceret audire miſſam, vt hæc diſplicentia efficax eſſet, & cauſa omittendi miſſam, eſſet mortale peccatum, quacumque de cauſa diſpliceret, etiamſi non diſpliceret, quatenus ſacrificium eſt, ſed quatenus laborioſum eſt miſſam tali tempore audire, ſi tamen alicui diſpliceret miſſam audire, quia videt laborioſum eſſe, non peccaret mortaliter, ſi ipſam audiret, etiamſi tunc hoc modo actu diſpliceret, idemque de ieiunio, & de alijs præceptis eſt manifeſtum, ergo ſimplex affectus non ſumit malitiam mortalem ex opere, aut omiſſione externa, ſicut accipit efficax voluntas complacentię, aut diſplicentiæ. Idem, quod dixi de diſplicentia actus virtutis, qui iure poſitiuo præcipitur, dicendum eſt de diſplicentia operis virtutis, quando iure naturali in præcepto eſt, illa enim citra mortale diſplicere poteſt, quoties diſplicentia nō naſcitur ex ipſo opere uirtutis, quatenus uirtutis eſt, & pręcipitur, ſed ratione laboris, vel alterius, quod annexum eſt, ut cum aliquis ſuccurrit extreme indigenti, diſplicere illi poteſt opus illud citra mortale, non quatenus opus miſericordiæ eſt, ſed ratione alterius coniuncti; ut quia pecunia illa parata erat aliquibus ſumptibus, vel ædificiorum, vel culturæ agrorum, &c. ſimiliter cum quis debet mori pro Chriſto, ſicut Chriſtus debebat pro nobis, triſtari poteſt de morte, ſicut Chriſtus triſtabatur: ſi tamen talis fuga, & triſtitia efficax eſſet voluntas non moriēdi, vel non faciendi opus illud, eſſet mortale peccatum: ergo aliter ſumit ſuam malitiam efficax voluntas ex opere exteriori, aliter vero ſimplex affectus. Contra vero in materia venerea, ſi aliquis cogeretur ad fornicationem, & nullo modo haberet voluntatem efficacem illius, imò efficaciter renueret: ſi tamen affectu ſimplici delectaretur, peccaret: aliunde ergo ſimplex affectus, quam efficax voluntas ſumit ſuam malitiam, nam ſi eadem ratio eſſet ſimplicis affectus, & efficacis, eodem modo eſſet mortale triſtari de opere præcepti, ſicut efficaciter nolle illud facere.

De diſplicentia actus virtutis quid ſentiendum.

4. notandū de efficaci voluntate.

12 Quarto, vt efficax voluntas ſit peccatum mortale, nō opus eſt directe, & explicite ferri in obiectum, nam, vt diximus diſputatione 101. cap. 4. euentus imputatur aliquando efficaci voluntati, etiamſi non ſit explicite volitus, non minus, quam ſi eſſet: & tamen peccatum ſimplicis delectationis non contingit, niſi obiectum actu moueat voluntatem, ſignum igitur eſt peccatum hoc interius conſummari iuxta notata in ea diſputatione. ac proinde malitiam illius non deriuari ex actu, vel opere exteriori, circa quod verſatur. Secundo obſeruandum eſt in obiecto, de quo capitur delectatio, duo conſiderari, vnum eſt materiale ipſius rei, quę delectat, aliud eſt bonitas, quæ in illa apprehenditur ſub hoc, vel illo reſpectu, bonitas inquam, vel vtilis, vel commodi alicuius, vel delectabilis, neq; enim ſola bonitas dicitur delectare animum, ſed etiam res ipſa, quæ habet bonitatem. Tertio notanda eſt differentia inter voluntatem ſimplicem, & efficacem: nam voluntas ſimplex eſt, quæ naſcitur ex re abſq; vlla cogitatione faciendi illam, vel conſequendi, efficax vero illa eſt, quę ex conſultatione, vel conſideratione ita tendit in rem, vt opere velit exequi: 13 debet etiam cenſeri efficax illa, quæ reuera tendit in rem cum affectu, etiamſi ratione alicuius periculi, aut circunſtantiæ ab ea retrahatur: hæc ergo efficax eſt ad hunc effectum, vt malitiā accipiat ex opere quocunq; modo, & ſine delectationis in illud feratur: ſi tamen talis eſſet affectus, vt niſi appareret ratio peccati, reuera vellet fieri opus, etiāſi ſit efficax, hoc ipſo quod retrahitur ab executione, quia videt eſſe malum, non debet accipere malitiam ex opere ac ſi eſſet efficax voluntas priori modo, ac proinde tanquam de ſimplici affectu complacentiæ de illa cenſeri debet iuxta ea, quæ inferius dicemus.

Exponitur probabilior opinio.

CAPVT IV.

Prior regula non omnis delectatio qua capitur de opere peccati materialiter eſt peccatum mortale.

IS iactis fundamentis totam hanc difficultatem duabus regulis explicabo. Prior eſt negatiua, quæ ex ſuperioribus facile colligitur, immo iam ſuperius comprobata eſt, nempe non omnem delectationem, quæ capitur de opere peccati materialiter conſiderato ratione alicuius bonitatis, aut commodi adiuncti eſſe peccatum mortale, idemq; de diſplicentia actus virtutis, quæ eſt in præcepto non ſolū poſitiuo, ſed etiam naturali dicendum eſt. Neq; enim talis delectatio eſt de peccato, qua ratione peccatū eſt, aut cōtra præceptum, neq; diſplicentia de virtute quatenus virtus eſt, aut ſecundum præceptum, qui enim delectaretur hoc modo de peccato non dico, quod eſt contra ius naturale ſed etiam quod eſt contra ius poſitiuum, nemine diſſentiente peccaret mortaliter: cum tamen non pauci dicant ſaltem delectationes de opere prohibito iure poſitiuo non eſſe mortale: intelligunt enim eā delectationem, quæ capitur ex opere illo materialiter conſiderato ratione alicuius commodi, vtilitatis, vel bonitatis adiunctæ non eſſe mortale. 14 Idē de ijs, quæ iure naturali mala ſunt, videtur dicendum, qui enim delectatur de opere, non gaudet, quia fiat id, quod malum eſt, ſed quia vtilitate, vel commodo illius allicitur, & delectatur. Eodem modo triſtari de opere virtu-

virtutis, quod est et in præcepto, vel positiuo, vel naturali, non semper erit mortale, vt in exēplis positis præcedente capite ostendimus. cùm tamen si opus virtutis displiceret, quatenus iustitiæ, aut misericordiæ, aut alterius virtutis est, peccatum mortale esset, eadem autem omnino ratio videtur simplicis complacentiæ, & delectationis de opere peccati, & simplicis tristitiæ, & displicentiæ de opere virtutis: cum ergo de displicentia virtutis eo modo, quo explicatum est, nemo dubitet asserere non esse mortale, ita de delectatione, quæ capitur ex opere mortali materialiter ratione commodi, aut alterius bonitatis coniunctæ, non est semper iudicandum mortale. Habemus autem ex duobus capitibus præcedentibus non pauca exempla, quæ nemo inficiari potest, in quibus delectatio versatur circa opus mortalis peccati tanquam circa materiam sub aliqua ratione, vel vtilitatis vel nouitatis, vel commodi, & tamen non est mortale peccatum, & nonnulla in sequente disputatione adducemus.

Ratio regulæ. Ratio vero huius regulæ est, quia cùm delectatio nō accipiat malitiam ab opere, de quo quis delectatur, non est necesse delectationem esse mortalem, si opus, de quo capitur, est mortale. Contra vero efficax voluntas talis operis ex quocumq; fine semper est mortalis, quia accipit malitiam ab opere, quare quocumq; fine contingat, nisi finis opus ipsum excuset, efficax voluntas de opere mortali semper erit mortalis, atque hinc colligitur ratio sententiæ communis, quam præcedente disputatione sequuti sumus, quare videlicet affectus simplicis delectationis de opere prohibito iure positiuo ratione vtilitatis, vel commoditatis non
15 sit mortale, vt ibidem diximus. Ea vero est quia ab actu exteriori in affectum simplicis delectationis non deriuatur malitia sicut in actum efficacem, quo fit, vt ea duntaxat ratione, quod sit delectatio de opere prohibito mortali, non sequatur esse mortalem, cum tamen semper sequatur efficacem affectum illius esse mortalem. Aliunde ergo videndum est, an talis delectatio de opere prohibito iure positiuo notabilē habeat oppositionem cum virtute, vt sit mortalis, secundum ea, quæ statum dicemus; ac proinde frustra recurritur ad intentionem legislatoris, vt delectatio de opere prohibito iure positiuo non sit peccatum mortale: nā vt ibi probatum est, si malitia refunderetur ab actu exteriori in delectationem, eadem esset ratio, atq; de voluntate efficaci, vt nulla intentione legislatoris excusari posset a malitia mortali.

Posterior regula omnis delectationis malæ ex oppositione ad virtutē sumit malitiam. Posterior regula est affirmatiua, quæ licet, non comprehendat determinate hanc, vel illam materiam, circa quam delectatio morosa est peccatum mortale, ex illa tamen in singulis materiis colligi potest, quæ sit mortalis, est autem huiusmodi. Cum omnis delectatio, aut displicentia, ex se non ex opere, circa quod versatur, habeat suam malitiam, illa erit mortalis, quæ ex se notabilem continet deformitatem, & oppositionem cū aliqua uirtute, quæ uero non continet, non erit mortalis: quo fit ut de opere mortali aliquando non sit mortalis; ut supra explicatum est, & de opere non mortali sit mortalis, ut infra dicetur. Hanc regulam inductione illustrare possumus, primum quidem in affectibus simplicis complacentiæ circa opus peccati, deinde in affectibus simplicis displicentiæ circa opus præcepti.

16 *Primū genus morosæ delectationis est superbiæ.* Primum igitur genus morosæ delectationis est superbiæ, cum quis delectatur consideratione propriæ excellentiæ, potest autem esse mortalis, imò uersari circa æqualitatem Dei, vt probauimus 1. p. d. 234. c. 2. est autem peccatum mortale hæc delectatio quando ex se notabilem habet oppositionem cum virtute humilitatis, quæ ex se moderatur affectum quemcunque, etiam simplicis complacentiæ circa propriam excellentiam.
Secundum genus odij Dei. Secundum genus est complacentiæ, & delectationis de quocumque peccato, quatenus contra Deum est, sic. n. est odium Dei contra caritatem, cui placet quodcunq; opus virtutis, quatenus est bonum Dei inuenire enim in peccato sub hac consideratione aliquid, quod delectet, est contra caritatem. Tertium est delectationis de quouis peccato, quatenus est contra legem, & mandatum superioris, quæ sane potest esse mortalis delectatio, si materia, & contemptus superioris notabilis fuerit, hæc autem opponitur uirtuti obedientiæ, & est specialis inobedientia, quia obedientia in affectu illo explicito parendi, & subiacendi superiori consistit, & hoc modo delectatio contingere potest non tantum in materia venerea, sed etiam in quacunque materia peccati etiam prohibiti solo iure positiuo: quare de opere prohibito iure positiuo, potest esse delectatio mortalis, non quia sit de opere prohibito, quod est mortale, quasi ab illo deriuetur malitia in delectationem, sed quia capitur sub illo peculiari respectu, ratione cuius talis delectatio ex se notabiliter opponitur virtuti obedientiæ: & ideo disputatione præcedente sequens posteriorem opinionem dixi, ex eo duntaxat capite, quod opus sit prohibitum iure positiuo, non sequi delectationem de illo sub quocunq; respectu esse mortalem: 17 quia posset contingere sub tali, ut esset mortale, vt in casu posito ob rationem dictam. *Tertium inobedientiæ.*

Atq; in hunc sensum intelligi possent auctores allegati in 1. c. qui dicunt mortalem delectationem morosam reperiri posse in omni materia peccati, neq; enim vllus illorum docere voluit delectationem in quauis materia ratione uoluntatis, vel commodi, & utilitatis esse mortalem, hoc enim esset nimis durum, & seuerū. Adde etiam, ut horum auctorum sententia locum habere queat, posse delectationem morosam esse mortalem in omni materia peccati, vt in omni materia peccati contra proximum, qualia sunt secundæ tabulæ, sit peccatum mortale morosæ delectationis, quando placet malum proximi in hac, vel illa materia, quia malum illius est, in materia vero peccati contra primam tabulam contingit morosa delectatio mortalis, vel contra virtutem religionis, quatenus placet id, quod est in cōtumeliam Dei, & contra honorem eius; vel quatenus placet aliquid, prout contra Deum ex displicentia illius apprehenditur: hoc autem modo non damnatur omnis morosa delectatio de opere peccati, sub quauis ratione commodi, quæ moueat, vt manifestum est.

Quartum genus est odij erga proximum, quando quis delectatur de furto, de homicidio, vel de alio malo proximi, quatenus malum illius est, hoc autem peccatum est contra caritatem, vel certe contra beneficentiam erga proximum, quæ gaudet de omni bono proximi, quia bonum illius est. Quintum genus delectationis mortale est affectus inuidiç, quando scilicet quis delectatur de malo proximi, quia bonum illius proprium bonum iam diminuebat, quæ delectatio non est contra caritatem, sed contra humilitatem. Sextum est crudelitatis, & sæuitiæ, de quibus San. Thomas 2. 2. q. 159. differt autem sæuitia a crudelitate, vt ait S. Doctor, quia crudelitas delectatur in tormentis excedens modum puniendi, sæuitia autem in uulneribus, quod est proprium bestiarum: opponitur autem virtuti clementię, & quamuis frequenter coniunctæ sint cum peccato odii, separari possunt aliquando: nam sine odio aliquo tyranni delectantur in excogitandis tormentis, & Barbari delectantur sanguine humano, dum carnibus etiam humanis vescuntur. Hæc autem delectatio diuersa est ab ea, quæ solet capi ex vulneribus propter rei nouitatem, quæ ad curiositatem pertinet, & est delectatio quædam admirationis cum compassione etiam cōiuncta, & ideo nec mortale peccatum est. Vt cum aliquis attente considerat hominem occisum iacentem in platea, quod genus delectationis, vt optime notauit Augustinus 3. confessionum cap. 2. oritur ex tristitia quadam, & compassione: idem superius dictum est de aspectu duelli, & belli iniusti, delectione, vbi homicidia narrantur, & alijs huiusmodi, quæ solum ratione nouitatis rei delectant, non ratione vulnerum. Septimum genus est delectationis venereæ, hæc enim est contra castitatem, quæ ita moderatur affectum delectationis interioris, sicut exterioris, de quo multa dicen-

Quartum genus delectationis odij proximi.
18 *Quintum inuidię.*
Sextum sæuitiæ.
August.
19 *Septimum genus delectationis venereæ.*

[illegible]enda sunt, est autem huiusmodi delectatio etiam mortalis, nō quia opus, de quo quis delectatur mortale sit, nam de opere licito mortalis esse potest, vt infra dicemus: sed quia ipsa secundum se est contra caltitatem, quæ etiam hoc genus delectationis moderatur.

Hæc sunt genera morosæ delectationis frequentiora, quæ sunt peccata mortalia: his tamen non existimo me comprehendisse omnes, quæ esse possunt, sed sufficiat docuisse, non omnem delectationem, quæ de opere malo materialiter considerato capitur, semper esse peccatum, quia ratione nouitatis, commodi, vel vtilitatis delectare potest absque peccato mortali, & in exemplis quidem positis [illegible] Armilla, & Petrus de Soto conuenirent, quamuis in ratione differant, multi etiam alij, qui capite præcedente allati sunt: rationē vero discriminis inter voluntatem efficacem, & simplicem delectationem ibidem assignauimus. Has autem delectationes ideo censeo esse mortalia peccata, non quia accipiant malitiam ab opere, circa quod materialiter versantur, sed quia eorū malitia interius consummata specialem oppositionem habet cum aliqua virtute, quæ tales moderatur delectationes, vt iam notaui.

De displicentia & tristitia. Reliquum est, vt in hoc capite peccata simplicis affectus doloris, seu tristitiæ, & displicentiæ enumeremus, nam pręcedente capite monstratum est, aliquam displicentiam de opere uirtutis materialiter sumpto ratione mali, vel molestiæ coniunctæ, non esse peccatum mortale, sicut de delectatione de peccato materialiter sumpto ratione nouitatis, aut commodi etiam diximus:
20 sunt igitur aliquæ displicentiæ, quæ secundum se virtuti opponuntur, sicut delectationes, ex quibus plures, aut frequentiores enumerabimus, etsi quæ aliæ fuerint, eodem modo expendendæ sunt, non autem ex obiecto materiali, circa quod versantur.

Enumerantur aliquæ displicētiæ species. Prima displicentia est odij circa proximū, aut Deum, cum quis de bono proximi, aut Dei tristatur, habet enim oppositionem cum caritate, & beneficentia, quæ de bono Dei, aut proximi delectatur. Secunda est inuidiæ, cum alicui displicet bonum alterius, quatenus eo suum proprium minuitur: quem affectum cohibet humilitas, vel magnanimitas. Tertia est inobedientiæ, qua quis tristatur de obedientia, quam ipse, vel alij [illegible] præstant superiori, cui nollet parere ex contemptu: hic enim affectus opponitur speciali virtuti obedientiæ, quæ directe diligit esse sub præcepto superioris, quia superior est, vt sub illo sit, & ab eo regatur, sicut notauimus, supra disputatione 102. c. 5. alij etiam esse possunt affectus simplicis displicentiæ, sed hi nobis in exemplum sufficiant: interim tamen obseruemus id, quod de delectatione dicebamus, non omnem displicentiam de opere bono materialiter considerato, esse peccatum mortale, vt capite superiore ostensum est, sed eam dumtaxat, quę ex se peculiarem habet oppositionem cum virtute.

Illatio. Ex his omnibus infertur errorem esse manifestum in vniuersum negare aliquam morosam delectationem esse peccatum mortale, tametsi non sit tam apertum negare delectationem in materia venerea esse mortale, de qua uidentur solum loquuti Corduba, & Martinus de Magistris allegati in prima disputatione, & de qua plures aliæ controuersiæ examinandæ nobis super sunt.



Diluuntur rationes contra prædictam sententiam.

CAPVT V.

21 *Obiectio.* IAm uero ea, quæ uidentur pugnare contra nostrā sententiam, diluenda sunt, & in primis uerba August. inquit enim in proœmio in Psalmum 147. & refertur in c. *Videns homines*, 86. d. *Videns*, inquit, *homines uenatorem, & delectantur, uidebunt saluatorem, & contristabuntur*, id quod verum non esset, nisi videre venationem vetitam peccatum esset mortale: confirmaturque ex eo, quod sub ungit continuo, *Quid illis miserius, quibus saluator saluti non erit?* Si ergo aspectu venationis delectari est mortale, multo magis delectari aspectu duelli.

Solutio. Respondeo Augustinum loqui de venatione non quouis modo prohibita, sed periculosa neque de quouis modo delectationis, sed de eo tantum, quo quis ita mouetur, vt sit alijs causa, vel occasio dandi operam tali venationi, sicut sunt viri potentes, qui ad hoc destinatos habent venatores. De delectatione autem secundum se idem omnino dicendum est, atque de delectatione ex aspectu duelli superius diximus.

Soluitur prima ratio recentiorum. Demum ex dictis facile diluuntur duæ rationes in 1. capite pro sententia Recentiorum allatę, nam quid senserint auctores, quos pro se allegabāt, iam superius in hoc cap. notauimus. Ad priorem igitur rationem respondeo, non omnem affectum voluntatis sumere malitiam ex opere exteriori, circa quòd versatur, ita vt ab eo in ipsam deriuetur, sicut in affectum efficacem, vt capite pręcedente probatum est, etiamsi omnis affectus bonus, vel malus debeat iudicari, quatenus circa hoc, vel illud obiectum versatur, non quia versatur materialiter circa opus malum sub ratione commodi, vel vtilitatis, vel nouitatis, sed quia ex se oppositionem habet cum aliqua virtute circa hoc, vel illud obiectū versari, iuxta ea, quę hactenus dicta sunt.

22 *Soluitur secūda eorum ratio.* Ad aliam vero rationem dico conformari affectum complacentię cum opere peccati mortalis, quatenus peccatum mortale est, semper esse mortale, si sit sub ea ratione, qua est malum proximi, vel malum Dei, vel denique aliquo ex modis a nobis superius explicatis: conformari autem cum opere peccati materialiter sub ratione commodi, nouitatis, vel vtilitatis non est mortale, nec vlla ratione id probari potest. Cętera, quę de delectatione morosa dicenda restant, ad materiam veneream pertinent, in qua hoc peccatum frequentius esse solet, ea vero singulatim examinanda sunt.

An omnes morosę delectationes in materia venerea eiusdem speciei sint.

DISPVT. CXII.

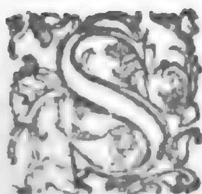
Omnem veneream delectationem esse eiusdem speciei cum opere senserunt Antoninus, & alij. cap. 1.

Delectationes venereas non esse eiusdem speciei cum opere probabilior sententia uidetur. Cap. 2.

Omnem

Omnem veneream delectationem esse eiusdem speciei cum opere senserunt Antoninus, & alij.

CAPVT I.



1 *Status quæstionis* SI delectatio morosa suam malitiam haberet deriuatam ab opere exteriori, de quo est sicut efficax voluntas, & propositum, dubium non esset, eiusdem semper speciei esse delectationem internam, & opus externum, circa quod versatur: verum cum dictum sit malitiam operis, de quo capitur delectatio, non deriuari in ipsam delectationem, sed delectationem ex se regulandam esse ex oppositione, quam habet cum virtute, ideo controuersia proposita locum habet, & meo iudicio nō parum vtilis est, quia tamen pauci auctores & per transennam de ea disputarunt, nihil temere de ea definiens, quid recta ratione ex prædicta ratione colligi videatur alijs proponā.

Prima sententia. Ex Auctoribus autem Antoninus 2. parte titulo 5. cap. 1. §. 6 Tabienna verbo *Luxuriosus*, quæst. 8. & Nauarrus in summa capite. 16. nu. 9. & cap. 6. num. 8. docent omnia peccata tam propositi efficacis alicuius actus venerei, quam simplicis delectationis esse eiusdem speciei cum opere: vbi perperam refert Nauarrus sententiam Dominici de Soto in 4. distinctione. 18. quæstione. 2. articulo 4. post septimam conclusionem, quasi dixerit non esse eiusdem speciei peccatum voluntatis, & operis, & ideo virginem non debere explicare circumstantiam virginitatis, cum delectatur turpibus cogitationibus, ille enim solum dixit ideo virginem non debere explicare hanc circumstantiam non solum in peccato cogitationis, sed etiam operis, quia putat, & merito circumstantiam illam deflorationis, cum virgo sponte consentit, non esse peculiaris speciei. De morosis autem delectationibus, an sint eiusdem speciei cum opere, nihil definit. *Probatur auctoritate S. Thomæ.* Videtur autem hæc sententia colligi ex doctrina S. Thomæ supra quæst. 72. artic. 7. vbi docet peccata cordis, oris, & operis differre veluti gradus eiusdem peccati in eadem specie, sicut interpretatur Caietanus, intelligens etiam de ijs peccatis cordis, quæ per accidens interius consummantur, qualia sunt peccata morosæ delectationis. Secundo probatur idē

2 *Secunda probatur ratione,* ex eo, quod recentiores illi præcedente disputatione cap. 1. allegati docent omnem morosam delectationē de quouis peccato mortali sub quouis respectu esse semper mortale, sic enim si in opere externo est duplex circumstantia specie diuersa, & ratione cuiuscumque per se delectatio esset mortale peccatū, sequitur, tot esse malitias specie diuersas in delectatione, quot sunt in opere externo. Verum, quia posset aliquis dicere multiplicatis malitijs morosæ delectationis multiplicatis in opere externo, de quo est delectatio, sed non in eadem specie cum illo, sunt enim qui dicant delectationem de opere mortali esse mortalem sed nō in eadem specie: ideo tertio probatur esse eiusdem

Tertio probatur. speciei cum opere ipso hac ratione. Actus voluntatis speciem sumunt ab obiectis, opus autem exterius est obiectum interioris delectationis: ergo ab illo sumit speciem, id autem, quod ab alio sumit speciem, est eiusdem speciei cum illo: ergo delectatio est eiusdem speciei cum opere.

Delectationes venereas nō esse eiusdem speciei cum opere probabilior sententia videtur.

CAPVT II.



VT cōsentanee cum ijs, quæ hactenus diximus in hac controuersia philosophemur, videtur mihi probabilius delectationes venereas non habere omnem diuersitatem malitiæ, quam habet opus, circa quod versantur: pro hac sententia referri posset Angelus verbo, *Luxuria*, num. 2. qui quanuis de omni affectu interiori etiam efficaci videatur sentire esse eiusdem speciei, nempe desiderium fornicationis cum soluta, & cum coniugata, eius tamen opinio solum in morosis delectationibus amplectenda est ob rationem, quam statim afferemus. Dicimus ergo volūtates efficaces habere omnē malitiam operis externi, ac proinde varias etiam species sortiri iuxta varietatē earum, quæ in opere externo reperiuntur: delectationes vero morosas, quæ in simplici tantum affectu consistunt, non item. 3 *Secunda sententia verior.*

Huius autem rei gratia reuocandum est in memoriam id, quod præcedente disputatione capite secundo fusius ostendimus, nimirum voluntatem efficacem accipere malitiam ab opere externo, quod habet pro obiecto secundum analogiam deriuatam, delectationem vero non item, sed hanc ex se expendendam esse cuinam virtuti opponatur, vt inde coniicere possimus quando sit mortalis, vel venialis, vel nullam habeat malitiam. *Primo obseruandū.*

Secundo notanda est doctrina tradita supra disputatione 53. capite tertio, ex peccatis, nempe luxuriæ, quædam opponi soli castitati: huiusmodi sunt simplex fornicatio, & peccata, quæ dicuntur contra naturam, & mea etiam sententia violatio virginis, quę sponte consensit, hæc enim a simplici fornicatione non differt. Verum hæc omnia non eodem modo opponuntur castitati, nam diuerso modo opponuntur peccata dicta contra naturam, quam fornicatio simplex, vt manifestum est. An vero ipsa peccata dicta contra naturam specie differant, & diuerso modo castitati opponantur, non est huius loci. Quædam vero alia peccata luxuriæ non soli castitati, sed alteri etiam virtuti opponuntur, quia in ipsis reperitur non vna tantum species intēperantiæ & luxuriæ oppositæ castitati, quæ sub temperantia constituitur, sed etiam alia species ei coniuncta, quæ opponitur alteri virtuti. Huiusmodi sunt raptus, adulterium, violatio virginis contra eius voluntatem, quæ dicitur stuprum, quæ sunt tum contra castitatem, tum etiam contra iustitiam: est etiam fornicatio sacrilega contra votum, quæ opponitur virtuti religionis, & incestus, qui & castitati, & pietati erga sanguine cōiunctos opponitur. In his vero peccatis non est vna simplex species ex fornicatione in genere, & adulterio, vel raptu, sacrilegio, vel incestu conflata: sed sunt duæ diuersæ, & vna est simplicis fornicationis contra castitatem, alia est adulterij, stupri, raptus contra iustitiam, vel sacrilegij contra religionem, vel incestus contra pietatem, vt ex mente Caietani eo loco monstrauimus ideo autē dicuntur hęc omnia peccata species per accidens luxuriæ, quia in genere luxurię contra castitatem non differunt, sed ratione alterius adiunctæ contra aliam virtutem; quæ omnia fusius ibidem prosecuti sumus. *Secundo obseruandum.* 4

Dico igitur primum delectationem morosam de quouis genere fornicationis ex dictis semper habere eandem malitiam cum opere, quatenus est contra castitatem in specie luxuriæ directe, hanc autem esse simplicis fornicationis: eodem modo delectationem de opere luxuriæ cōtra naturam esse eiusdem speciei cū opere: denique eandem malitiam, quæ directe, & per se est sub genere luxuriæ, reperiri in morosa delectatione, atque in opere. Ratio vero est, quoniam licet de- *Prima conclusio.* 5

lectatio morosa non accipiat suam malitiam deriuatā ab opere per analogiam sicut voluntas efficax, potest tamen eodem modo opponi eidem virtuti sicut opus

Ratio. exterius, sic autem contingit in proposito, nam eadem virtus castitatis, quæ moderatur nimias delectationes tactus constituta sub virtute temperantiæ non minus, nec alio modo comprimit delectationes internas, quam externas, cum totum eius opus sit moderatio delectationum, & internæ non minus debeāt temperari, quam externæ: est igitur idem genus, & species peccati voluntate sola, aut re ipsa de fornicatione, aut de opere contra naturam delectari, & in his nulla varietas esse potest.

Deinde probabile mihi videtur delectationem morosam cum rapta consanguinea, vel cum vxore alterius vel cum virgine Deo dicata, non esse in alia speciei quam simplicis fornicationis, & malitiam, quæ in ipso

Secunda conclusio. opere coniuncta est cum malitia fornicationis, contra alias virtutes in delectatione morosa non reperiri: id quod hac probabili ratione colligo. Cum delectatio morosa non accipiat malitiam ex opere externo deriuatam, sed ex se expendenda sit an huic, vel alteri virtuti opponatur; vt dicamus alicui virtuti esse contrariam, parum refert versari circa opus, quod illi virtuti

Ratio vniuersalis. oppositum est, tum quia inde non accipit malitiam, tum etiam, quia non omnis delectatio, quę capitur, de opere alioqui mortali sub quouis respectu, & consideratione capiatur, mortalis est, vt præcedente disputatione manet probatum: potest igitur accidere, vt in opere externo sit duplex malitia mortalis & in delectatione, quæ ex illo capitur, sit vna tantum, vel nulla. Nunc autem in prædictis morosis delectationibus nullam esse malitiam mortalem contra aliam vir-

6 tutem, quam contra castitatem sic ostenditur. Primum quidem, qui delectatur de fornicatione cogita-

Idem ostenditur speciatum. ta cum rapta ex domo patris non delectatur de iniuria facta, quatenus iniuria est; sic enim non solū mortaliter peccaret contra castitatem: sed solum delectatur de ipso actu fornicationis cum ea, quam cogitat secum habere raptam, hæc autem delectatio non est contra iustitiam, quia tantum allicitur a delectabili, quod est in fornicatione, non a delectabili, quod est in iniuria. Præterea si interdum contingat immorari in cogitando de raptu, potius homo delectatur de sub

Notanda de delectatione raptus. tili modo rapiendi, quam de iniuria, imò de iniuria vt iniuria est, non curat: Caietanus autem, & alij citati disputatione præcedente cap. 1. hac delectationem non damnant peccati mortalis: quare qui solum detineretur cogitatione raptus non gaudens de iniuria sed modo rapiendi ratione nouitatis, nec delectaretur luxuriose de fornicatione cogitans, nullum mortale cōmitteret in omnium sententia: ergo cum luxuriose delectatur solum addit peccatum luxuriæ non iniustitię, quis enim dicat contra iustitiam esse talem delectationem? Addo etiam, quoties aliquis delectaretur de raptu, ratione iniuriæ esse nouum peccatum mortale præter peccatum mortale luxuriæ.

Secundo delectatione cum cōsanguinea idem probatur: primum quidem, quia vt probabilior sententia fert, quam adduximus disputatione 110. capite. 2. de-

7 lectatio morosa de opere prohibito lege positiua non

Obseruanda de delectatione cū consanguinea. est mortale peccatum, quando opus ipsum solum est materia delectationis, & non delectat ea ratione, qua prohibitum est, sed incestus cum consanguinea in alijs gradibus præter primum in linea transuersali, & omnes in linea recta, & cum affine in omnibus præter quam in primo in linea recta sunt solum prohibiti iure positiuo, & hoc solo iure sunt peccata incestus: ergo delectatio saltem in illis non erit mortale, nisi delectatio sit de ipso opere, quatenus est prohibitum, vel quatenus est iniuria, vel contra reuerentiam debitam consanguineis, vel contra vel affinibus: manet ergo in ea delectatione malitia simplicis fornicationis & luxuriæ. Si vero sermo sit de delectatione cum consanguinea, vel affine in gradibus iure naturali prohibitis: idem probatur, nam qui delectatur in tali cogitatione solum allectus a delectabili, quod est in ea, non considerata ratione iniuriæ, & irreuerentiæ, non facit iniuriam contra virtutem pietatis, sed luxuriosus tantum est, sicut ille, qui delectatur de furto, vel homicidio ratione nouitatis, vel vtilitatis tantum, non quia iniuria est, nec in vindictam illius, non peccat contra iustitiam, cum non gaudeat de inæqualitate facta alteri, sed de nouitate illius, aut vtilitate. Tertio eadem ratione delectatio morosa cum vxore aliena non est con-

Obseruanda de delectatione cū vxore aliena. tra iustitiam, sed contra castitatem tantum, quando quis solum ducitur venerea delectatione, quæ est in opere, neque enim virtus iustitiæ prohibet delectationes de opere iniusto, quando illæ non oriuntur ex opere, quatenus iniustum est, sed ex illo sub ratione vtilis, vel delectabilis apprehēso: ille ergo, qui sic delectatur,

7 non est iniustus, sed intemperans, & luxuriosus, sicut de præcedente quoque dictum est: præsertim quia ille, qui delectatur cum vxore aliena, potest illam cogitare, ac si sua esset, & nihilominus peccat contra castitatem, non tamen contra iustitiam, sicut ille, qui delectatur de possessione rei alię, quam cogitatione apprehēdit vt propriam. Sed obijciunt aliqui, hoc modo: Ille, qui non potuit dicere verbum contumeliæ, vel noluit contra alium, si postea delectetur cogitans se hoc, vel illo modo verba cōtumeliæ illum dicere potuisse, peccat contra personam: ergo delectari de vxore aliena erit etiam peccatum contra maritum, præter peccatum, quòd est contra castitatem. Respondeo diuer-

Solutio. sam esse rationem nam qui delectatur de verbis contumeliæ, delectatur de illis, quatenus contumeliæ sunt & alteri iniuriosæ: at ille, qui delectatur de vxore aliena, non delectatur ratione contumeliæ, & iniuriæ, sed ratione venereæ voluptatis: eodem modo, si quis delectaretur de verbis contumeliosis, non ratione contumeliæ, sed ratione facetiæ, quis, obsecro, eum mortalis peccati damnaret? Quarto eadem ratione delecta-

Obseruanda de delectatione cū virgine dicata. tio morosa cum virgine Deo dicata non est contra votum castitatis, quòd illa emisit: nam sicut ille, qui delectaretur, si videret aliquem extrahi a loco sacro etiam contra iustitiam, & religionem loco debitam, delectaretur inquam non de illo opere, quatenus esset in iniuriam loci sacri, sed quatenus ipsi vtile, aut commodū esset, vel ratione nouitatis adiunctæ, non esset sacrilegus contra virtutem religionis, nec iniustus contra iu-

9 stitiam, ita etiam qui delectatur de fornicatione cum virgine non in iniuriam voti, sed solum ad veneream delectationem attendens, non peccat contra religionem; quia religio non moderatur veneream delectationem, sed solam delectationem de iniuria facta personæ, rei, aut loco sacro, vel opus factum contra illa, & volūtatem efficacem operis. Cum igitur in his morosis delectationibus solum reperiatur oppositio cum virtute castitatis, non cum alia, fit, vt sint in sola specie luxuriæ, quæ est simplex fornicatio. Dictum enim est supra, has species intra genus luxuriæ non variari, sed sub solum sub alio genere contra alij virtutē, sub quo etiā collocantur: has autē morosæ delectationes, quas diximus, soli luxuriæ oppositæ sunt. Quinto idem di-

Quinto notandum de eo qui emisit votū castitatis solo opere exteriori. cendum est, si aliquis vouisset seruare castitatem solo opere exteriori, cogitans enim de illo, & solo affectu capiens delectationem, non peccaret contra religionis virtutē, & votū, sed contra solam castitatem, si vero efficaciter decreuisset opus, peccaret contra religionē peccato sacrilegij, vt vel hinc etiam appareat aliā esse rationem simplicis voluntatis, & efficacis. Ille item, qui emisso illo voto de opere tantum externo, interius delectaretur, non peccaret peccato sacrilegij, nō quidē ex eo, quod eius intentio, cū vouit, nō fuit cōprehēdere delectationē, nā si ex opere externo deriuaretur malitia in simplicē delectationē natura sua, sicut deriuatur in affectū efficacē, nō posset homo excipere delectationē morosam emisso illo voto de opere externo, sicut excipere nō posset volūtatē efficacē. Ea igitur ratione delectatio illa nō esset cōtra virtutē religionis,

nis, & contra votum, quia cum votum non fuisse dirē cte de ea, & ex opere exteriori, quòd fuit sola materia voti, nō deriuetur malitia in delectationem, ipsa nullo modo opponeretur virtuti regionis. Aliter autem dicendum esset, cum quis voluisset castitatem absolute, sic enim suo voto comprehenderit etiam interiores, delectationes, ac proinde illæ essent contra virtutem religionis.

10 Postremo notandum est, si quis habeat votum castitatis absolute, peccare mortaliter speciali malitia contra virtutem religionis præter malitiam luxuriæ, quoties delectatur morosa cogitatione cum vxore aliena, vel cum muliere non sua: nam votum omnem talem actum sub se complectitur. Eodem modo, si quis coniugatus delectetur cum muliere non sua, videtur peccare præter peccatum luxuriæ etiam contra fidem matrimonij nam fides matrimonij alicui præstita obligat etiā mentem, & suum desiderium in aliam non collocare: quamuis, & hoc mihi non sit admodū certum: at vero matrimonium, inter aliquos contractum non ita obligat quemcunque alium, ne cogitet de vxore alterius, si sola cogitatio in delectatione venerea occupetur, vt supra probatum est.

An liceat coniugatis extra coitum delectari de ipso cogitato in præsentia, vel absentia.

DISPVT. CXIII.

Quid sentiat Nauarrus. Cap. 1.
Probabilior sententia. Cap. 2.

Quid sentiat Nauarrus.

CAPVT I.



1 *Status quæstionis* Ndubitatum apud omnes est, coniuges in ipso congressu delectari posse citra mortale peccatum, sed quia interdum accidit, vt in absentia cogitatione delectentur, ac si in ipso coitu essent, dubitarunt nōnulli, an hoc esset peccatū mortale. Nauarrus in summa capite 16. num. 10. censet peccatum mortale esse perinde, ac si vidua hoc modo de actu præterito delectatio nem veneream capere, concedit tamen coniugatum gaudere posse citra mortale, quod habuerit copulam, & quod in ea delectatus fuerit, sicut absque mortali id etiam viduis concedendum est. Huius sententiæ videtur fuisse Syluester verbo *Delectatio*, quęstione 2. cum enim quæsijsset, an hæc delectatio in coniugatis sit mortalis, respondit si non sit in loco, & tempore opportuno, & cum voluntate consummandi esse peccatum, cunque quæsijsset, an esset mortale & absolute responderi esse peccatum, videtur sensisse esse mortale. Limitat tamen prędictam sententiam, vt vera solum sit de delectatione partis interioris sentiētis, non autem de delectatione solius voluntatis: id quod de viduis quoque eodem modo docet. Cum prædicta limitatione hanc sententiam amplectitur Corduba libro primo quæstione 23. dub. 12. & aliqui etiam Recentiores.

Nauar. Prior sententia. Fundamentum. Syluestr. Cordub.

Probabilior sententia.

CAPVT II.



2 Vlto probabilior sententia, & apud Theologos magis communis asserit non esse mortale peccatum talē delectationem inter coniuges constante adhuc matrimonio, etiamsi extra ipsum actum coniugij, & in absentia delectentur. Ita expresse tradidit Paludanus in 4. d. 9. q. 3. ar. 1. nu. 7. refert etiam nu. 6. pro ea Martinum de Magistris; consentiunt quoque Gerson Alphabeto 38. litera D. Anton. 2. p. tit. 5. c. 1. §. 5. Caietanus in summa verbo *Delectatio* §. *Secundum, m,* versiculo *Quartum est*, Armilla eodem tit. nu. 4. & Recentiores communiter. Verum Petrus de Soto de institutione sacerdotum tractam de peccatorū discrimine lectione 9. circa finem docet talem delectationem esse peccatum, quamuis non dicat esse mortale, probatur, vero ex Chrysostomo Homil. 17. in Matthęum in illa verba, [Qui viderit mulierem, vbi ita scribit. Sicut est temere irasci, sic etiam temere videre, si id ad libidinem facias. Si enim vis videre, atque ex visu capere voluptatem, aspice propriam coniugem, & illius vsque amore perfruere, hoc enim nulla lex prohibet omninò, si vero alterius venustatem penitus intuebere, etiam tuam iniuria afficis, a qua in aliam oculos auertis, & ista etiam quam contueris nefarie illam tangens, si enim non illam attrectasti manu, sed oculis tantum, at voluptate palpasti, propterea hoc proculdubio adulterium reputatur.] Cōcedit itaque Chrysostomus licere contueri vxorem præsentem, & in ea delectari, & in præsentia eius amore frui, etiam sine animo ad eam accedendi: ergo eadem ratione ex sententia Chrysostomi non erit mortale de ea in absentia eodem modo delectari. Si enim esset mortale eo maxime quia sine animo accedēdi quis delectaretur, quare hoc et modo pręsente cōiuge delectari mortale esset.

Posterior sententia, & probabilior dicit talem delectationē nō esse mortale peccatū.

Probatur auctoritate Chrysost.

3 Præterea si aliqua ratione esset peccatum mortale talis delectatio eo presertim quod sine generationis careret, at hoc non satis est vt dicamus esse mortale, alioqui sequeretur tactus, & oscula, quibus coniuges mutuo delectantur, esse mortalia peccata, quoties ad copulam non ordinantur, quod nullus concedet. Non contendo hæc omnia a peccato veniali excusare, sed affirmo non esse mortalia; nam vt rectè notauit Paludanus, præsens, & constans matrimonium hoc saltem efficit, vt delectatio, quæ alias mortalis esset, non sit, mortalis, etiamsi limites virtutis excedat.

Ratio idē ostēditur.

Ex quibus patet, non esse eandem rationem de viduis, nam soluto matrimonio non est eadem causa excusans a mortali delectatione, quæ constante matrimonio excusaret: sicut enim in viduitate non est coniux, cuius præsentia alter delectatur, sic etiam nec in absentia sine peccato mortali delectari conceditur: in coniugatis vero vtroque modo, eadem enim est vtriusque ratio: corruit igitur fundamentum prioris doctrinæ. Hæc autem ratio non solum probat de delectatione voluntatis, sed etiam appetitus, quos frustra aliqui auctores prioris sententiæ distinguunt, nam si delectatio est de eodem obiecto, & eodem modo, eadē ratione vtraque a mortali excusari debet, si altera excusatur. Adde etiam id, quod diximus supra disputatione 108. c. 2. nunquā contingere in appetitu delectationem, quin etiam sit in voluntate, contra etiam nunquā erit in voluntate, quin sit in appetitu, si delectatio sit de obiecto sensibili, qualis est venerea: hæc enim imaginatione quoque debet apprehendi, ac proinde a, petitum mouere simul cum voluntate.

Dispar ratio in delectatione viduarū.

Est tamen difficultas an sit mortalis huiusmodi delectatio, quando non solum est in voluntate, & appetitu, sed inde etiam in membris pudēdis sequitur aliqua alteratio, & commotio. Respondeo si ea sit cum pol-

Dubium. Solutio.

4 pollutione extra vas, vel cum periculo illius, erit mortale peccatum ratione pollutionis præter naturam. Si vero nec sequatur pollutio, nec sit periculũ illius, sed sola commotio in membris ex sola cogitatione sine tactu aliquo, vel irritatione, non erit mortale, quod si tactibus simul libidinem in membris aliquis prouocaret, mortale esset: ratio vero discriminis est, quia priori illo modo alteratio sequitur naturaliter ex cogitatione, & delectatione licita, aut non mortalis cum coniuge, sed prouocare naturam tactibus nec est actus coniugalis, cum non fiat cum coniuge, sed ea absente, nec ex actu coniugali adhuc cogitato ortum habet, nec ad finem coniugij ordinatur, vt supponimus, quare reduci non potest ad coniugium aliquo modo, vt a mortali excusetur. Certe si coniuges mutuam ex tactibus caperent voluptatem etiam extra copulam, nõ esset mortale peccatum: at priuatim tactibus se ipsum ad venerem prouocare mortale est: si tamen id fieret, etiam absente coniuge intentione coeundi cum illa, quam spera statim habere præsentem, non esset mortale, imò si ob finem generationis fieret, non esset veniale.

Prouocare libidinẽ tactibus est mortale peccatum.

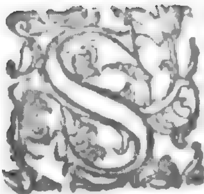
An viduam delectari de actu coniugij præterito, vel sponsam de futuro, sit mortale.

DISPVT. CXIIII.

Opinio Paludani, & aliorum. Cap. 1.
Vera sententia. cap. 2.

Opinio Paludani, & aliorum.

CAPVT I.

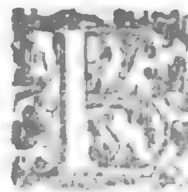


SI recte considerentur ea, quæ secunda disputatione dicta sunt nihil in hac re est difficultatis: verum, quia nonnulli, qui nobiscum in sententia conueniunt, non eodem fundamento, & ratione nituntur, de hac proposita difficultate varie etiam opinantur. Fuit autem non paucorum opinio voluptatem veneream, quam vidua capit ex copula coniugij præterita, quam mente re cogitat nõ esse mortale peccatum: sic docuerunt Palud. in 4. d. 9. q. 3. arti. 1. nume. 9. Angelus in summa verbo *cogitatio*, num. 2. & recentiores aliqui in hunc articulum, in quam sententiam referunt etiam Franciscum Victoriam. Ratio vero eorum, est quia delectatio de opere bono, aut non mortali nequit esse mortalis, cum malitia delectationis, ex obiecto sumatur: copula autem præterita fuit licita, ergo de illa licebit delectari: & quamuis ratione tantum venereæ voluptatis sit venialis mortalis tamen esse non poterit. Hanc sententiam sequuntur Caiet. tomo. 1. opusculorum tractatu 14. dub. 2. & in summa titulo Delectatio §. *Secundum, an delectatio*, Armilla eodem titulo num. 3. Syluester titulo *delectatio*, q. 3. Cord. quæst. illa 23. dub. 12. at Petrus de Soto in lib. de institutione Sacerdotum lect. 9. de discrimine peccatorum non satis se explicat. Limitant vero Syluest. & Corduba hanc opinionem, vt vera sit, nisi ex tali delectatione rei cogitatæ sit periculum pollutionis, vel commotio aliqua corporalis, & motus sensualitatis oriatur. Probat vero Caiet. hac ratione. Non est peccatum mortale approbare actum coniugij præteritum, & ratum habere, ergo nõ est mortale de illo delectari: nam plus est tales actus approbare, quam delectari de illis. Eadẽ ratio fieri potest de sponsis de futuro, ergo eis eodem modo licet, atque viduis delectari. Si vero sequatur commotio in sensu, dicit esse peccatum mortale, quia cum non referatur ad actum matrimonij, non videtur eo excusari posse. De sponsis vero de futuro planè docent Caiet. Armilla, Corduba, & Nauarrus c. 16. num 9. esse mortale peccatum delectationem libidinosam in voluntate: huius autem diuersam rationem esse putant, quam sequente capite examinabimus; Paludanus vero idem sentit de sponsis de futuro, quod de viduis.

Prima sententia.
Ratio aliquorum huius sententiæ.
Caietan. Armilla. Syluester. Corduba. Petrus Sotus
Ratio Caiet.

Vera sententia.

CAPVT II.



EX auctoribus, qui prælo scripta sua mandarunt, nullus est, qui de viduis expresse oppositũ asserat præter Nauarrum in summa c. 16. num. 10 tamen si recte expendantur rationes, & communem sensum omnium attendamus, pauci sunt, qui in praxi non damnent peccati mortalis viduas, quæ ex talibus cogitationibus veneream capiunt delectationem, non dico tantum in sensum deriuatam, sed sola mente, & voluntate perceptam, si in sola volũtate manere posset, dixi autem veneream delectationem, nam alio modo delectari non est peccatum mortale, imò etiam sine veniali esse potest. Quod si hæc nostra sententia recte explicetur, forsan ab ea auctores allegati pro priori nõ dissentient. De sponsis autem de futuro omnes allegati capite præcedente in fine aperte docent mortale peccatum esse delectari de copula futuri coniugij, nec vllus est præter recentiores, qui oppositum affirmet.

2 *Secunda, & vera sententia dicit tales delectationes esse mortale peccatum.*

Ego vero puto eandem esse rationem vtriusque: cuius rei gratia notandum est in hac delectatione duo esse ex parte obiecti sicut in quacumque alia: vnum est substantia ipsa operationis, quæ dicitur delectare, alterum est ratio, ob quam ipsa delectat, quæ est bonitas illius, delectationis vero malitia moralis debet expendi ex ratione, & bonitate, quæ mouet ad delectationem, hæc autem varie potest in actu cõiugij præteriti aut futuri cogitari. Primum quidem vt est actus ille tactu conueniens, & delectabilis, & hæc est delectabilitas venerea, & dicitur libidinosa. Secundo potest cogitari in illo actu aliqua bonitas honesti. Tertio bonitas commodi, vel vtilis non libidinosa, quia scilicet fuit, vel erit causa prolis, causa vitandæ fornicationis vel quid simile omnino diuersum a delectabili tactus.

Notandũ.

3 *Quæ delectabilitas dicatur venerea.*

Dico igitur primum, si actus præteriti coniugij, vel futuri apprehendatur secundo, & tertio modo, non est peccatum mortale delectari de illo, imò & virtutis actus esse potest, & hac ratione approbare præteritum & futurum, & de vtroque delectari vel etiam efficaciter velle futurum, non est peccatum mortale, imò & actus virtutis esse potest, atque recte colligitur hoc modo, *Actus futuri coniugij non est peccatum mortale, ergo nec voluntas & propositum efficax illius erit*: quia hæc voluntas accipit malitiam, quam habet, ab opere externo, quod respicit vt obiectum, & hoc forsan docere voluerũt Doctores aliqui superius allegati, cum asserunt delectationem de actu coniugij præteriti, aut futuri, quæ manet in ratione, & in voluntate, non esse peccatum mortale, eam vero, quæ deriuatur in sensualitatem, esse mortalem, fortassis enim intellexerunt delectationẽ ex commodo aliquo, vel bonitate illius actus, quæ non respiciat sensum, sicut respicit delectatio venerea.

Sub quæ consideratione tales delectationes nõ sunt peccatum mortale.

Deinde dicendum est, si actus coniugij præteriti, vel futuri apprehendatur sub ratione delectabili venerea, quantumuis sub thalamo, & statu legitimi coniugij apprehendatur, esse mortale peccatum. Nonnulli recentiores, qui hanc sententiam sequuntur, tam

Probatur iam sententia.

tam in viduis, quam in sponsis de futuro hac ratione illam confirmant. Quanuis actus coniugij præteriti, aut futuri fuerit, aut futurus sit sine peccato, quia tamē solum est obiectum licitū sub conditione præteriti aut futuri matrimonij, delectatio vero, quæ nunc capitur ex eius consideratione, est absoluta: ideo delectatio præsens mortalis est nec eam excusat licitum esse obiectum sub conditione. Verum hanc rationem, quam de sumpserunt ex Cai. Armil. & Nau. perperam ipsi applicarunt: prædicti namque auctores ea vtuntur ad probandum in sponsis de futuro esse mortalem delectationem, quia adhuc pendet ex conditione futuri matrimonij copulam futuram licitam efficiat: de viduis hanc rationem non afferunt, nec vllo modo in illis locum habere potest, quocirca prædicti auctores, cum damnent delectationem in sponsis de futuro, in viduis tamen a peccato mortali eam excusare contendunt.

4 *Nō placet omnino.*

Et quidem quanuis hæc ratio in sponsis de futuro alicuius esset momenti, in viduis tamen nihil omnino probaret: nam obiectum delectationis in viduis non est cogitatum sub conditione, sed absolute, apprehenditur enim vt præteritum, conditio vero tantum locum habet in futuris: præterita enim iam ab omni conditione absoluta sunt, cum omnis circunstantia, quæ vim conditionis habere posset, iam fuerit in re ipsa præterita. Ceterum, nec de sponsis ea ratio quicquam probat, si semel admittamus delectationem de opere non mortali non esse mortalem. Et enim si in sponsis, & desiderium, & propositum copulæ futuræ est absque peccato mortali, cur non potest esse delectatio? Dices cum prædictis auctoribus quia delectatio est voluntas absoluta, copula autem tantum licita est sub conditione, cumque in eam delectatio feratur absolute, desiderium autem, & propositum sub conditione, fit, vt propositum sit licitum, delectatio vero mortalis. Sed contra hoc responsum est manifesta ratio: primū, quia, vt propositum efficax est absoluta voluntas (neque enim est sola voluntas inefficax, quam velleitatem Scholastici vocant, & explicatur verbo *vellem*) ita etiā delectatio est absoluta voluntas eo præsertim, quod nullus actus est in voluntate, qui sit conditionatus, sed omnis est absolutus, vt disputatione 42. cap. 3. explicaui: & quanuis efficax propositum tendat in executionem sub tali circūstantia, quæ habet vim quandam conditionis, est tamen in se complacentia quædam absoluta: nisi enim placeret actus ille, non esset propositum efficax illius: vel ergo tale propositum qua ratione complacentia est, debet esse mortalis, vel delectatio non erit mortalis, quia in vtroque est affectus absolutus. Tum etiam sicut in proposito efficaci, & absoluto ex parte voluntatis, apprehenditur obiectum matrimonij sub conditione, si alter consentiat, & ea tantum circunstantia posita desiderat quis consummare matrimonium, & nunc ita desiderat, sic etiam cum morose delectatur, non apprehendit copulam futuram sine cōsensu alterius, sed altero in matrimonium consentiente ac si iam in re præsens esset: si ergo ex opere exteriori pensari debet malitia delectationis, ita vt de bono obiecto non sit mala delectatio, & de mortali nunquā non sit mortalis, sequitur hanc delectationem de copula sub legitimo thalamo, & matrimonio futuro apprehensa non esse mortalem.

5 *Effugium præcluditur.*

Mihi vero multo facilior ratio suppetit pro prædicta sententia ex superiori doctrina: cum enim delectatio non sit iudicanda mortalis, quia obiectum materiale, de quo capitur, sit mortale peccatum, neque contra a mortali excusetur ex eo, quod materialis actus, de quo est, bonus sit, sed delectatio secundum se expendi debeat, an virtuti opponatur, fit: vt hæc delectatio in spōsis de futuro si venerea est, mortalis sit, quia sicut externa delectatio venerea, quando non excusatur constante matrimonio, est peccatum mortale, vt omnes fatentur; eodem modo delectatio interior, quæ venerea est, quando non contingit constante matrimonio a mortali non excusabitur: parum ergo refert, quod circunstantia matrimonij addatur ex parte actus cogitati, de quo quis delectatur, vt excusato actu excusetur delectatio a mortali, quia cum delectatio non accipiat malitiam ab actu, circa quem versatur circunstantia excusans actum, non deriuatur in ipsam delectationē: oportet igitur circunstantiam matrimonij addi ex parte delectationis, vt ipsam excuset a mortali, hoc est oportet delectationem esse constante matrimonio, vt non sit mortalis: cum autem sponsus delectatur de copula futura, adhuc non est matrimonium; ergo delectatio illa, quam capit ex tali cogitatione, ita est contra castitatem, vt a mortali non excusetur. Idem de viduis dicendum est, quia soluto matrimonio mortale est in delitijs esse, & voluptatem internam capere veneream, sicut etiam externam, eo quod matrimonium præsens non excusat ipsas: esse autem delectationem de actu præterito, aut futuro licito parum interest cū inde malitia delectationis præsentis expendenda non sit, delectatio vero de copula tam præterita, quam futura ratione honesti nempe, aut ratione vitandi tentationem, aut habendi prolem, non erit mortale peccatum, imò honesta iudicari potest, quia cum non sit venerea non est contra castitatem.

Vera ratio sententiæ.

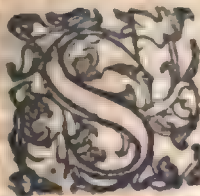
6 Porro, sicut licitum est hoc modo de copula præterita, aut futura delectari, sic etiam, vt ait Caiet. in summa, non est mortale cupere delectationem cum sponsa de futuro suo tempore, etiamsi non liceat tunc delectari: ratio vero est manifesta, quia cupere delectationem non est actu delectari: intellige vero, etiam si cupiat veneree delectari, dummodo animum ab hoc genere delectationis tunc cohibeat, quando desiderat delectari: tunc enim delectatio futura se habet vt materiale, quòd delectat sub alia ratione boni tunc apprehensa, hæc autem non est contra castitatem. De actu etiam efficaci, ex eodem principio iudicandum est: nam cum accipiat malitiam ab obiecto, fit, vt propositum efficax copulæ cum sponsa de futuro suo tempore non sit mortale, quia opus, circa quod versatur, nō est mortale, sed licitum: obseruandum tamen est posse contingere, vt hoc propositum efficax sit cum complacentia actuali libidinosa, si sponsus tunc actu delectetur, ac si actus coniugalis præsens esset, & tunc ratione illius erit mortale, vt patet ex dictis. 7

An delectari de opere alias mortali facto ex ignoratione, quæ excusat a mortali, sit mortale.

DISPVT. CXV.

Duæ opiniones Theologorum.

CAPVT I.



Olet frequēter accidere, vt id quod aliquis ob vtilitatem coniunctā fieri cupiebat, propter peccatum autem facere non audebat, contingat in ebrietate, aut ex ignoratione fieri, de quo statim subest delectatio: super est igitur, vt de hac aliquid dicamus iuxta ea, quæ hactenus a nobis statuta sunt. Sunt autem in hac difficultate, sicut in alijs contrariæ opiniones. Prima est Palud. in 4. d. 9. q. 1. ar. 1. n. 7. qui primum hinc statuit regulam vniuersalem, Quādo causa, quæ opus excusat a peccato mortali, concurrit ex parte 1 *Status quæstionis Prima opinio. Prima regula.*

parte consensus delectationis, excusat etiam delectationem a culpa mortali: hac ratione dicit in coniugatis excusari a peccato mortali culpam, & delectationẽ illam propter matrimonium, quia sicut opus excusatur, ita & delectatio. Deinde tradit regulam aliam, quæ talis est. Quoties non concurrit eadem causa in consensu delectationis, quæ opus excusat a culpa mortali, cõsensus delectationis est mortalis: quare si quis in furia vel ex ignoratione occidat hominẽ, si postea in sanam mentem restitutus, & scienter delectetur de homicidio sic perpetrato peccabit mortaliter. Ex hoc etiam colligit mortale esse delectari de pollutione, quæ in somnis accidit, id quod ipse videtur solum intelligere de lectatione venerea, quam ex memoria illius aliquis capere posset: nam plane affirmat licitum esse desiderare pollutionem nocturnam, & de illa præterita gaudere ob vtilitatem etiam corporis. Paludani sententiam amplectitur Corduba libro secundo, quæstione 30. & indicare videtur Sotus loco infra citando, nisi quod Corduba sequutus opinionem, quam retulimus disputatione 110 cap. 1. de delectatione de obiecto prohibito iure positiuo, addit non esse peccatum mortale delectari de opere prohibito iure positiuo facto in furia, vel amentia, vel ex ignorantia: vt si aliquis comedisset carnes in die ieiunij ex ignorantia, si postea delectaretur memoria illarum, non peccaret mortaliter: nec mirum est, nam idem sentit de delectatione, quæ nascitur ex tali opere in sana mente, & scienter facto. Demum concedit cum eodem Paludano licitum esse delectari de pollutione, quæ accidit in somnis, aut eam desiderare ob vtilitatem prædictam. Verum id alia diuersa ratione probat, non quia accidet in somnis, & somno excusata fuerit a culpa mortali, sed quia naturaliter euenerit, sicut sudor quidam, vel naturalis quædam euacuatio, nam cum de alia euacuatione naturali liceat delectari ob sanitatem, sic etiam de pollutione licebit. Ex qua sententia colligitur non esse mortale, imò licere desiderare eandem pollutionem, vt in vigilia naturaliter eueniat ob eundem finẽ. Contra vero secundum hos Doctores non liceret delectari de pollutione, quæ accidit in somnis alio cogente naturam, vt pollueretur quia illa non esset naturalis euacuatio. Hæc sententia in vniuersum, quod attinet ad priorem, & posteriorem partem eius non confirmatur aliqua ratione ab his Doctoribus, nec video qua alia probari possit, nisi quia aliquæ delectationes de opere alias facto in furia, vel ignoratione sunt peccata mortalia, etiamsi opus furia, vel ignorantia culpa mortali excusatum fuerit, vt cum quis delectaretur de homicidio, quod perpetrauit, & de malo, quod intulit: ergo eadem ratione erit de omnibus alijs.

Secũda regula.

Corduba, Sotus.

2

Secunda sententia est recentiorum, qui docent delectationem de opere facto in somno, vel in furia, vel ex ignorantia capta ob quãcunque vtilitatem, & respectum semper esse mortalem, si opus ex se mortale erat, siue iure naturali siue solo iure positiuo vetitum, cum tamen ijdem afferant delectationẽ de re cogitata, quæ iure tantum humano prohibita erat, non esse mortale peccatum, vt retulimus supra disp. 110. c. 1. probant primum hoc argum. Opus illud ob nullam vtilitatem fieri posse absque mortali ergo ob nulla vtilitatem etiã si fiat in furia, vel amentia, absque mortali peccato potest delectare. Deinde confirmat, quia actioni illa, quæ facta est ex ignorantia, nihil deerat, quominus esset peccatum mortale, nisi cognitio obiecti, cum autem de ea aliquis capit voluptatẽ, iam adest cognitio obiecti prohibiti, ergo delectatio erit mala.

Secũda sententia recentiorum.

Prima ratio.

Secũda ratio.

Sententia Adriani probabilior.

CAPVT II.

Mihi semper placuit sententia Adriani in 4. quæst. 4. de Eucharistia §. *His præmissis*, cuius meminet Paludanus articul. illo 1. num. 10. eamque videtur potius approbare, quem reiicere num. 12. Duo igitur docet Adrianus vnum est, consensum in vigilia cum cognitione sufficiente in opus, quod ex se mortale est, vt illud fiat in furia, vel somno, vel etiam ignoranter, esse mortale peccatum: vt si quis consentiat vt fiat homicidium in furia, vel in somno, intelligit consensu efficacis voluntatis apponendo media, vt tale opus sequatur: hoc autem omnibus est in confesso, nam apponere media, vt quomodolibet fiat tale opus etiam in somno, eodem modo videtur esse contra rationem, ac si apponerentur, vt fieret in vigilia, & in statu sanæ mentis: affert in exemplum de pollutione, vel homicidio, idemque dicendum est de alijs peccatis siue omissionis, siue cõmissionis. Ob eandem rationem, vt recte notauit Corduba loco allegato, peccat etiam, qui suadet peccatũ fieri, etiamsi illi, qui sequitur tale consilium, ignoranter, & bona fide id faciat: hæc enim bona fides illius, qui sequitur consilium, nullo modo suffragatur ei, qui consilium dedit. Alterum, quod docet Adrianus, est consensum simplicis complacentiæ, qui non est causa operis, pollutionis verbi gratia, vel homicidij, vel delectationem de tali opere non secundum se, sed ob bonum finem esse licitam, & nullo modo peccatum mortale: cum dicit secundum se, intelligit de homicidio, prout est malum proximi, sed ob aliam vtilitatem, vel bonum finem: hanc partem non probat Adrian. ex superioribus tamen facile a nobis confirmari potest.

Sententia verior duas continet partes.

4

Secunda pars.

Verum antequam rationem illius proferamus, paucis demonstremus recentiores prædictos, qui concedunt delectationem de opere prohibito iure positiuo non esse mortale, sibi non constare: nam cum in eorũ sententia delectari de esu carnium in die veneris sola cogitatione apprehensio, non sit mortale, eadem ratione non erit delectari de illo, quando ex ignorantia in die prohibito accidit: quodsi vera esset eorum sententia, quam disput. 110. c. 2. retulimus, cum afferunt legis positiuæ intentionem non esse prohibere delectationem, sed solum opus, & voluntatem efficacem, fieret plane, vt eadem ratione delectatio de tali opere facto ex ignorantia peccatum non esset. Præterea, si ex eorũ sententia delectationis malitia ex obiecti malitia pensari debet, si in tali opere facto ignoranter, aut in somno non fuit malitia, delectatio de illo non erit mala.

5 Ceterum in nostra sententia alia multo efficacior ratio assignari potest, nam cum iam ostendefimus disputatione 111. capitulo quarto, malitiam delectationis, & simplicis affectus non sumi ex obiecto, & opere, quod habet pro obiecto, sed secundum se considerandam esse, an oppositionem habeat cum virtute, fit, vt delectatio ob vtilitatem de multis peccatis factis ignoranter, vel in somno, non sit peccatum mortale, sicut diximus delectationem de ijs, quæ fiunt in vigilia, non esse mortale, vt de homicidio, & de bello ratione vtilitatis, vel intuitu alterius boni: ergo de pollutione, quæ in somnis accidit delectari ob vtilitatem, vel bonũ finẽ, vt supra diximus, non est mortale: non vt dixi Corduba, quia illa naturaliter contingit, sed quia illa non mouet delectationem libidinosam etiam in voluntate, quæ semper est mortalis, sed delectatio illa est de pollutione materialiter accepta, ratio vero mouens est bonitas vtilis, quã ad corporalẽ salutẽ, vel etiã spiritualẽ apprehendimus: quodsi libidinose aliquis de illa delectaretur, etiamsi pollutio, fuisset absq; pec-

Ratio veræ sententiæ.

peccato, esset mortale peccatum, sicut de vidua, & de sponsa de futuro præc. disp. diximus.

Quare aut Adrianus plane sibi contraria docuit in quodlibet. 10. articulo 2. qui incipit *Secundum suppositum*, conclusione 3. aut in bonum sensum interpretandus est, cum ait, peccatum esse consentire scienter in
6 vigilia in actum peccati facti, aut faciendi in somnis, vel in furia: hoc enim si intelligatur de efficaci voluntate, quæ respectu futuri tantum esse potest, verum est, & quadrat cum doctrina præcedente: si autem de simplici affectu delectationis, qui tantum esse potest circa præteritum, solum locum habere potest, quando talis delectatio contingeret ex malo fine, & motiuo peccati, aut certe Adrian. secum pugnat: esse autem licitum delectari de pollutione, quæ in somnis accidit, aut vi sola naturæ ob prædictam vtilitatem, docent S. Tho. in 4. d. 9. art. 4. q. 1. ad 5. Alex. 2. p. q. 105. memb. 10. § 4. Adrian. q. 4. citata de Eucharistia, Syluester verbo *pollutio*, & alij inferius allegandi. An vero de desiderio pollutionis eadem sit ratio, capite sequente dicemus. Ex ijs vero patet solutio argumentorum, quæ pro alijs sententijs fuerunt allata, & ad posterius secundæ sententiæ dicendum est necessarium non esse, vt somnus, vel ignorantia, quæ excusat opus a mortali, excuset etiam delectationem, ne sit peccatum mortale, quia delectationis malitia non deriuatur ex opere ipso, sed ipsa secundum se iudicanda est, an sit contra virtutem, vt supra dictum est; talis autem delectatio secundum se non est contra virtutem, vt patet ex dictis.

S. Thom. Alexand. Adrian.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

CAPVT III.

Desiderare pollutionē nō sit peccatū mortale.



X eodem principio sequitur licitum esse desiderare pollutionem non ex affectu libidinis, sed propter vtilitatem prædictam, dummodo desiderium non sit causa pollutionis, sed simplex tantum complacētia illius. Ita docent Paludanus in 4. d. 9. q. 3. articulo 1. num. 10. vbi hanc refert sententiam, & numero 12. probat, Antonin. 2. p. titulo 6. capite 5. Angelus verbo *pollutio*, num. 2. Armilla num. 3. & Nauarrus in summa capite 16. num. 7 circa medium. Obstat tamē Dominicus Sotus in 4. distinctione 12. quæstione 1. articulo 7. affirmans tale desiderium esse peccatum mor-
7 tale: refert autem in suam sententiam Paludanum, ille tamen solum de simplici venerea delectatione tam futuræ, quam præteritæ pollutionis loquutus est: at vero de delectatione ob vtilitatem oppositum docuit, vt retulimus. Arguit autem Sotus hoc modo, delectari de pollutione secundum se est mortale: ergo, & delectari de illa ob bonum finem sanitatis &c. nam quæ secundum se illicita sunt, non possunt non esse illicita, etiā si fiant ob bonum finem. Respondeo tamen regulam illam intelligendam esse de operationibus externis; hæ namque, si sunt malæ secundum se ex obiecto, & circumstantijs, sicut mentiri, non possunt recte fieri etiam ob bonum finem: at de affectibus etiam simplicis complacentiæ, & desiderij non intelligi: nam de eadem re etiam prohibita materialiter considerata potest esse delectatio bona, & mala ex diuerso motiuo, vt supra satis ostensum est.

Paludan. Antonin. Angelus. Armilla. Nauarr. Sotus.

Pollutio secūdū se nō est peccatū mortale.

Adde, pollutionem secundum se non esse peccatum mortale, sicut est homicidium, sed taliter factam, vt inferius explicabitur, nam si secundum se esset malum opus sicut homicidium, peccatū esset mortale causam adhibere, ex qua sciretur futura pollutio: at multa fiūt sine mortali, ex quibus certissime scitur pollutio futura: ergo illa secundum se non est mala, ac proinde delectari de illa, vel desiderare illam ob bonum finem non est mortale, etiam si esset desiderare homicidium, vel de illo gaudere etiam ob finem bonum, quod tamen non concedimus. Et primum quidem Caietanus 1. tomo opusculorum tractatu 22. quæst. vnica, & ipse Sotus in 4. distinctione 12. quæstione 1. articulo 7. circa finem, Nauarrus in summa capite 16. num. 7. & alij recentiores affirmant, non imputari pollutionem ad peccatum mortale, immo neque ad veniale, quoties ex iusta aliqua causa, & opere procedit, etiamsi ex tali causa sciatur futura: immo etiamsi oriatur ex crapula, non esse peccatum mortale, tradit Anton. 2. p. tit. 6. c. 5. & Nauarr. cap. citato nu. 8. & colligitur ex S. Tho. 2. 2. quæst. 154. artic. 5. & 3. parte quæstione 80. artic. 7. vbi totam culpam in causas reducit, & inter eas assignat 8
crapulam, & dicit posse esse veniale peccatum. Idem docet Antoninus etiamsi homo cibis calidis vescatur: intelliguntque prędictam sententiam quoties talis causa non assumitur vt medium intentione pollutionis, etiamsi sciatur ex tali causa pollutio futura, sed ex solo appetitu ciborum. Videtur autem probari ex Gregorio Magno ad 11. interrogationem Augustini, ex ijs, quę habentur post duodecimum librum Registri, cum ait, licet si aliqua culpa, quando pollutio accidit ex crapula, ea tamen non impediri sumptionem Eucharistiæ. Eodem modo excusat Nauarrus a peccato pollutionem, quæ ex cursu equi, vel agitatione itineris accidit. Sot. autem ipse excusat similiter eum, qui iacet supinus non intentione pollutionis, etiamsi sciat ex tali modo iacendi futuram, & eadem est omnium ratio.

Caietan. Sotus. Nauarr. Antonin. Nauarr. S. Thom.

Nonnulli recentiores tunc solum excusant a mortali pollutionem, quando causa, ex qua oritur, fuit alias honesta, vt audire confessiones: dicunt enim ob honestam causam non esse contra rationem dare causam pollutioni nec intrinsece esse malam pollutionem sicut mendacium, sed eam tantum, quæ sine causa iusta etiam non directe voluntaria est. Horum tamen sen- 9
tentia nimis dura est, siquidem S. Th. non audet damnare peccati mortalis pollutionem ortam ex crapula: & quidem si ipsa in se peccatum esset, sicut homicidiū ex quacunque causa nasceretur, mortale peccatū esset, quia eodem modo esset voluntaria. Puto igitur pollutionem indirecte voluntariā nō excusari a culpa propter honestā causam, & occupationem, sed quia malitia huius peccati in eo consistat, vt sit cōtra ordinē debitum naturę, huic aūt solū aduersatur aliquis, vel si illam directe velit, vel ex voluntate, & intentione circa illam causam quamcumque adhibeat, vel denique si eam causam applicet; quę ex se non habet alium effectum, vt si sumat medicinam, quæ nihil aliud operatur, quam irritare naturam, vel tactibus videat illam prouocari, quæ omnia per se ad pollutionem tendunt: at applicare causas, quę alium habent effectū alia quidem intentione, quam pollutionis, etiam si alias veniale peccatum sit, immo mortale, vt crapula, & ebrietas, ipsa pollutio secundum se peccatum mortale non erit. Quare non licet medico, etiam gratia sanandi ægrotū, medicamento naturam ad pollutionem irritare, sicut non liceret manibus eodem fine naturam exonerare, hæc enim sunt contra debitum ordinem a natura constitutum: at alia facere, quæ alium habent effectum, etiamsi inde pollutio oriatur per accidens, non videtur naturali ordini aduersari, alioquin a multis rebus cessandum esset ijs pręsertim, qui facile polluuntur, quod est nimis durum. Cum igitur pollutio secundum se mala non sit, si sequatur vi naturæ, vel ex accidente ex aliqua causa, quæ habet alium effectum, consequitur delectationem de illa non ex affectu libidinis, sed ob vtilitatem, vel bonum finem non esse mortale, excusari quoque potest a veniali, si ratio aliqua moueat 10
honesti. Secundo arguit Sotus hoc modo: Quoties opus alias mortale excusatur a culpa ob ignorantiam, vel somnum: vel ob aliam causam, consensus in illud est mortalis, nisi eadem causa excuset ipsum consensum: ergo quanuis pollutio in somnis non sit mala propter somnum, consensus postea in vigilia non excusabitur, quia non est eadem causa excusans cōsen-

Ratio propria authoris.

Medicus per se primo non potest irritare ad pollutionem.

sum, quæ excusauit pollutionem. Verum quam parum probet hoc argumentum colligitur ex doctrina Adriani, quam superiori capite explicauimus.

Obiectio. Tertio arguunt nonnulli recentiores hac ratione. Omne, quod licet desiderare, licet quærere, quocunque autem fine quæreret pollutionem non licet, immo est mortale: ergo non licet illam desiderare ob bonum finem. Solutio. Cæterum maior propositio assumpta in hoc argumento falsa est, multa enim licet desiderare, quæ nõ licet quærere, aut curam habere adipiscendi illa, aut efficacter in ea animum intendere: nam sacerdos potest desiderare mortem malefactoris a iudice secundum ordinem iuris infligi, & non potest ipse saltem forensi modo sicut alij, ad illam iudicem mouere. Licet etiam desiderare mortem alicuius ob bonum ipsius, vel proprium, non ex odio, sed vt ipse cesset a peccato, vel amplius non sit ipsi desideranti occasio alicuius mali, præsertim spiritualis, & tamen non licet causam aliquam mortis adhibere, qui enim desiderat mortem ob illum bonum finem, desiderat eam naturaliter euenire: qui vero vult illam inferre, violenter illam desiderat inferre: ergo quanuis aliquis desideret, vt eueniat naturaliter pollutio, non propterea potest illam quærere, & causam illius ea intentione, vt eueniat, apponere. Eodem etiam modo qui vouit non prætensurum, vel curaturum, vt erigeretur in prælatum, non obstante voto potest illud desiderare, quia aliud longe diuersum est ambire dignitatem, & illam desiderare.

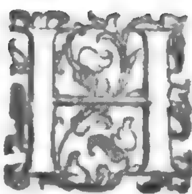
An delectatio de opere mortali sub ea conditione, si liceret, sit peccatum mortale.

DISPVT. CXVI.

Opinio Caietani, & aliorum. cap. 1.
Vera sententia. cap. 2.

Opinio Caietani, & aliorum.

CAPVT I.

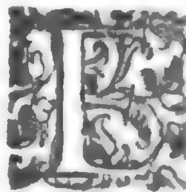


1 Status quæstionis. Haec quæstio fere eadem est cum illa, quam disp. 6. examinauimus, videlicet, an sponsę de futuro liceat de copula futuri matrimonij delectari: ibi enim videtur conditio quædam implicita ex parte futuri matrimonij: tunc vero de omnibus alijs operibus, quæ prohibita sunt, controuersia est an de illis delectari sub ea conditione sit etiam mortale peccatum.

Prima sententia affirmat in vniuersum. Caietanus primo tomo opusculorum tractatu 14. dub. 1. & Nauarrus in summa cap. 16. num. 9. sub finẽ, & Armilla titulo *Delectatio*, num. 4. sicut de sponsis dixerunt non posse delectari de futura copula, etiam sub conditione futuri matrimonij, sic adstruunt in vniuersum nullam delectationem morosam de quouis obiecto, quæ alias sine conditione esset mortalis, excusari posse a culpa mortali propter conditionem positam ex parte obiecti. Eorum ratio eadem est, quam disputatione 114. cap. 8. adduximus, videlicet, quia licet obiectum, de quo est delectatio, sub conditione apprehendatur, & ita ob conditionem excusetur in apprehensione, tamen delectatio est absoluta, & ita conditio, quæ ex parte obiecti apprehenditur ipsam non excusat. Addunt autem Caietanus, & Armilla, non esse peccatum mortale desiderare sub prædicta conditione hæc, & alia: huius tamen discriminis nullam assignãt rationem, eã vero forsan existimarunt esse, quia desiderium possit esse sub conditione, quod appellant velleitatem, delectatio tamen debeat esse absoluta.

Vera sententia.

CAPVT II.



2 Secũda & vera sententia proponitur. Ex doctrina superioribus disputationibus tradita non obscure colligitur, quid in hac re dicendum sit, tã de delectatione, quam de voluntate, & proposito tale opus faciendi. Primum igitur, si de delectatione loquamur, quantumuis conditio apprehendatur ex parte obiecti, delectatio de illa erit mortalis, si alias mortalis esset apprehenso obiecto absolute: quia, vt superius satis inculcatum est, malitia delectationis non deriuatur ex opere, de quo quis delectatur, sed secundum se regulari debet: si ergo delectatio de illo opere absolute considerato erat mortalis, addita etiam conditione mortalis erit: præsertim cum conditio illa nihil omnino operetur in delectationem, nec ex illa delectatio aliquo modo pendeat, sed ex delectabili apprehenso in obiecto. At in opinione eorum, qui dicunt, non minus deriuari malitiam in delectationem, quam in voluntatem efficacem consentanee dicendum videbatur, delectationem de obiecto sub eo statu, & conditione, qua esset licitum opus, non esse malam quia licet conditio non afficiat delectationem, sed hæc sit absoluta, satis videtur, si coniungatur cum obiecto, & opere, & ab illo sub conditione delectatio proueniat: excusato namque opere, excusabitur iuxta eorum sententiam delectatio de opere.

3 Quid sentiẽdum de proposito efficaci in aliquod opus si licere. Deinde, si loquamur de proposito efficaci faciendi aliquid, addita ea conditione, si licitum fuerit, dicendũ est non esse mortale, quia cum voluntas efficax accipiat malitiam suam deriuatam ab opere exteriori, & voluntas tantum feratur in illud præcedente iudicio illo sub conditione, si licita fuerit, iam excusatur a malitia, quam ab ipso opere haberet. Eadem ratione dixi volũtatem efficacem accedendi ad aliquam, quando fuerit coniux, non esse peccatum: esse tamen mortale delectari veneree tunc de illo concubitu cogitato sub quouis statu.

4 Sententia Adriani. Ex dictis sequitur, primum si aliquis habeat propositum sumendi vindictam de aliquo, si licuerit, non esse mortale: si tamen tunc actu delectatur cogitans de malo alterius ex displicentia illius, quantumuis sub conditione malum illud apprehendat, peccare mortaliter, quia hæc delectatio pertinet ad odium, quod non accipit malitiam ab opere, quod habet vt obiectum, sed secundum se opponitur caritati.

Præterea addit Adrianus quodlibeto 10. ar. 2. post primam conclusionem esse, peccatum optare, vt id, quod malum, & iniustum est, suapte natura absque vlla lege positiua sit licitum, nec contra rationem, quale est occidere, fornicari &c. hic enim affectus videtur esse in iniuriam ipsius virtutis: aliter vero dicendum de ijs, quę sunt mala, quia prohibita, illorum enim prohibitio mutari potest. Nihilominus prædicta doctrina ita limitanda videtur, vt attendatur, ex quo fine quis moueatur ad talem affectum: si enim quis id optaret ex eo, quod videretur ob suam fragilitatem sæpius incidere in peccatum, non esset mortale, & sic de alijs, quæ mouent, iudicandum est. Quod si dicas talem affectum esse ex displicentia virtutis, vt virtus est, respondeo, non esse, neque esse posse: nam virtus nulli potest displicere, quatenus virtus est. Mitto multa alia, quæ hic de peccatis luxuriæ tractari solent, ea namque ad hunc articulum non pertinent.

QVAE-

QVAESTIO LXXV.

De causis peccatorum in generali, in quatuor Articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causis peccatorum.

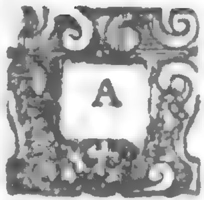
Et primo in generali. Secundo in speciali.

Circa primum quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum habeat causam.

Inf. a. 2. & 4 co. & ad 1. & q. 77. a. 4. cor. Et 2 d. 35. ar. 1. cor. q. 71. ar. 6. c. 4. p. 4. an u ft.



AD primum sic proceditur. *Videtur, quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, vt dictũ est, sed malum non habet causam:* vt Dionysius dicit 4. cap. *de diuinis nominibus, ergo peccatum non habet causam.*

Præterea, Causa est, ad quam de necessitate sequitur aliud, quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eo quod omne peccatum est voluntarium, ergo peccatum non habet causam.

Præterea. Si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum, aut malum: non autem bonum, quia bonum non facit nisi bonum: non enim potest arbor bona fructus malos facere, vt dicitur Matthæi. 7. *similiter autem nec malum potest esse causa peccati, quia malum pœnæ sequitur ad peccatum malum autem culpæ est idem, quod peccatum, peccatum igitur non habet causam.*

Sed contra. Omne quod fit, habet causam: quia vt dicitur Iob. 5. Nihil in terra sine causa fit: sed peccatum fit: est enim dictum, vel factum vel concupitum contra legem Dei, ergo peccatum habet causam.

Respondeo dicendum, quod, peccatum est quidam actus inordinatus, ex parte igitur actus potest habere per se causam, sicut, & quilibet alius actus, ex parte autem inordinationis habet causam eo modo, quo negatio, vel priuatio potest habere causam. Negationis autem alicuius potest duplex causa assignari. Primo quidem defectus causæ affirmationis, id est, ipsius causæ negatio est causa negationis secundum seipsam, ad remotionem enim causæ sequitur remotio effectus, sicut obscuritatis causa est absentia Solis. Alio modo causa affirmationis, ad quam sequitur negatio est, per accidens causa negationis consequentis: sicut ignis causando calorem ex principali intentione consequenter causat priuationem frigiditatis, quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem sed cum inordinatio peccati, & quodlibet malum non sit simplex negatio, sed priuatio eius, quod quidem natum est, & debet habere, necesse est, quod talis inordinatio habeat causam agẽtem per accidens, quod enim natum est ineße, & debet, nunquam abesset, nisi propter causam aliquam impedientem. & secundum hoc consueuit dici, quod malum, quod in quadam priuatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens, omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis, & legis diuinę intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed in ordinationem actus per accidens præter intentionem, prouenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatũ non solum significat ipsam priuationem boni, quæ est inordinatio, sed significat actum sub tali priuatione, quæ habes rationem mali, quod quidem qualiter habeat causam dictum est. In cor. art.

Ad secundum dicendum, quod si illa diffinitio causæ vniuersaliter debeat verificari, oportet, vt intelligatur de causa efficiente, & non impedita: contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius, & tamen non ex necessitate sequitur effectus propter aliquod impedimentum superueniens, alioquin sequeretur, quod omnia ex necessitate contingerent: vt patet in 6. Metap. Sic igitur etsi peccatum habet causam, non tamen sequitur, quod sit necessaria: quia effectus potest impediri. lib. 7. Met. tex. 5. to. 3.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, voluntas sine adhibitione regulæ rationis, vel legis diuinæ est causa peccati: hoc autem, quod est non ad habere regulam rationis, vel legis diuinæ, secundum se non habet rationem mali, nec pœnæ, nec culpæ, antequam applicetur ad actum, vnde secundum hoc peccati primi non est causa malum, sed bonum aliquod cum absentia alicuius alterius boni. In cor. art.

COnclusio est. *Peccatum est a voluntate per accidens, quatenus voluntas carens directionis regulæ rationis tendens in aliquod bonum commutabile causat actum peccati per se, & deformitatem per accidens.* Notat Caietanus ex sententia S. Thomæ, voluntatem esse causam deformitatis, non tantum per accidens, sed etiam deficientem id, quod ipse latius prosequitur, & defendit contra Scotum. Verum, quæ ad huius difficultatis maiorem intelligentiam pertinent, examinabimus, disp. 128. & 129.

A R-

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum habeat causam interiorem.

Infr. ar. 3. co.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim, quod est interius alicui rei, semper adest ei, si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret, cum posita causa ponatur effectus.

Præterea, Idem non est causa sui ipsius, sed interiores motus hominis sunt peccatum, ergo non sunt causa peccati.

L. 2. c. 4. a. 30. & l. 4. c. 21.

Prçterea Quidquid est intra hominem aut est naturale, aut voluntarium, sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia peccatum est contra naturam, vt dicit Damasc. quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, iam est peccatum, non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

L. 1. de duabus animabus ca. 10. & 11. l. 6. & 1. ret. c. 9. 10. 1. lib. 3. de lib. ar. cap. 17. Art. prae.

Sed contra est, quod Aug. dicit, quod uoluntas est causa peccati.

Respondeo dicendum, quod sicut iam dictum est per se causam peccati, oportet accipere ex parte ipsius actus: actus autem humani potest accipi causa interior, & mediata, & immediata. Immediata quidem causa humani actus est ratio, & voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio, causa autem remota est apprehensio sensitiuæ partis, & etiam appetitus sensitiuus. Sicut enim ex iudicio rationis voluntas mouetur ad aliquid secundum rationem: ita enim ex apprehensione sensus appetitus sensitiuus in aliquid inclinatur: quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem, & rationem, sicut infra patebit. Sic igitur duplex causa peccati interior potest asignari. Vna proxima ex parte rationis, & voluntatis: alia vero remota ex parte imaginationis vel appetitus sensitiui. Sed, quia supra dictum est, quod causa peccati est aliquod bonum apparens, motiuum cum defectu debiti motiui, scilicet regulæ rationis, vel legis diuinæ, ipsum motiuum, quod est apparens bonum pertinet ad apprehensionem sensus. & appetitum: ipsa autem absentia debitæ regulæ pertinet ad rationem, quæ nata est huiusmodi regulam considerare, sed ipsa perfectio voluntarij actus peccati pertinet ad uoluntntem, ita quod ipse voluntatis actus præmissis suppositis iam est quoddam peccatum.

Art. 1. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod id, quod est intrinsecum, sicut potentia naturalis, semper inest: id autem, quod est intrinsecum, sicut actus interior appetitiuæ, vel apprehensiuæ virtutis non semper inest: ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus præcedentes, & sensitiuæ partis primo, & rationis consequenter: ex hoc enim, quod aliquid proponitur, vt appetibile secundum sensum, & appetitus sensitiuus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulæ debitæ: & sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non semper sunt in actu, neq; peccatum semper est in actu.

Ad secundum dicendum, quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis: sed quidam præcedunt, & quidam consequuntur ipsum peccatum.

Ad tertium dicendum, quod illud, quod est causa peccati, sicut potentia producens actum est naturale: motus etiam sensitiuę partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis, sicut cum propter appetitum cibi aliqdis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso, quod deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

CONclusio est *Duplex causa interior peccati. hoc est, intra ipsum qui peccat, potest assignari quædam proxima ex parte rationis & uoluntatis, quædam remota ex parte sensus, & appetitus.* Conclusio.

Dubitatio circa solutionem Secundi.

OMnia quę S. Thom. & Caiet. in hoc art. tradunt, perspicua sunt; sed circa solutionem secundi dubitatio quędam est, cur dicat S. Doctor peccatum magis pręcipue esse in actu voluntatis, quam in operatione alterius potentię, cum dixerit q. 20. per tres articulos priores in actu exteriori primarie reperiri maliciā. Dubitatio.

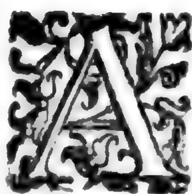
Responderi posset, sic solum comparari a S. Tho. motum volūtatis cum operationibus aliarum facultatum interiorum, respectu quarum actus voluntatis pręcipue est peccatum: nunquam enim accipit malitiam ab actu alicuius facultatis interioris, in quo primarie reperiatur, sicut accipit ab actu facultatis exequentis. Nā quamuis malitia aliqua primarie etiam reperiatur in operatione appetitus sentientis, qualis est venerea; ab ea tamen non deriuatur malitia in actum voluntatis, nec ab vna in aliam transfunditur: vnaquęque enim secundum se primarie malā est, vnum tamen peccatum est, quia vna tantum ratio voluntarij in vtroque actu est deriuata a voluntate in appetitum: quia cum vterque primarie malitiam habeat, actus tamen voluntatis primarie voluntarius, & liber est. Verum, quia malitia hęresis, & erroris primarie est in actu intellectus, & inde deriuatur in voluntatem. Ideo, respondeo, hic non disputari a S. Thom. de subiecto peccati, in quo præcipue sit malitia, & peccatum, sed de principio, & causa peccati: & hac ratione dixit præcipue esse in actu voluntatis, qua etiam ratione dixit Augustinus, *Sola voluntate peccatur*, quia sola est principium peccandi, & ex illa prouenit primum fundamentum malitię, quod est libertas, ideoque in solo affectu contingit esse peccatum absque opere, sed non in opere absque libertate voluntatis, quo etiam sensu sequente articulo dixit Sanctus Thomas, voluntatem esse sufficientem causam peccandi: quare licet in intellectu sit primarie malitia erroris, & hæresis, sicut homicidij in ipso opere occidendi, dicitur nihilominus illud peccatum in voluntate præcipue esse tanquam in principio, non tanquam in subiecto. Solutio. Alia solutio.

AR-

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum habeat causam exteriorem.

Infra q. 80 ar. 1. & 3. Et 2. q. 115. ar. 4. co. Et 22. q. 73. ar. 3. co. & ad 2. q. 115 ar. 1. ad 1. & 2. Et mal. q. 3. a. 3. per to. & ar. 4. co.



AD tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum, quæ sunt in nobis, & ita non habent exteriorem causam, ergo peccatum non habet exteriorem causam.

Præterea. Sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas, sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa, vt puta monstruosi partus proueniunt ex corruptione alicuius principij interioris, ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa, non ergo habet peccatum causam exteriorem.

Præterea. Multiplicata causa multiplicatur effectus, sed quanto plura sunt, & maiora, exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id, quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum, ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed contra est, quod dicitur Numer. 31. Nonne istæ sunt, quæ deceperunt filios Israel, & præuaricari vos fecerunt in domino super peccato Phogor? ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

Ar. prec. Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, causa interior peccati est voluntas vt perficiens actum peccati, & ratio quantum ad carentiam debitæ regulæ, & appetitus sensitiuus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati, vel quia moueret immediate ipsam voluntatem, vel quia moueret rationem, vel quia moueret appetitum sensitiuum, voluntatem autem vt supra dictum est, interius mouere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, vt infra ostendetur. Vnde relinquitur, quod nihil exterius potest esse causa peccati nisi vel inquantum mouet rationem, sicut homo, vel dæmon persuadens peccatum, vel sicut mouens appetitum sensitiuum, sicut aliqua sensibilia exteriora mouent appetitum sensitiuum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate mouet rationem, neque etiam res exterius propositæ ex necessitate mouent appetitum sensitiuum, nisi forte aliquo modo dispositum, & tamen etiam appetitus sensitiuus non ex necessitate mouet rationem, & voluntatem. Vnde aliquid exterius potest esse aliqua causa mouens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens, sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

Q. 9. ar. 6. & q. 10. a. 4. & q. 79. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso, quod exteriora mouentia ad peccandum, non sufficienter ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare, & non peccare.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior: non enim id quod est exterius, est causa peccati nisi mediante causa interiori, vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quod multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati, quia plures ex illis causis, & pluries inclinant ad actus peccati, sed tamen minuitur ratio culpæ, quæ consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium, & in nobis. In corp. ar

CONclusio est. Dæmon, & homo persuasione, & suggestione possunt esse extrinsecus causa peccati: deinde sensibilia externa quæ mouent appetitum, a quo mouetur voluntas.

Dubitatio circa articulum.

OMnia, quæ docet S. Thomas in articulo, absque controuersia sunt. Id tantum difficultatem habet, quod dicit in corpore articuli his verbis. *Nec etiam res exterius propositæ ex necessitate mouent appetitum sensitiuum, nisi forte aliquo modo dispositum.* Ratio vero difficultatis nascitur ex eo, quod hæc facultas, cum non sit libera, ab obiecto debet necessario moueri: quo modo ergo limitauit S. Thomas, addens, *Nisi forte*, &c. Respondet Caietanus appetitum habere innatam aliquam libertatem ex coniunctione, quam habet cum voluntate in eadem sede animæ, & non solum ex motione voluntatis, & imperio: hæc tamen sententia disputatione 104. contra Caietanum satis impugnata est. Respondeo igitur, ideo dixisse S. Thomam *nisi forte* &c. ostendens aliquando non moueri appetitum a re sensibili, quia res exteriores non semper apparent conuenientes, quo fit vt id, quod vni placet alteri non placeat, quia diuerso modo apprehenditur ab vno, quam ab alio ex diuersa vtriusque dispositione. Sed quare addidit S. Doctor particulam *forte* cum certum sit, & necessarium appetitum tali modo dispositum necessario moueri, alio vero modo dispositum nullo modo moueri: particula vero *forte* in rebus solum in certis, & contingentibus locum habeat? Respondet Caietanus, appetitum nostrum etiamsi libertatem aliquam habeat habere nihilominus naturam etiam ad vnum determinatam, aut ex habitu acquisito, aut ex naturali aliqua inclinatione aut ex aplicatione aliqua obieti superantis; & tunc necessario moueri, vt experimento compertum est. Ideo igitur inquit Caiet. addidit S. Doctor particulam *forte*, quia talis dispositio necessario inclinans appetitum non conuenit illi, qua ratione liber est, ac proinde non per se, sed per accidens ei cōuenit. Quod autem per accidens competit alicui, forte conuenire dicitur: vel certe id dixit (inquit Caietanus) quia de hac re hic disputandum non erat. Hæc tamen solutio nec veram doctrinam continet nec menti S. Tho. quadrat. Primum vera non est, tum quia vt ostendimus loco allegato, appetitus nullam omnino innatam habet libertatem sed eam tantum, quam participat ex motu voluntatis, & libertate illius: tum etiam quia si hanc libertatem ex se haberet, nulla dispositione, nulloue habitu eam posset amittere nec enim natiua libertas intrinsice minui, aut omnino impediri potest. Est etiam contra mentem S. Tho. vt statim patebit. Respondeo igitur, particulam *forte* non esse referendam ad vocem præcedentem, sed ad subsequentē: quare sensus non est, Res externæ non necessario mouent appetitum nisi forte dispositum, quasi etiam dispositum contingenter

Difficultas

Solutio Caiet non placet.

7

Vera sententia.

8

tingenter moueant; sed sensus hic est. Non mouent necessario appetitum, nisi eum, qui forte tali aut tali modi dispositus est; accidit enim, hominem tali aut tali modo affectum esse: res autem non mouent appetitũ nisi iuxta cuiusque dispositionem, & affectum.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum sit causa peccati.

Infr. q. 84. Et 2. d. 36 ar. 1. & d. 42. q. 2 a. 1. 2. 3. & 5 cor. Et mal. q. 8. ar. 1. co Et Ro. 1 le. 7. col. 5. fin

AD quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere, quod peccatum sit causa peccati: finis enim habet rationem boni: quod non cõpetit peccato, quod de sua ratione est malum, & eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens: quia malum non est causa agens: sed est infirmum, & impotens, vt Dion. dicit 4. c. De di. nom. causa autem materialis, & formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporalibus, quæ sunt composita ex materia, & forma, ergo peccatum non potest habere causam materialem, & formalem. (cap 4. p. 4. a medio.)

Præterea, Agere sibi simile est rei perfectæ, vt dicitur in 4. Metheo. sed peccatum de sui ratione est imperfectum, ergo peccatum non potest esse causa peccati. (l. 2. de anima tex. 34 cam. 2.)

Præterea, Si huius peccati sit causa aliud peccatum: eadem ratione, & illius erit causa aliquod aliud peccatum, & sic procedetur in infinitum, quod est inconueniens, non ergo peccatum est causa peccati.

Sed contra est, quod Gregor. dicit super Ezech. Peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, peccatum est, & causa peccati. (Ho 11. in Ezech. post mediũ, & li. 25. mor. c. 13. ante medium.)

Respondeo dicendum, quod cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo vnum peccatum posset esse causa alterius, sicut vnus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur vnum peccatum esse causam alterius secũdum quatuor genera causarum. Primo quidem secũdum modum causæ efficientis, vel mouentis, & per se, & per accidens. Per accidens, quidem, sicut remouens prohibens dicitur mouens per accidens, cum enim per vnum actum peccati homo amittit gratiam, vel caritatem, vel verecundiam, vel quodcunque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum, & sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se quidem, sicut cum ex vno actu peccati homo disponitur ad hoc, quod alium actum consimilem facilius committit: ex actibus enim causantur dispositiones, & habitus inclinantes ad similes actus. Secundum vero genus causæ materialis vnum peccatum est causa alterius, inquantum præparat ei materiam: sicut auaritia præparat materiam litigio: quod plerunque est de diuitijs congregatis. Secundum vero genus causæ finalis vnum peccatum est causa alterius inquantum propter finem vnius peccati aliquis committit aliud peccatum: sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus (vt supra habitum est) ex hoc etiam sequitur quod vnum peccatum sit formalis causa alterius: in actu enim fornicationis, quæ propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale. (Q. 1. ar. 3. & q. 18. ar. 4. & 6.)

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum inquantum est inordinatum, habet rationem mali: sed inquantum est actus quidam, habet aliquod bonum saltem apparẽs pro fine, & ita ex parte actus potest esse causa finalis, & effectiua alterius peccati, licet non ex parte inordinationis, materiam autem habet peccatum non ex qua, sed circa quã, formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quod peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis, sed ex parte actus potest habere perfectionem naturæ: & secundum hoc potest esse causa peccati. (In cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod non omnis causa peccati est peccatum: vnde non oportet vt procedatur in infinitum: sed potest perueniri ad aliquod peccatum, cuius causa non est aliud peccatum.

COnclusio est, *Vnum peccatum est causa alterius peccati, sicut vnus actus humanus est causa alterius.* Explicat vero S. Doctor varios modos quibus vnus actus est causa alterius, quos habes in litera textus.

QVAESTIO LXXVI.

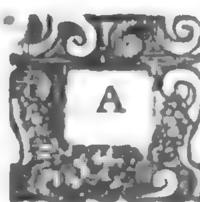
De causis in speciali, in quatuor Articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causis peccati in speciali.

Et primo, de causis interioribus peccati. Secundo, de exterioribus. Tertio, de peccatis, quæ sunt causa aliorum peccatorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum ignorantia possit esse causa peccati.



AD primum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non possit esse causa peccati: quia quod nõ est, nullius est causa: sed ignorãtia est non ens, cum sit priuatio quædam sciendi, ergo ignorantia non est causa peccati. (Infr. ar. 3 co. Et 2. 42. a. 1. c & ad 3. ma q. 3. 6 per to q. 7. cor. & ad 6.)

Præterea. Causæ peccati sunt accipiendæ ex parte

q.75.a.1. *parte conuersionis: vt ex supra dictis patet, sed ignorantia videtur respicere auersionem, ergo non debet poni causa peccati.*

q.74.a.1. *Præterea. Omne peccatum in voluntate consistit: vt supra dictum est: sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum: quia bonum apprehensum est obiectum voluntatis, ergo ignorantia non potest esse causa peccati.*

Li de natura & grat. c.63. ante mediũ t.7. & li.3. de li. ar. c.18. tom.1. *Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro de natura, & gratia, quod quidam per ignorantiam peccant.*

Li.8. text. 27.to.2. *Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in 8. Physic. causa mouens est duplex, vna per se, & alia per accidens. Per se quidem est, quæ propria virtute mouet, sicut generans est causa mouens grauia & leuia. Per accidens autem sicut remouens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis, & hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati, est enim priuatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati inquantum dirigit actus humanos. Considerandum est autem, quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiua, scilicet secundum scientiam vniuersalem, & particularem: conferẽs enim de agendis vtitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium, seu electio, vel operatio, actiones autem in singularibus sunt: vnde conclusio syllogismi operatiui est singularis, singularis autem propositio, non concluditur ex vniuersali nisi mediante aliqua propositione singulari: sicut homo prohibetur ab actu parricidij per hoc, quod scit patrem non esse occidendum, & per hoc quod scit hunc esse patrem: vtriusque ergo ignorantia potest causare parricidij actum, scilicet, & vniuersalis principij, quod est quædam regula rationis, & singularis circunstantiæ, vnde patet, quod non quælibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum, quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati, vnde, si voluntas alicuius esset sic disposita, quod non prohiberetur ab actu parricidij, etiãsi patrem agnosceret ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum: & ideo talis non peccat propter ignorãtiam, sed peccat ignorans secundum Philosophum in 3. Ethicorum.*

cap.1.a me dio tom.5. *Ad primum ergo dicendum, quod non ens non potest esse alicuius causa per se, potest tamen esse causa per accidens sicut remotio prohibentis.*

Ad secundum dicendum, quod sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conuersionis, ita etiam ignorantia ex parte conuersionis est causa peccati vt remouens prohibens.

Ad tertium dicendum, quod in illud, quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas, sed si aliquid est secundum aliquid notum, & secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle, & hoc modo ignorantia est causa peccati: sicut cum aliquis scit hunc, quem occidit esse hominem, sed nescit eum esse patrem, vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

Conclusio. Conclusio est, *Ignorantia auferens scientiam, quæ alias peccatum prohiberet dicitur causa peccati: quæ vero non tollit scientiam, quæ alias peccatum prohiberet, non est causa peccati.* Vniuersa hæc materies de ignorãtia, mea quidem sententia melius disponi non potuit, quã a Sancto Thoma disposita est, ideo per singulos articulos ea, quæ disputatione digna erunt, singulatim examinare decreuimus.

An ignorantia sit causa peccati.

DISPVT. CXVII.

Quid sit ignorantia, & quotuplex.

CAPVT I.



1 Prima ignorantiæ diuisio. VT ea quæ in hac disputatione, & sequentibus tractãda sunt melius intelligantur, ignorantiæ definitio variæque ipsius acceptiones præmittendæ sunt. Primo diuiditur ignorantia in eam, quæ dicitur a S. Thoma articulo sequente nescientia, & in eam, quæ dicitur ignorantia. Nescientia est eorum, quæ quis scire non potest: quam fatetur Dionysius 7. de cælesti Hierarchia post medium, & 6. de Ecclesiastica Hierar. in Angelis esse, qui cum multa ignorent, quæ scire non possunt, nescire potius, quam ignorare ea dicuntur. At ignorantia, quæ hoc nomen retinet, eorum esse videtur, quæ aliquis cognoscere potest, vt tradit S. Tho. in eodem sequente articulo. Secunda diuisio hæc ignorantia eorum, quæ quis scire potest, diuiditur in ignorantiam prauæ dispositionis, quæ dicitur error, cum quis iudicat rem aliter esse, quam est, & in ignorantiam puræ priuationis, quæ non est cum iudicio aliquo positiuo, sed est sola priuatio scientiæ, quã quis debebat habere. Vtrumque genus ignorantiæ accidere potest in peccatis omissionis, & commissionis, quæ fiũt ex ignorantia: nam potest quis occidere hominem existimans esse feram, & potest occidere nihil iudicans falsum, sed solum non attendens euentum. In omissione similiter non attendens obligationem, & iudicans illam non esse: qualis autem debeat esse inconsiderantia vt sit peccatum, dictum est disp. 105. c. 5. Tertio diuiditur ignorantia in vniuersum in practicam, & speculatiuam: practicam voco quæ opponitur scientiæ practicæ, hoc est, scientiæ quæ est principium operis iuxta notata 1. p. disp. 8. an vero in eo, qui peccat, sit semper error aliquis, & ignorantia prauæ dispositionis practicæ, dicemus d. 124. Quarta diuisio ignorantia alia iuris, alia facti: iuris est, cum ignoratur lex, vel aliquid esse prohibitum, vel præceptum; facti vero cum ignoratur res ipsa prohibita, quæ prohibita est: vt cum quis occidit hominem putans esse feram, ignorat rem prohibitam, nempe homicidium: hæc autem potest esse aut de opere ipso, aut de circunstantia aliqua illius. Postrema diuisio est, quam affert S. Thom. supra quæst. 6. art. 8. & nos ibidem disp. 29. explicauimus, in antecedentem, comitantem, & consequentem: dicitur antecedens,

S. Thom. Diony. Secũda diuisio. 2 Tertia diuisio. Quarta. Postrema diuisio.

cedens,

cedens, quæ antecedit omnem voluntatem, non solum explicitam, sed etiam implicitam, ac proinde nullo modo voluntaria est, nec explicite nec implicite, & virtute. Hæc dicitur inuincibilis, vocatur etiam probabilis: inuincibilis quidem quando nulla diligentia humana impediri potuit: probabilis vero, quia licet potuerit vinci, non tamen debuit eo quod probabili ratione sic iudicatum fuit, vltra quod nullus debet inquirere: quæ sua (vt ait Corduba loco inferius allegando) eadem ratione dici potest inuincibilis, quia licet potuerit superari aliquo modo (quisque enim potest opinionem quã putat probabilem remittere) tamen ea diligentia, quã debebat adhibere, non potuit, eo ipso quod nõ debuit. *Corduba.*

4 Hæc vero antecedens ignorantia est causa operis, quod alias non fieret si scientia adesset: nam si scientia opposita opus non impediret, ignorantia non est antecedens, sed comitans, de qua subinde dicemus. Est igitur comitans ignorantia, quæ nec sequitur vllo modo volũtatem explicitam, aut implicitam, hoc est, nullo modo voluntaria est, nec antecedit opus, quia non tollit sciẽtiam, quæ alias impediret. Vt cum aliquis occidit hominem, quem putat esse feram, nec talem ignorantiam vincere potuit, aut debuit, tali tamen affectu est actu vel habitu, vt si sciret, nihilominus occideret: qui aũt hoc modo operatur, non dicitur ex ignorantia vel propter ignorantiam, sed cum ignorantia operari, vt inquit Arist. 3. Eth. c. 3. Denique consequens ignorantia est, non quæ consequatur opus, quia illius etiam potest esse causa tollens scientiam, quæ opus prohiberet, sed quia est voluntaria aliquo modo, & ita aliqua ratione consequitur voluntatem explicitam, vel implicitam.

Consequens alia est affectata, alia crassa seu supina.

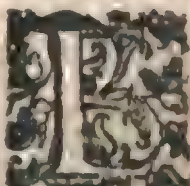
Rursus hæc ignorantia consequens seu voluntaria diuiditur in affectatam, & crassam, seu supinam: affectata dicitur: illa quam quis directe vult, vt cum aliquis vt ignoret legem, expresse vult, aut non legere, aut non audire, aut non inquirere: crassa, vero seu supina dicitur, quæ tantum ex negligentia discendi proficiscitur. Hæc tamen, vt diximus disp. illa 29. potest aliquando esse causa operis, vt cum aufert scientiam, quæ, si adesset impediret, potest etiam aliquando non esse, vt cum aliquis tali animo est, vt etiamsi sciret, nihilominus opus efficeret, sicut notauit Almai. loco inferius adlegãdo, nec enim vnquam dixit, vt recentiores falso illi imponunt, hanc ignorantiam diuidi in antecedentem, & consequentem; semper enim dicit esse consequẽtẽ, quia est voluntaria, & ita voluntatem consequitur; sed solum asseruit, hanc ignorantiam culpabilem aliquando esse causam operis, aliquando non, id quod negare non possumus. *Almainus*

6 Affirmat tamen Almai. ignorantiam comitantem esse posse vincibilem, & inuincibilem, culpabilem, & inculpabilem. Fallitur tamen quia vincibilis, & culpabilis non est comitans, sed consequens, quatenus aliquo modo voluntaria, & ita post voluntatem est; assimilatur tamen comitanti, quando non est causa operis: quia non tollit scientiam, quæ impediret: illa vero quæ est causa operis, ex ea parte assimilatur antecedenti: sed dissensio est vocum, non rerum. An vero hæc ignorantia consequens, quæ est causa operis, efficiat inuoluntarium, dicemus infra dist.

125. Has diuisiones ignorantiæ collegerunt Almai. tractatu 1. moralium capite quarto & Corduba libro 2. quæstione 1. ex quibus etiam constat, quid sit ignorantia de qua in tota hac quæstione S. Thom. disput. *Corduba.*

Quo pacto ignorantia sit causa peccati.

CAPVT II.



IAM ignorantiam, quæ tollit scientiam, quæ alias prohiberet, ne fieret opus absolute, aut cum aliqua circũstantia, causam esse per accidens peccati, omnibus compertum est, & expresse cum S. Thom. in hoc artic. docuerunt Caietan. Conr. Corduba Almainus locis citatis. Dicitur vero causa per accidẽs, quia priuatio non potest esse per se causa: ignorantia autem eatenus est causa peccati, quatenus tollit scientiã: porro causa per accidens dicitur sicut remouens impedimentum, quod prohiberet opus. Est tamen difficultas vtrum doctrina hæc apud S. Tho. de ignorantia vincibili, an de inuincibili intelligenda sit. *Ignorãtiã aliquã esse causã per accidẽs peccati. Caiet. Conrad. Corduba. Almain. Difficultas.*

Caietanus de vtraque intelligit conclusionem, & doctrinam S. Th. verum nomine peccati cuius dicitur esse causa ignorantia, non intelligas (inquit Caiet.) actum qua ratione contrarius virtuti est, & culpæ imputatur, sed actum peccati, siue culpæ imputetur, siue non imputetur, eo quod ignorantia fuerit inuincibilis. Inquit ergo Caiet. omnem ignorantiam præter comitantem esse causam actus peccati hoc modo, quia etiam inuincibilis, quæ dicitur antecedens, est causa actus secundum rationem actus. Quem sensum sequutus est Conr. in hunc art. & videtur ex ipso S. Thom. deduci. Nam postquam in principio articuli dixit quandã esse causam per accidens, vt quæ remouet prohibens; statim subdit. *Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati*: non dixit peccati, sed actus peccati. Præterea quia in hoc articulo tantum negat comitantem posse esse causam peccati, id ergo concedit de antecedente; hæc autem non potest esse causa peccati, vt peccatum est, sed tantum actus peccati: ergo loquitur de actu peccati siue imputetur ad culpam, siue non imputetur. *5 Sententia Caietani.*

Alij recentiores Thomistæ, explicant S. Thom. de actu peccati, quatenus imputatur ad culpam, & dicunt ex mente S. Tho. solam ignorantiam consequentem esse causam illius: antecedens enim potius excusat a culpa: nam si de peccato loqueretur S. Tho. non prout peccatum est, sed de actu illius; qua ratione dixit, ignorantiã esse causam peccati absolute, quia est causa actus peccati, eadem etiam dicere potuit Deum esse causam peccati absolute, quia etiam est causa actus peccati. *Recẽtiorũ placitum.*

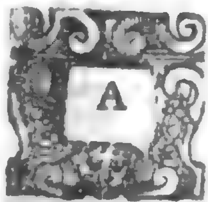
Ego quidem arbitror, vtroque modo intelligi posse S. Thom. quod si hanc posteriorem interpretationem sequamur, dicendum est, nullam mentionem fecisse antecedentis, nec de illa negasse sicut comitante esse causam peccati, quia hoc manifestum erat, cum ex communi sententia antecedens excusare dicatur: quia vero de comitante videbatur esse peculiaris difficultas, ideo de illa expresse negasse esse causam peccati. Si vero Caiet. sensum amplectamur, etiamsi dicamus, ignorantiam esse causam peccati, quia est causa actus peccati, non sequitur, posse etiam dici Deum causam peccati, sicut dicitur ignorantia. Nam & de ignorantia absolute dicimus esse causam peccati, prout peccatum est, etiamsi solum sit causa per accidens, quia ipso modo loquendi satis explicatur, ignorantiam esse causam per accidens, cum alio modo esse nequeat: at dicere absolute, Deum esse causam peccati, significare videtur causam per se illius, quod non est concedendum. *6 Vera sententia.*

AR-

ARTICVLVS II.

Vtrum ignorantia sit peccatum.

Infr. q. 84. ar. 4. ad 5. & q. 105. ar. 2. ad 9. & 2. 2. q. 53. a. 2. ad 2. Et 2. di. 42. q. 2. ar. 2. q. 1. ad 3 & in ma. q. 3 ar. 7. co. & ad 1. 7 & 11. & quodl. 1. ar. 19. co. 1 Q. 71. a. 7.



AD secundum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei, vt supra habitum est, sed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorem, neque exteriorem, ergo ignorantia non est peccatum.

Praeterea. Peccatum directius opponitur gratiae, quam scientiae: sed priuatio gratiae non est peccatum, sed magis pęna quaedam consequens peccatum, ergo ignorantia, quę est priuatio scientiae, non est peccatum.

Praeterea. Si ignorantia est peccatum, hoc non est, nisi inquantum est voluntaria: sed si ignorantia sit peccatum inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis, quam in ignorantia, ergo in ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

Praeterea. Omne peccatum per poenitentiam tollitur: nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu nisi solum originale: ignorantia autem non tollitur per poenitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per poenitentiam remoto, ergo ignorantia non est peccatum nisi forte sit originale.

Praeterea. Si ipsa ignorantia sit peccatum, quādiu remaneret ignorantia in homine, tandiu actu peccaret: sed continue manet ignorantia in ignorante, ergo ignorans continue peccaret: quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset grauissimum, non ergo ignorantia est peccatum.

Sed contra, Nihil meretur poenam nisi peccatum: sed ignorantia meretur poenam: secundum illud 1. ad Corin. 14. Siquis ignorat, ignorabitur, ergo ignorantia est peccatum.

Sup. 7. de ep. Ang. Hier. a ne. & c. 6. Ecclesiasti. Hier. de cin. ad finem.

Respondeo dicendum, quod ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiae negationem, vnde cuicunque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas, secundum quem modum Dion. in Angelis nescientiam ponit 7. c. cael. Hierar. ignorantia vero importat scientiae priuationem, dum scilicet alicui deest scietia eorum, quae aptus natus est scire. Horum autem quaedam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere, vnde omnes tenentur scire communiter ea, quae sunt fidei, & vniuesalia iuris praecepta, singuli autem ea, quae ad eorum statum vel officiū spectant. Quaedam vero sunt, quae etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur: sicut theoremata geometriae, & contingentia particularia nisi in casu. Manifestum est autem, quod quicunque negligit habere vel facere id, quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis, vnde propter negligentiam ignorantia eorum, quae aliquis scire tenetur est peccatum, non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea, quae scire non potest: vnde horum ignoramtia inuincibilis dicitur, quia studio superari non potest, & propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria eo, quod non est in potestate nostra, repellere eam non est peccatum. Ex quo patet, quod nulla ignorantia inuincibilis est peccatum ignorantia autem vincibilis est peccatum si sit eorum, quę aliquis scire tenetur: non autem si sit eorum, quae quis scire non tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, in hoc quod dicitur dictum vel factum vel concupitum, sunt intelligendae etiam negationes oppositae secundum quod omissio habet rationē peccati, & ita negligentia secundum quod ignorantia est peccatum, continetur sub praedicta diffinitione peccati, inquantum praetermittitur aliquid quod debuit dici vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam. Q. 71. a. 6. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod priuatio gratiae, etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiae praeparandi se ad gratiam potest habere rationem peccati, sicut & ignorantia, & tamen quantum ad hoc est dissimile: quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus: gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad tertium dicendum, quod sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus a voluntate: ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio: inquantum est aliqualiter voluntaria, & hoc modo ipsa negligentia sciendi vel etiam ipsa inconsideratio est peccatum.

Ad quartum dicendum, quod licet transeunte reatu per poenitentiam remaneat ignorantia, secundum quod est priuatio scientiae: non tamen remanet negligentia secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum, quod sicut in alijs peccatis omissionis solo illo tempore homo actu peccat, pro quo praeceptum affirmatiuum obligat, ita est etiam de peccato ignorantiae, non enim continuo ignorans actu peccat: sed solum quando est tempus acquirendi scientiam, quam habere tenetur.

CONclusio est. *Ignorantia eorum, quae quis scire debet, est peccatum, siue sit affectata, siue crassa, & vincibilis.* Huius autem conclusionis, & totius articuli doctrina, tum etiam quae sint ea, quae quis scire debet, sequentibus disputationibus explicabimus. Conclusio.

An

An ignorantia secundum se sit peccatum.

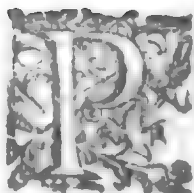
DISPVT. CXVIII.

Ignorantiam secundum se esse peccatum, Alexander Bonau. & alij affirmant. cap. 1.
Ignorantiam secundum se non esse peccatum Sanctus Thomas, & alij probabilius existimant. cap. 2.
Variæ rationes huius sententiæ. cap. 3.

Ignorantiam secundum se esse peccatum, Alex. Bonau. & alii affirmant.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*



Præsens cõtrouersia non est, an ignorantiæ peccatum sit primarie in intellectu, & secundarie in volũtate. Hæc enim quæstio disputata est a S. Tho. supra q. 20. art. 1. 2. & 3. vbi vniuersim tractauit, an malitia deriuetur ab actu voluntatis in actum exteriorem, & aliarum potentiarum, vel contra. Neque difficultas nunc est, an peccatum sit in intellectu: iam enim quæst. 74. art. 5. & dixit in facultate intellectus posse esse peccatum. Sed controuersia nunc est, vtrum ignorantia sit peccatum sicut est homicidium, siue sit primarie peccatum hoc in intellectu, siue in voluntate iuxta varias opiniones a nobis enumeratas disputat. 7. an potius ignorantia non sit peccatum secũdum se adhuc malitia secundarie ipsi comunicata, sed sit effectus peccati, sicut mors est effectus peccati, nẽpe homicidij, & nullo modo est peccatum, nec cum volũtate vnum peccatum alio modo constituit. Est igitur difficultas, an sicut mors non est secundum se peccatum, sed in actu homicidij tota consummatur malitia, ita etiam ignorantia secundum se non sit peccatum vllo modo, sed in negligentia sciendi maneat tota malitia, & ignorantia sit solum effectus peccati, sicut mors est homicidij. In quæstione autem sic intellecta duæ sunt tantum opiniones, Prior est, ignorantiam secundum se esse peccatum, sicut est homicidium, vel actus alterius facultatis. Communicata tamen, & deriuata malitia ab actu, aut negligentia voluntatis, vbi auctores huius opinionis dicunt, eam esse primarie. Itaque asserunt ignorantiam quidem esse peccatum secũdum se, & non solum ratione negligentiæ, materialiter tamẽ sicut de quocunque actu alterius facultatis, quam intellectus existimat. In hac sententia fuerunt Alex. 2. p. q. 112. memb. 1. in corpore, & ad 3. Bonau. in 2. d. 22. art. 2. q. 2. in corpore, & ad 1. 2. & 3. Albertus art. 7. Ricardus art. 2. q. 2. Marsilius in 2. q. 15. ar. 2. conclusione 1. & 2. & sequentibus, Almainus tractatu 1. moralium c. 4. Gerson Alphabeto 31. litera D Castro 2. lib. de lege pœnali c. 14. quibus consentiunt S. Tho. in 2. d. illa 22. q. 2. artic. 1. quamuis ab alijs auctoribus in eo differat, quod in solut. primi ait, nempe ipsam ignorantiam, quæ est in intellectu, esse peccatum formaliter. In quo sensu hanc etiam opinionem sequuntur nonnulli recentiores, existimantes tam in voluntate, quam in intellectu primarie malitiam reperiri. In eo igitur conueniunt, quod ignorantia secundum se coniuncta cum voluntate sit peccatum, siue sit formaliter, & primarie, siue materialiter, sicut de actibus aliarum facultatum multi arbitrantur. Quinimo addit Ricardus, ignorantiæ peccatum aliquando esse omissionis aliquando commissionis: omissionis quidem, cum voluntas sola omissione adhibendi diligentiam peccat; commissionis vero, quoties actu explicito nescire vult. Refert autem Corduba pro opposita sententia Gersonem in regulis moralibus, ibi tamen eam non sequitur: habentur autem regulæ morales Alphabeto 24.

Prior opinio dicit ignorantiã secundum se esse peccatum.

2 *Alex. Bonau. Alb. Ricard. Marsil. Almain. Gerson. Castro. S. Thom*

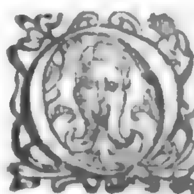
Corduba.

1. ratio. Omissis vero rationibus, quibus prædicti Doctores probant malitiam huius peccati sicut aliorum primarie in voluntate reperiri, de qua re satis a nobis dictum est disp. 73. probãdum modo est pro hac opinione, ignorantiam secundum se, & non ratione negligentiæ sciẽdi esse peccatum siue formaliter, siue materialiter, siue primarie, siue secundarie. Primum, quia illud est secundum se peccatum, & nõ tantum effectus peccati, quod secundum se est contra præceptum, atqui ignorantia est contra præceptum, quia non tantum debemus adhibere diligentiam, vt sciamus, verum etiam debemus scire, si possumus: ergo ignorantia secundum se peccatum est: non est igitur ignorantia effectus tantum peccati, sicut mors, sed peccatum: nam mors nõ est contra præceptum nisi ratione homicidij, & in principio cum fuit illata; at ignorantia semper est cõtra præceptum. Præterea si quid obstaret, quo minus ignorantia secundum se esset peccatum, maxime quod opposita est virtuti intellectuali scilicet scientię, non morali: at hoc nõ obest, nam, & error in intellectu peccatum est sicut hæresis, & tamen opponitur virtuti intellectuali scilicet fidei.

3 *Secũda ratio.*

Ignorantia secundum se non esse peccatum S. Thomas, & alii probabilius existimant.

CAPVT II.



Missa opinione S. Thom. & Caiet. quæ nobis visa est probabilior supra d. 73. nempe malitiam ex obiecto, & circunstantijs primarie esse in actu exteriori, vel alterius facultatis, quã voluntatis, secundarie autem in voluntatis operatione: quod ad præsentem attinet controuersiam probabiliorem etiam existimamus, quam docent de ignorantia, videlicet, non esse peccatum secundum se, sed effectum, & pœnã peccati, totum autem peccatum consistere in negligentia sciendi, & addiscendi. Ita docet aperte Sanctus Thomas in hoc articulo vt paulo inferius demõstrabimus, quem sequuntur Caietanus, & Conradus in comentarijs, Syluester verbo *Ignorantia* q. 3. Corduba li. 2. q. 6. Durandus in 2. d. 22. q. 3. ita etiam docuerat Antisiodorensis libro 2. summæ tractatu 29. capite primo quæstione 1.

Secũda opinio verior asserit ignorãtiã secundum se nõ esse peccatũ S. Thom. Caiet.

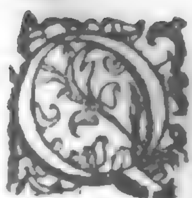
Conrad. Syluester Corduba. Durand.

4 *Probatur mẽs S. Thomæ.* Porro hanc fuisse mentem Sancti Thomæ in hoc articulo prioremque sententiam retractasse, quam tradiderat in 2. loco allegato, nemo est qui inficiari possit, nisi clarissime luci tenebras velit offundere, ait enim in corpore. *Vnde propter negligentiam ignorantia eorum, quæ quis scire tenetur est peccatum*, & in solutione primi inquit in definitione illa peccati tradita quæstione 71. articulo 6. *Dictum factum concupitum, &c* intelligi etiam negationes horum. Subdit vero, *Et ita negligentia secundum quam ignorantiæ est peccatum continentur sub prædictæ definitione peccati, in quantum prætermittitur aliquid, quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam adquirendam*: non dixit, peccatum esse omissionem sciendi, sed omissionem alicuius dicti, vel facti ad sciendum. Contra vero si loqueretur de omissione missæ, aut alterius præcepti, sine dubio non diceret peccatum consistere in omissione dicti, vel facti ad audiendã missam necessariũ, sed in ipsa omissione missæ, etiamsi omissio missæ non sit peccatum, nisi fuerit in nostra potestate medio dicto aliquo, vel facto Et in solutione 2. æquiparat priuationem scientiæ, quæ est ignorantia, priuationi gratiæ, & inquit eodem modo ignorantiam

tiam esse peccatum, sicut priuatio gratiæ peccatum est, ita vt sicut priuatio gratiæ secundum se non est peccatum, sed tantum ratione negligentiæ præparandi se ad illam, sic etiam nec ignorantia, nisi ratione negligentiæ sciendi: constat autem priuationem gratiæ non esse peccatum, actionis quod vocant actuale, etiamsi habeat rationem maculæ, & peccati per modum habitus: ergo nec ignorantia erit pecca-
5 tum actuale, de quo nūc loquimur, & cum in 3. ar. probare vellet, ignorantiam esse peccatum, eo saltem modo, quo exterior omissio peccatum est, etiamsi culpa illius sit quoque in voluntate, sicut quoduis peccatum omissionis, seu commissionis, respondet, sicut peccatū commissionis non solum consistit in affectu sed etiam in opere imperato a voluntate, sic etiam peccatum omissionis non solum est in actu voluntatis, sed etiam in ipsa omissione, quatenus est voluntaria: & hoc pacto inquit esse peccatum omissionis negligentia sciendi, vel ipsam inconsiderantiam, id tamen de ignorantia non concedit: sentit igitur peccatum omissionis sciendi præter voluntatem, in qua etiam est, esse quoq; in negligentia addiscendi, vel in ipsa actuali inconsiderantia, quæ ab ignoratione differt, vt infra explicabitur. Quodsi omissionis peccatum in ipsa ignorantia cōsummaretur, sicut non audire missam in ipsa priuatione audiendi missam, non solum diceret S. Doctor hoc peccatum omissionis esse in negligentia addiscendi, vel in inconsiderantia. Et cum in 4. argumento probare vellet ignorantiam non esse peccatum, quia manet peracta pęnitentia, peccatum autem non manet post pœnitentiam; respondet his verbis, *Remanet ignorantia, secundum quod est priuatio scientiæ, non tamen remanet negligentia secundum quam ignorantia peccatum dicitur*: quodsi ignorantia secundum se peccatum esset eo modo, quo est operatio, vel omissio alterius facultatis, quam intellectus quandiu ignorantia maneret, peccatum quoque manere diceretur: cum igitur dicat, ideo non manere peccatum, quia non manet negligentia sciendi, plane sentit in negligentia solum fuisse peccatum. Eodem spectat id, quod ait in solutione 5. nempe non semper hominem peccare, nisi pro eo tempore, quo debebat sciē-
6 tiam acquirere: putat igitur peccatum in eo fuisse, quod homo scientiam suo tempore non acquisiuit, cum posset; non autem in eo, quod ignorat.

Variæ rationes huius sententiæ.

CAPVT III.



QVI hanc posteriorem opinionem sequuntur, non eodem modo eam cōfirmant. Referam igitur prius fundamentum aliorum, deinde efficaciori ratione illam comprobabo. Prius tamen pro maior huius rei perspicuitate duo pręmittam: vnum est, negligentiam ratione cuius dicimus ignorantiam esse peccatum, vel potius in qua dicimus peccatum ignorantiæ consistere, non esse omissionem voluntatis, & incuriam illius; nam licet hæc sit necessaria, vt ignorantia imputetur, sicut in quocunque alio peccato necessaria est aliquatenus voluntarij, hoc tamen peccatum extra voluntatem consummatur, non quidem in ipsa priuatione scientiæ, sed in omissione diligentiæ, quam dicto vel facto aliquis adhibere debebat, vt sciret, sicut S.D. in solutione primi manifeste docuit, & ex ipso nos superiori c. notauimus. Ob hanc rationem nollem allegare pro hac posteriori sententia Gersonem Alphabeto 32. litera Q. vbi asserit, ignorantiam esse peccatum ratione negligentiæ, quia non satis explicat, vtrū de negligentia voluntatis, an alterius facultatis loquatur. Alterum, quod debet præmitti, est, ex doctoribus, qui hanc posteriorem opinionem amplectuntur, non

Primū notandū circa negligētiā ratione cuius ignorantia dicitur esse peccatum.

omnes eodem modo sentire de primo subiecto malitiæ, vtrum sit primarie in voluntate, an in ipsa omissione diligentiæ, quæ exterius deberet adhiberi ad sciendum. Nam Conr. & Corduba putarunt, malitiā huius peccati primarie esse in voluntate, in negligentia autem secundaria, contra vero Caiet. & S. Thom. qui q. 20. art. 1. & 3. docent, malitiam ex obiecto, & circunstantijs primarie esse in actu exteriori, & secundarie in voluntate, eodem modo de hac culpa, & malitia philosophari coguntur, ita vt malitia primarie sit in exteriori negligentia, secundarie vero in voluntate. Prædictam igitur opinionem Caie. probat hac ratione. Omne peccatum debet opponi alicui virtuti morali; ignorantia autem non opponitur virtuti morali, quia opponitur scientiæ, quæ non est virtus moralis, sed intellectualis: ergo ignorantia secundum se non est peccatū, etiamsi sit voluntaria: atque hac ratione de ea (inquit Caiet.) non tractat S. Thom. 2. 2. neque inter alia vitia moralia commemorat, quia peccatum morale non est. Dicit ergo ignorantiam non esse peccatum moris, sed negligētiam, & omissionem studij, ratione cuius ignorantia ad genus moris pertinet. Eodem pacto postea idem Caiet. 1. 2. q. 166. ar. 2. docuit materiam huius virtutis non esse scientiam ipsam, & cognitionem intellectus aut sensus, sed studium sciendi. Nam scientia (inquit) secundum se tantum est naturalis perfectio intellectus, & ita ad virtutem solum intellectualē pertinet, quæ est extra genus moris: studiū vero sciendi ex proxima materia studiositatis: studium autem putat esse actum voluntatis passiue existente in facultatibus cognoscentibus, cuius moderatio ad virtutem studiositatis pertinet. Huic autem virtuti (ait) opponitur per excessum curiositas, quæ est immoderatum studium sciē di. Addit postremo Caietanus, negligentiam ęquiuoce dici, nam, & oppositum vitium prudentiæ in præcipiendo, quod est in voluntate, & oppositum vitium studiositati æquiuoce dicitur negligentia; neque hic explicasse putat S. Thom. de qua negligentia loqueretur, ratione cuius ignorantia esset peccatum.

Secūdo notandum. Conradus. Corduba.

7 Ratio Caiet.

Hoc tamen Caietani fundamentum primum menti S. Thom. plane aduersatur; deinde manifesta ratione conuelli potest. Primum quidem, nam S. Thom. supra q. 74. art. 5. docet posse esse in intellectu peccatum, intelligit in genere non moris, quod definierat supra q. 71. art. 6. & eodem sensu, quo negauit in art. 2. eiusdem q. 74. ad 3. in membris externis esse peccatum, nempe in genere moris, concessit art. 5. in intellectu esse. In membris autem negat peccatum, non in genere naturæ, quia hoc modo defectum aliquem habere possunt, sed in genere moris, vt ibidem explicatū est. Præterea ratione sic refellitur sententia Caie. primum in intellectus est peccatum hæresis cōtra fidem: fides autem est virtus intellectualis, & sine caritate non est virtus moralis, vt multis placet: ergo scientiam esse virtutē intellectualē nihil obstat, quo minus ignorantia sit peccatum moris. Deinde quamuis scientia sit virtus intellectualis, quatenus perficit intellectum circa verum, tamen quatenus secundū debitā mensuram conueniret naturæ rationali, vt rationalis est, materia virtutis moralis esse posset: contra vero, quatenus debitū modum conuenientem homini secundum rationē excederet, esset materia peccati moralis: ergo ex hac parte nihil obstaret, quo minus ignorantia etiam esset peccatum omissionis per defectum. Neque vero S. Tho. oppositum docet 2. 2. q. 167. ar. 1. vbi de vitio curiositatis loquitur, non enim dicit, ipsam cognitionem non esse peccatū, quia non opponatur virtuti morali, vt illi imposuit Caietanus, sed tantum inquit, cognitionem secundum se non esse malam, quia secūdum se bona est, sed studiū nimium sciēdi posse esse peccatum, & posse etiam habere rationem virtutis propter aliquid adiunctum. Hoc autem verum est, quia scire secundum se, nisi ratione adiuncti sit immoderatū, non potest esse malum. Vbi autem resideat habitus virtutis disputatione 87. dictum est, vbi ostendimus, habitum virtu-

8 Reijcitur. S. Thom.

In intellectu potest esse peccatū in genere moris.

S. Thom. 9

tis vniuersim esse in voluntate, quæ sola ferri potest in honestum, vt honestum est, quod proprium virtutis est.

Ratio quadam Durandi. Durandus loco allegato duabus rationibus prædictam sententiam confirmat, ex quibus posterior mihi non probatur, quæ est huiusmodi. Si ignorantia, quatenus ignorantia est, esset peccatum, sequeretur hominem tandiu peccare, quandiu ignorat aliquid, hoc autem absurdum est; nam potest aliquis in ignorantia manere post pœnitentiam: ergo ignorantia, quatenus ignorantia, non est peccatum. *Nō placet.* Hæc tamen ratio infirma est, nam licet dicamus ignorantiam secundum se esse peccatum; tamen non est hoc ita asserendum, vt ignorantia quomodocunque peccatum sit, sed tunc tantum, quādo quis scire potest, & debet. Quodsi post pœnitentiam quis potest in ignorantia sine peccato manere, hoc ideo est, quia aut non debet, aut non potest tunc scire, & tandiu in peccato non dicetur manere, quamdiu aut non poterit, aut non debebit scire. Verum respondet Duran. quamuis præceptum affirmatiuum sciendi non obliget pro omni tempore, ita vt semper actu impleatur, obligare tamen pro omni tempore secundum habitum, ita vt homo sit habitu dispositus ad implendum præceptum, quando obligauerit; quæ dispositio tollitur omnino per ignorantiam ipsā.

10 At contra hæc est ratio manifesta, tum quia ille qui ignorat, potest esse dispositus, vt sciat suo tempore: ergo ignorantia non tollit hanc dispositionem: tum ēt quia hæc dispositio non est necessaria ad obseruanda præcepta affirmatiua, sed satis est non habere contrariam voluntatem. Posset aliquis dicere, ideo ignorantiam non esse peccatum secundum se, quia non est sēper in nostra potestate scire cum volumus. Verum hac eadem ratione negligentia sciendi non esset peccatū, quia non est semper nobis liberum adhibere diligentiam ad sciendum: sicut ergo tunc dicimus esse peccatum hanc negligentiam, quando est in nostra potestate, cur etiam idem non dicemus de ignorantia? Optima ratio prædictæ sententiæ ea mihi videtur, qua vsus est idem Durandus priori loco, & attigit Conradus in hunc ar. in hunc modum, *Conradus.* Eo differt peccatū actuale, de quo modo est controuersia a malo, vt constat ex doctrina d. 77. quod priuatio cuiuscumque formæ debitæ est malum. At peccatum actuale dicitur defectus operationis, aut per priuationem rectitudinis, aut per relationem inconuenientiæ iuxta varias opiniones: quocirca peccatum omissionis, quod etiam actuale vocatur, cum in priuatione omnino consistat, semper est priuatio, non formæ quomodocunq; sed actionis debitæ; & ita non est priuatio actus primi, hoc est, formæ, sed actus secundi, hoc est, operationis: ignorantia autem est priuatio actus primi, hoc est, formæ, nō actus secundi, hoc est, operationis; est enim priuatio scientię per modum habitus, non autem actus sciendi.

11 Nam scire dicitur etiam qui actu non considerat, ac proinde scientia in habitu consistit, vel in statu per modum habitus: ergo ignorantia non est actuale peccatū omissionis, aut commissionis; erit ergo peccatum actuale negligentia addiscendi, aut priuatio considerationis, quę sunt priuationes actionum. Quocirca S. Thom. in hoc ar. in solutione secundi negauit priuationem gratię esse peccatum, quia est priuatio habitus, & peccatum nō habendi gratiam solum ipse constituit in negligentia præparandi se ad illam, quæ est priuatio actionis debitæ: eademque proportione philosophatur de peccato ignorantiæ, vt in sola negligentia addiscendi, aut inconsiderantia sit peccatum, non autem in ipsa ignorantia, quam comparat priuationi gratiæ sicut negligentiā sciendi negligentiæ præparandi se ad gratiam.

Cordub. Quodsi aliquis vrgeat hoc modo, ignorantia non est solum priuatio scientiæ per modum habitus, sed etiam priuatio actualis considerationis, vt docuit Corduba, ergo hac ratione potest esse peccatum omissionis actualis; relicta quidem contentione de voce, quæ in hac re esse posset, vtrum videlicet ignorantia proprie dicatur inconsiderantia, quæ est priuatio considerationis actualis, an solum dicatur priuatio scientiæ per modum habitus; respondeo; ignorantiam secundum se esse peccatum, quatenus est inconsiderantia: id quod concessit plane S. Thom. in solutione tertij, nec id vllus negauit: *S. Thom.* nam qui hanc posteriorem sententiam sequuntur, de ignorantia loquuti sunt, quatenus est priuatio scientiæ per modum habitus. & de illa etiam auctores prioris opinionis quæstionem intellexerunt. Cæterum, si nominis *Ignorantiæ*, significationem consideremus, priuationem scientiæ per modum habitus significat: nam qui bene nouit demonstrationem, & non est oblitus, etiamsi actu non consideret, non dicitur ignorare, sed ignorare dicitur is, qui nunquam didicit, aut quia iam obliuioni tradidit id, quod didicerat. Porro de ignorantia prauæ dispositionis, quæ in errore consistit, eodem modo dicendum est, sicut de inconsiderantia, videlicet esse peccatum secundum se, & non solum ratione negligentiæ: quale vero peccatum sit ex ijs, quæ sequente disputatione dicemus, patebit.

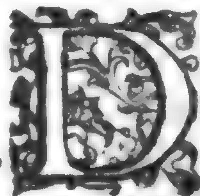
An ignorantia sit speciale peccatum.

DISPVT. CXIX.

Quid sentiant Caietanus, & aliqui alij. cap. 1.
Vera sententia de ignorantia eorum, quæ in operationes consistunt. cap. 2.
De peccato ignorantiæ eorum, quæ in speculatione posita sunt. cap. 3.

Quid sentiant Caietanus, & aliqui alij.

CAPVT I.



DE ignorantia ratione negligentiæ præsens quoque controuersia intelligenda est. 1 Refert autem Antonius de Corduba lib. 2. q. 6. opinionem quandam Gabrielis, & Almaini asserentium in peccatis ex ignorantia, præter illud peccatū, quod ex ignorantia proficiscitur, vt homicidium, vel sacrilegiū, esse etiam peccatum quoddam peculiare ignorantię: *1. sentent. affirmat. Corduba. Gabr. Almai.* quam sententiam in prædictis Doctoribus inuenire non potui: neque vero ille citat locum. Ipse tamen Corduba ibidem, & Caietanus locis allegatis in præcedente disputatione affirmare videntur, ignorantiam ratione negligentiæ esse speciale peccatum oppositum virtuti studiositatis: *Caiet.* hęc enim moderatur appetitum, & studium sciendi, ne excedat modum debitum sciendi plura, quam oportet, aut deficiat sciendo pauciora. Virtuti autem studiositatis opponi negligentiam sciendi docet S. Tho. 2. 2. q. 166. ar. 2. in 3. & in solutione illius, cū concedit negligentiam hanc sciendi studiositati opponi, quatenus labore retrahimur a scientia eorum, quæ scire debemus. *S. Thom.* Porro hoc vitium speciale contingere circa omnem materiam virtutum docet in ea quęstione articulo 1. ad primum. Quare prædicti Doctores asserere videntur, ignorantiam de agendis esse speciale peccatum contra hanc virtutem distinctum ab eo, quod ex tali ignorantia opus fit, vt homicidium, vel aliquod aliud. Adde etiam, quod 2. 2. quęstione 53. 2 idem S. Doctor contra virtute prudentię plura uitia peculiaria commemorat: articulo 2. peccatum imprudentia in vniuersum; deinde articulo 3. peccatum pręcipitationis contra debitum consilium, seu consulta-

sultationem, articulo 4. inconsiderantiam, quam dicit esse in defectu iudicij articulo 5. inconstantiam, quam etiam negligentiam appellat, & dicit esse defectum imperij: hæc autem omnia sunt circa agenda.

Recentiorum placitum. Recentiores nonnulli, qui hanc sequuntur sententiam, ex vna parte fatentur, eum, qui peccat ex ignorantia, non peccare nisi vnico peccato, ac si scienter peccaret; ex alia vero parte docent, ignorantiam, seu inconsiderantiam pertinere ad diuersos habitus vitiorum secundum varietatem materiæ, vt ignorare, quæ sunt iustitiæ pertinet ad iniustitiam, & sic de alijs: præterea ex fine proprio voluntatis pertinere ad habitum negligentiæ sciendi, quæ est contra virtutem studiositatis. Ex quorum sententia videtur sequi contrariũ eius, quod priori loco dicebant, sic enim, cum quis peccat ex ignorantia, erit duplex peccatum, alterum contra virtutem peculiarem, cui materia peccati opponitur, alterum contra studiositatem propter ignorantiam: quia vtraque virtus moralis est, & peccatum oppositum duplici virtuti morali in duplici specie est, eo quod duplicem habeat malitiam moralem.

Vera sententia de ignorantia eorum, quę in operatione consistunt.

CAPVT II.

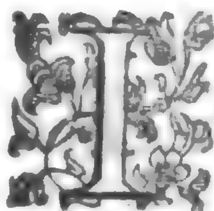
3 *Vera sententia duas continet partes.* VT veram in hac controuersia opinionem explicemus, distinguamus oportet ignorantiam, quam vocant practicam, hoc est, rerum agendarum, & speculatiuam; hoc est earum, quæ in speculatione solum positæ sunt. Primùm igitur, si loquamur de ignorantia rerum agendarum, dicendum est, non esse speciale peccatum vllo modo, etiamsi quis ex negligentia, & desidia, vt fugiat laborem, in ignorantiam incidat: quare talis ignorantia non erit contra studiositatis virtutem, vt recentiores illi volebant: id quod hac vnica ratione monstratur. *Ratio.* Nam alioqui sequeretur, grauius multo peccare eum, qui ex ignorantia delinqueret, quam qui scienter: hic enim vnico tantum simplici peccato peccaret, verbi gratia, in materia homicidij, si non occideret ex odio; ille autem præter homicidium, committeret aliud peccatum ignorantiæ contra aliam virtutem scilicet contra studiositatem, essentque hæc duo in cõfessione explicanda vt distincta: nam peccatum negligentiæ, & ignorantię in ea materia graue esset, & speciale distinctum ab homicidio: quæ sane videntur absurda.

Notandũ. Neque vero ignorantia solum rerum agendarum, sed defectus etiam prudentiæ vel ex parte consilij, vel iudicij, vel imperij non est speciale peccatum in genere moris, neque plus, quam vno peccato, qui prætermisso ordine prudentiæ contra aliquam virtutem committit. Primum quidem probatur de inconstantia, quam dicit Sanctus Thomas opponi imperio prudentiæ, quia non rectè imperat: nam si in nobis est imperium aliquod circa nostras operationes, illud est post electionem, in qua iam commissum est peccatum, illa vero, quæ virtute illius sequuntur, eandem cum ea malitiam habent. 4 De defectu vero consilij, & iudicij idem patet: nam iudicare male, vel male consultare, non est secundum se malum, nisi sequatur voluntatis electio: tota igitur culpa est in electione post tale iudicium, & consultationem. Qua de causa rectè dixit Sanctus Thomas superiori quæstione articulo 1. ad 3. *S. Thom.* causam peccati esse voluntatem creatam cum priuatione regulæ rationis hoc est, voluntatem creatam non adhibentem regulam rationis. Addit tamen eam priuationem regulæ rationis secundum se non esse peccatum, nec malum culpę, antequam applicetur ad actum, quasi dicat, peccatum non consistere in priuatione regulæ, sed in operatione, pręcedente tali priuatione.

Neque quidquam interest, quod prudentia sit virtus specialis, vt proinde dicamus defectus ipsi peculiari modo oppositos esse peculiaria peccata: *Obiectio.* nam prudentia non est virtus moralis, & electiua, sed intellectualis, sicut ars, vt expresse tradit Aristot. 6. Ethicorum capite 2. & 3. *Solutio.* idem de prudentia docet S. Tho. super q. 68. ar. 2. in corp. & ad argumenta, & ar. 4. & 2. 2. q. 4. ar. 8 appellat tamẽ eam ducem virtutum moralium: quo sensu Bernardus sermone 49. super Cantic. post multa alia, de prudentia inquit: *Est ergo discretio non tam virtus quam quædam moderatrix & auriga virtutum, ordinatrixque affectuum, & morum doctrix*: virtuti autem intellectuali non opponitur peculiare peccatum moris, alioqui, & arti etiam opponeretur, quę est virtus intellectualis. Quodsi negligentia sciendi opposita studiositati est peccatum morale, non ideo est, quia opponatur virtuti intellectuali, quę dicitur scientia, sed quia peculiari virtuti morali contraria est, nempe studiositati, quæ habet pro materia intellectualem ipsam virtutem, hoc est, scientiam: ignorantia quoque in rebus fidei peccatum moris est, etiamsi fides ipsa intellectualis virtus sit, quia opponitur affectui sciendi mysteria fidei, qui instar studiositatis est. At affectus circa 5 finem, qui dirigit prudentiam ad consultandum, iudicandũ de medijs, & imperandum illa, non est alicuius virtutis peculiaris, sed iuxta varias materias ex varijs virtutibus procedit: ideoq; imprudenter iudicare, consultare, vel imperare, non est contra aliquam peculiarem uirtutem moralem, sed contra varias materias occurrentes, ac proinde vnum tantum peccatum est male iudicare, consultare, vel imperare in materia furti, & furari. Nec imprudentia secundum se, quatenus opponitur prudentię, quę est virtus intellectualis est speciale peccatum moris, hęc enim est ratio communis, quę sub se habet varios defectus prudentiæ iam dictos.

De peccato ignorantię eorum, quę in speculatione posita sunt.

CAPVT III.



IAM vero superest, ut explicemus, quale sit peccatum ignorantię rerum, quę in speculatione cõsistunt. *Secunda pars de peccato ignorantiæ speculatiua.* De his autem distinguendum est: nam aut ita omnino in speculatione posita sunt, ut aliquo modo ad operandum deseruiãt, & hoc modo nõ est distinctũ peccatum ab ipso opere, veluti ignorare quę licita, uel prohibita sint, ignorare utrũ sit homo, an fera id, quod apparet, ex quo nascitur homicidium. Huius autem eadem ratio est, atque illius ignorantię, de qua superiori capite loquuti sumus: est enim eadem. Hoc etiã modo peccatum est, & nõ alia ratione ignorare Decalogum, & legem Dei: qua de causa Antisiodorensis lib. 2. tractatu 29. c. 1. inquit, ignorantiam non esse peccatum: assignat autem rationem in solutione 4. quia scire secundum se non est opus virtutis, sed antecedit uirtutem, 6 & ita inquit, nullum debere scire nisi propter operationem: loquitur aut de scientia, de qua hactenus diximus: an uero uirtus studiositatis uersetur circa omne genus sciendi, subinde dicemus.

Si uero sermo sit de ignoratione eorum, quæ ita in speculatione posita sunt, ut ad operationem non referantur ullo modo, ut sunt mysteria fidei nostrę, dupliciter contingit peccatum speciale, primum errore uoluntario, deinde negligentia sciendi mysteria: *De ignoratione verũ fidei.* huius autem peccati malitia primarie est in intellectu, & secundarie in affectu: uelle itaque ignorare mysteria, aut errare circa illa, ideo malum est, quia ignorare, aut errare malum est, sicut velle occidere malum est, quia occidere malum est.

Hæc autem duo non sunt peccata moris, quatenus opponuntur fidei, vt est virtus tantum intellectualis, sed quatenus illa est materia moralis affectus secundum rationem. Est autem duplex affectus, quidam est adhibendi studium necessarium sciendi ea, quę docet religio, quam profitemur: & huic opponitur ignorantia, vel negligentia sciendi, sicut in alijs scientijs opponitur studiositati: alius affectus est credendi Deo, & huic opponitur infidelitas, & error contra fidem, an vero prior affectus sit virtutis studiositatis acquisitæ, vel infusæ alibi dictum est. An etiam affectus credulitatis ad aliquam peculiarem virtutem pertineat, in 2.2.q.4.ar.2.explicabitur. Hoc duplex peccatum distinctum, & affectum diuersum facile colligimus ex eo, quod cum quis sit bene affectus ad credendum mysteria nostræ religionis, potest esse negligens, & male affectus ad studium adhibendum, vt discat, quæ sint mysteria nostræ religionis: hic autem non peccat, sicut ille, qui obfirmato animo proposita, aut proponenda mysteria non vult credere. 7

Materia curiositatis. Porro curiositatis materia est scientia aliarum rerum, quæ ad speculationem solum pertinent, quatenus horum scientia conueniens est homini, & secundum rectam rationem, contra quam multis modis peccatur, vt ostendit S.Thom.2.2.q.167.art.1. siue per excessum sciendi plus, quam oportet, siue per defectum sciendi minus, quam oportet, habita ratione status, & professionis cuiusque. Nam quædam vergunt in vitium curiositatis in vno, quæ in alio in medio studiositatis posita erunt, vt inductione patet, iam vero dicere incipiamus de ignorantia, quatenus potest esse vincibilis, aut inuincibilis, excusare a peccato, vel non excusare.

An iuris diuini possit esse inter infideles aliqua ignorantia inuincibilis.

DISPVT. CXX.

Nullum etiam infidelem ignorare posse culpa sua aliquid iuris Diuini, nonnulli senserunt.

CAPVT I.



1 *Status quæstionis.* CVM inter varias ignorationis diuisiones, quas d.117.c.1.recensuimus, quædam nec minus præcipua sit ignorantia iuris, & facti, alia vero vincibilis, & inuincibilis, videndum est, an iuris ignorantia inuincibilis esse possit: & quia aliud est ius diuinum, aliud naturale, aliud humanum, de singulis sigillatim differere necessarium est. Primum igitur de diuino nonnulli Theologi antiqui docuerunt, nullum infidelem ignorare posse sine culpa sua ea, quæ sunt iuris diuini, & ita nullum infidelem absque culpa posse ignorare ea, quæ sunt fidei nostræ, ita docuerunt Alexander 2.p.q.112.membro 8.& q. 153. membro 3. Antisiodorensis lib.3.summæ tract.3.c.2.q. 3. in 1.q.aut dubio incidente, Albertus in 2.d.22.ar.10.Gabriel q. 2. art. 3. dub.1. cum asserunt ignorantiam eorum, quæ omnibus communiter proponuntur, nunquam a culpa excusare, bene tamen ignorantiam alicuius particularis. Aperte tamen id tradiderunt Gerson alphab.61.litera K.& alphabeto 62. Litera.I.& Bonauentura in 3. d. 25.art. 1.q.2.ad vltimam, & q. 3. ad penultimum, Gvillelmus Parisiensis tractatu de legibus c. 21. & omnium clarissime Adrianus quodlibeto secundo, fine argumentis quæst.1.ad 2. & quodlibeto 4.ar.1.puncto 3.q. incipit. *Ad videndum, quid sit peccare.* Cæterum multo antea id ipsum docuerat Hugo de S.Victore lib.2.de sacramentis p.6.c.5.in 3. tomo. *1. Sententia.*

Ex his tamen Doctoribus Alexander, Bonau. Gabriel, & Adrianus loquuti solum videntur de ignorantia fidei circa mysteria, sine quibus salus non contingit alicui: Cæteri vero de ignorantia cuiuscumque præcepti diuini positiui, quale est baptismi. Antisiodorensis præterea, & Adrianus non solum loquuntur de ignorantia puræ negationis, aut priuationis, sed etiam de ignorantia erroris, etiamsi talis contingat ex doctrina alicuius concionatoris, & Doctoris magnæ autoritatis: id quod cæteri etiam propter idem fundamētum fateri debent, & S.Thom. quodlib.3. ar. 10. plane concedit. Demum Alexand. in illo memb. 8. idem omnino affirmat de puero enutrito in carcere apud infideles. Est autem commune fundamentum huius sententiæ axioma illud vulgo receptum, *Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam, & necessaria ad salutem*, Hinc enim sequi videtur Deum præsto futurum, vt reuelet per se, vel prædicatorem ea, quæ ad salutem ei necessaria sunt: sibi ergo quisque imputare debet, si non habeat notitiam eorum, quia ipse non fecit id, quod potuit, & debuit, vt eam consequeretur. Idem omnino sequitur, si quis audiens virum magnæ auctoritatis credit errorem, quia si tūc faceret id, quod est in se, Deus non permitteret ipsum in talem errorem incidere, sed interius, aut exterius ei veritatem ostenderet. Idem de puero apud infideles educato, ob eandem rationem videtur dicendum. Secundo idem probatur, quia nisi vera esset hæc sententia, sequeretur aut aliquem hominem posse saluari sine fide mysteriorum, aut esse alicui impossibilem salutem: nam si sine fide nequit saluari, & possibilis est salus, imputabitur vnicuique non habenti fidem, si illam non habeat. Multa alia pro hac sententia multiplicat argumenta Antonius de Corduba lib.2.q.4.concl.3. quibus solum probat, fidem Christi, & aliorum mysteriorum esse ad salutem necessaria, de quo controuersia modo non est: at vero ignorantiam eorum non esse inuincibilem non probat. *1 Fundamētum commune huius sententiæ.* *2. ratio.*

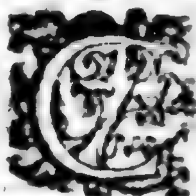
Cum prædictis Doctoribus concordat Cord. q. illa 4.conclus.2 & 3. in eo, quod attinet ad fidem mysteriorum, quæ ad salutem necessaria sunt, vt nulla horum ignorantia inuincibilis sit: non tamen in eo, quod spectat ad præcepta positiua Dei, quale est baptismi, & aliorum Sacramentorum: horum enim libentius admittit ignorantiam inuincibilem: intelligit vero hāc suam sententiam post sufficientem Apostolorum prædicationem. Probat autem eam ex illo ad Roman. 10. (& sit tertium argumentum in ordine) *Et quidem in omnem terram exiuit sonus eorum, &c.* id quod de Apostolis permulti interpretes Pauli intelligunt: ex quo loco ita colligere possumus, Cum Paulus dixisset, *Omnis enim, quicumq; inuocauerit nomen Domini, saluus erit*, Iudæum, & gentilem intelligens, & sibi obijcisset in hunc modum *Quomodo ergo inuocabunt, in quem non crediderunt? aut quo modo credent ei, quem non audierunt: quo modo autem audient sine prædicante? quo modo vero prædicabunt, nisi mittantur*, respondet post pauca: *Sed dico, nunquid non audierunt? & quidem in omnem terram exiuit sonus eorum, & in fines orbis terræ verba eorum*, scilicet Apostolorum: censet igitur Paulus in cuiusq; *3 Sententia Cordubæ.* *3. probatur auctoritate Pauli.*

cuiusq; potestate situm esse peracta iam prædicatione Apostolorum credere: ac proinde cuicumq; non credenti ignorantia mysteriorum imputabitur.

4 *Quarta ratio.* Præterea quarto probatur: si ignorantia fidei esse posset inuincibilis, constituamus hominem disputationis gratia, qui habeat ignorantiam inuincibilem mysteriorum, & nullum peccatum actuale, vel igitur ille damnabitur, vel saluabitur: si damnabitur, vel pœna sensus, vel sola pęna damni: pęna sensus non potest, quia hęc solum infligitur propter peccata actualia, nec sola pęna damni: hæc enim solis paruulis destinata est: at qui saluari non potest, vt constat: ergo vt pęna sensus cum adultis puniatur, necesse est dicamus mysteriorum ignorantiam in eo fuisse actionis peccatum. Cæterorum autem præceptorum, etiamsi diuina sint, posse esse ignorantiam inuincibilem per totam vitam probat Cord. primum, quia non sunt necessaria ad salutem simpliciter, in re ipsa sicut est fides mysteriorũ, ergo potest esse ignorantia inuincibilis eorum: deinde, quia talia pręcepta non sunt per se nota, cum nihil habeant iuris naturalis admistum.

In communi fundamento præcedentis opinionis Doctores allegati non eodem modo conueniunt.

CAPVT II.



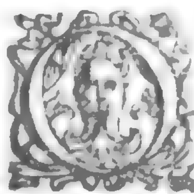
COMMVNE fundamentum superioris doctrinæ diximus esse vulgatum illud axioma, *Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam, & necessaria ad salutem,* hoc vero nõ eodem modo intelligitur ab auctoribus pro citata opinione allegatis: nam quid sit facere, quod in se est, & quantum oporteat laborare vt huic obligationi satisfiat, non eodem modo explicant. *Sensus Cordubæ.* Cord. lib. 2. q. 2. conclus. 2. inquit, tũc aliquem satisfecisse debitæ diligentiæ faciendi quod in se est, quãdo non solum propria industria, & oratione postulat a Deo illuminari, sed etiam peritiores consulit: nam si horum consilium prætermitteret, nec eos adiret, sed sola oratione a Deo postularet illuminari, & sola sua industria inquireret, non adhiberet sufficientem diligentiã, vt illuminaretur, & ignorantia culpabilis esset: quod si
5 hæc omnia aliquis faceret, putat Cord. certissime illum de veritate a Deo instruendum siue interiori illustratione, siue exteriori prędicatione, & doctrina, prout Deo placeret: quare, & omnes, qui hac diuina illustratione nunc carent, culpa sua inquit illa carere, quia diligentiam sufficientem, quam possent, non adhibent. Recenset autem pro hac sententia quam plures auctores, qui me quidem iudice, ea omnia non docuerunt, *Alexand.* in primis Alexand. 3. p. q. 69. memb. 5. ar. 3. ad 6. in antiqua impressione est aut quæst. 61. in nona, qui solum docet, tunc facere aliquem id, quõd in se est, tam vt illustretur cognitione mysteriorum, quam vt iustificationem consequatur, quando iuxta cognitionem naturalem, qua omnibus notus est Deus, operatur, & petit ab eo illuminari. *Gab. Durand.* Nihil aliud docuit Gab. in lect. 59. in canonem missæ. Refert secundo Dur. in 3. d. 25. q. 1. nu. 9. qui solum loquitur de homine in syluis nutrito, de quo inquit, tunc facturum id, quõd in se est, vt illustraretur cum iuxta iudicium legis naturalis, & rationis viueret, & nihil aliud ab eo exigit Durandus: nec tamẽ ob id asserit nullam in eo posse ignorantiam inuincibilem mysteriorum fidei, etiamsi culpa sua non faceret id, quod est in se. Tertio allegat Conradum in lib. de contractibus q. 100. concl. 2. in 2. casu, qui reuera omnia illa, quæ numerat Corduba non dicit esse necessaria, sed eo tantum excusari ait aliquem ab ignorantia alicuius rei, de qua dubitat, quod consulit peritiores in ea arte, & eorum sequitur consilium: de oratione vero, vel alia interiori præparatione nihil docet: immo supponere videtur necessariam non esse, sed solum consilium peritiorum sufficere, quo accepto putat esse posse ignorantiam inuincibilem, & absque culpa. Quarto citat Corduba Alphons. de Castro 2. lib. de lege pœn. c. 14. §. *Quarto modo ignorantiæ,* qui sane ad diligentiam, quam quis debet adhibere, vt faciat id, quod in se est, postulat non solam orationem, sed etiam pœnitentiã peccatorum, & præparationem ad illam. An vero præter hæc debeat etiam consulere peritiores, non negat, neque docet: sed id nulla ratione negare potest. Consentit ergo Cordubæ, immo aliquid addit non necessarium ad sufficientem diligentiam, quam quisque debet adhibere. Subiungit tamen hac posita diligentia posse contingere ignorantiam inuincibilem iuris diuini.

Cæterum Adria. in 2. quodlib. siue argumentis q. 1. ad 2. & quodlibeto 4. art. 1. lit. D. multo plura requirit, 6 *Mens Adriani* vt dicatur aliquis facere quod in se est: inquit enim non sufficere, si quis examinet rem per se ipsum, sed oportere peritiores consulere, nec hoc sufficere, sed necessarium etiam esse se ad iustificationem præparare, & per illam a peccato purgari, nec hoc satis esse nisi etiam orationes addat, quibus postulet a Deo illustrari: quibus factis, inquit nulla manebit ignorantia, quia vno, aut alio modo docebitur. Loquitur autẽ de ignorantia articulorum fidei, & fortassis idem de pręceptis sacramentorum sentiet. Quare semper cum quis ignorat, cẽset hic auctor ignorantiam culpæ imputari, quia non fecit id, quõd debuit, & potuit.

Recẽtiorũ placitum. Recentiores denique nonnulli Cordu. sententię subscribunt hoc modo, vt quisque infidelis debeat peritiores consulere: si vero non potest saltẽ debeat Deo supplicare, & purgare affectum quantum poterit, sic enim illuminabitur a Deo, prout ipsi placuerit, sin minus ignorantia eius culpæ non imputabitur: esse autẽ *Probatur auctoritate August.* hunc modum necessarium, vt ignorantia vincatur, probat ex Augustino lib. de vtilitate credendi c. 8. vbi hunc ordinem vicendi ignorantiam, vt necessarium videtur præscribere. Deinde hanc ignorantiam semper culpæ imputari probat Adrianus, quia quoties aliquis patitur ignorantiam, patitur eam propter peccata, & in pęnam illorum. Ergo a culpa excusari non potest. 7 *Deinde ratione.* Nam qui fieri potest, vt aliquis a culpa excusetur in eo, quod ob peccata sua iusto Dei iudicio patitur: hoc argumentum eo tendit, vt probet non tantum culpæ imputari ignorantiam, vt dixit Corduba, quando quis non consulit peritiores, neq; orat, vt illustretur, sed etiam quando manet in peccato, nec ab eo iustificatur, nam tunc in pœnam illius ignorantiam illam patitur.

Posse esse ignorantiam inuincibilem in infidelibus probabilior sententia adstruit.

CAPVT III.



Secũda, & vera sentẽtia asseris accidere posse ignorantiã inuincibilem mysteriorum fidei. Pposita sententia nunc demum in Scholis communi omnium calculo comprobata multo probabilior est, quę affirmat, accidere posse ignorãtiã inuincibilem mysteriorũ fidei, etiam, eorum, quæ ad salutem sunt necessaria, ita vt ea ignorare culpa non sit. Fuit in hac opinione S. Tho. 2. 2. q. 10. ar. 1. vbi concedit circa hęc mysteria posse esse infidelitatẽ, quã negatiuã vocat absq; peccato, & quãuis sine illorũ notitia salus esse nõ possit ex sentẽtia illius, de quo nunc nõ est controuersia, inquit tñ infideles, qui ignorãtes illa mysteria dãnantur, nõ omnes damnari ob peccatum talis ignorantię, sed propter alia peccata S. Tho. sequitur Durand. in 3. d. 25. q. 1. ad 1. vbi ait, non dari ignorãtiam inuincibilem iuris naturalis, bene tñ iuris diuini: in illis nimirũ, quibus mysteria non fuerũt proposita,

nec per eos stetit, quominus proponerentur. Intelligit autem de ijs, qui restiterunt prædicationi, nam alioquin concedit esse aliquando ignorantiam inuincibilem. Idem plane docuit, & fusius tractauit Victoria relectione de Indis Insulanis concl. 1. & seq. Consentiût Conradus q. illa 100. de contractibus in 4. argumento contra 2. conclus. Almainus tract. 1. moralium c. 4. propositione 2. Vega lib. 6. de iustificatione c. 18. Alphonsus de Castro lib. 2. de lege pœnali c. 14. Petrus de Soto, tractatu de ratione medendi peccatis lect. 2. post medium, & recentiores communiter.

Sunt autem manifesta Aug. testimonia pro hac opinione. Primum ast auctoris libri quæstionum noui testamenti apud Aug. q. 67. vbi sic ait. *Ille autem ignorans potest excusari a pœna, qui a quo disceret, non inuenit.* Frustra autem Alex. 2 p. q. 112. m. 8. & Gab. in 2. d. 22. q. 2. ar. 3. dub. illo 1. explicant de Doctore non tantum per prædicationem externam, sed etiam internam, cû plane Aug. de externa tantum doctrina loquatur: subdit enim de Iudæis, qui Christum cruci fixerunt, *Istis autem hic ignosci petit, qui habentes a quo discerent, operam non dederunt, huiusmodi non licet ignorare:* vbi per illum, a quo discerent, aperte intelligit Doctorem, qui exterius docere posset. Secundum est tract. 89. in Ioannem in illa verba c. 15. *Si non venissem, & locutus eis fuissem, peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo,* id quod Aug. de peccato infidelitatis explicās inquit, eos, quibus nec per se, nec per Apostolos, aut Ecclesiam Christus loquutus est, absque culpa ignorare. Tertium testimonium est ex Epistola 105. vbi tractans illud ad Rom 1. *Reuelatur ira Dei,* tandem concludit ignorantiam in ijs, qui audire noluerunt, peccatum esse: in ijs vero qui non potuerunt pœnam peccati esse, plane distinguens pœnam peccati a peccato. Quartum testimonium est ex lib. de natura, & gratia c. 4. loquens enim de ijs qui gratiam Dei non receperunt, quia audire non potuerunt, inquit iuste damnari, vel quia originale peccatum habuerunt,
9 vel quia prauis moribus alia peccata addiderunt: de peccato vero infidelitatis nihil omnino ait, si tamé existimasset peccatum esse, sine dubio ei quoq; damnationem ascripsisset. Ratione vero monstratur: nam illa ignorantia solum culpæ potest imputari, quam aliquis debita diligentia nô studuit expellere, vt docuit Aug. lib. 3. de lib. arbit. c. 22. atqui multi sunt, & fuerunt, infideles, qui ignorâtiam mysteriorum nostr. fidei debita diligentia non potuerunt expellere: ergo in illis talis ignorantia non potuit culpæ imputari. Porro in multis infidelibus esse, vel fuisse talem ignorantiam, quam debita diligentia non potuerint a se expellere, sic probatur. Multi fuerunt infideles, qui nihil de alia vera religione, & fide audierunt, neq; quidquam suspicati sunt, qua ergo diligentia, vel alios consulere potuerunt, vt ab eis de veritate instruerentur, vel a Deo petere, vt illustrarentur? Præterea, si alicui circa fidem, & religionem, quam ipse profitetur, dubitatio aliqua subrepat, suæ consciêtiæ videbitur satisfecisse, si maiores suos, quos ipse existimat esse peritiores, adierit, & de illa dubitatione eos consuluerit, illi autem in suo errore ipsum confirmabunt: qua vero ratione putabit sibi necessarium horum consilio relicto ad orationem
10 confugere, & Deum deprecari, vt alia via ab eo edoceatur? accidere ergo potest ignorantia inuincibilis circa fidei nostræ mysteria, ita vt culpæ non imputetur. Adde, quod nullus negat mysteriorum fidei nostræ, & præceptorum fuisse apud multas nationes ignorantiã inuincibilem multo tempore, quo nondum erat sufficienter fides nostra manifestata, & per Apostolos prædicata quis autem neget, nunc vel paucis ante annis fuisse innumeram Indorum multitudinem, qui nihil de mysterijs audierint, & an esset alia noua religio non dubitarint? quod si aliquando eorum parentibus lex Euangelica fuit sufficienter promulgata, iam diu obliuione ita deleta erat, vt nec minima eius notitia permansisset. Hæc etiam sententia ex solutionibus argumentorum, quas seq. cap. afferemus, magis, ac magis confirmabitur.

Alexand. *Gab.* *Ioan. 15.* *Rom. 1.* *Ratione ostêditur. August.*

Diluuntur argumenta prioris sententię.

CAPVT IV.

Iam vero nullo negotio argumenta prioris sententiæ dissoluere possumus. Ad primum, quòd adductum est pro priori sententia in vniuersum in 1. cap. respondeo, verum esse facienti, quod in se est, Deum nô negare cognitionem mysteriorum, quæ necessaria sunt ad salutem: quare si horum notitiam alicui negat, propter aliqua peccata, & impedimenta, quæ ipse opponit, denegat: ac proinde infidelitas illa, vel ignorantia est pœna peccati, sed non est peccatum nec culpæ potest imputari. Verum antequam ostendamus, quomodo talis ignorantia ob culpam, & peccata infligatur, ipsa tamen culpæ non imputetur, vera intelligentia illius propositionis, *Facienti, quod in se est Deus non denegat gratiam,* pręmittenda est ne alicui occasio malæ doctrinæ esse possit: obiter etiam explicandum, quomodo Deus omnibus necessaria auxilia prouiderit, vt faciant quod in se est, & illustrationem mysteriorû a Deo consequantur. Primum propositio illa *Facienti, &c.* intelligenda est non de faciente ex proprijs viribus, vt late monstraui 1. p. d. 91. cap. 10. sed de eo, qui facit, quod in se est ex auxilio gratiæ: huic enim Deus non denegat auxilia maiora, & notitiam eorum, quæ ad salutem necessaria sunt. Deinde supponendum est, hominibus etiam apud barbaras gentes semper aliquam suæ gratię particulam communicasse, vt ad maiora dona se possent præparare, vt ostendimus 1. p. d. 97. c. 5. vbi etiam probauimus ex hac rerum machina, & serie vniuersi communicari hominibus multa auxilia, & vocationes per Christum, quæ sunt dona distincta a creatione, quibus si recte vterentur, maiorem a Deo illustrationem, & notitiam eorum, quæ ad salutê sunt necessaria, consequerentur. Atque id voluit Paulus ad Romanos 10 illis verbis, *sed dico nunquid non audierunt? & quidem in omnem terram, &c.* vt ostendi 1. p. d. ill. 97. c. 5. vbi ex hac cœlorum machina, & ordine dixit sufficienter hominibus ostendi Deum, quem possint inuocare: difficultatem enim solum proposuerat circa id quod dixerat, *Quicunque inuocauerit nomen Domini, saluus erit:* eo quod videbatur, non omnes posse inuocare Deum quia non omnes eum nouerunt. *Quo modo inuocabût (inquit) in quem nô crediderunt &c.* de qua re satis dictum est loco citato.

Ad fundamentû primæ sententiæ respondetur. 11

12 His suppositis, dicimus, ignorantiam mysteriorum fidei semper infligi propter aliquam culpam præcedentem, & quia homo non fecit id, quod gratia aliqua Dei præuentus facere potuit, ideo notitia eorum caret: nihilominus eam ignorantiam non esse peccatum, sed pœnam peccati. Nam vt talis ignorantia esset peccatum, debebat præcedente notitia aliqua obligationis, aut necessitatis sciendi aliqua mysteria, vel aliqua saltem circa illam dubitatio, vt ita homo deberet aliquam adhibere diligentiam aut cum hominibus, aut cum Deo ad notitiam eorum comparandam: alioqui talis ignorantia voluntaria, & capax malitiæ moralis esse non posset. Nam sicut euentus aliquis, nisi aliqua illius præcessit notitia, aut dubitatio, culpæ non imputatur, vt infra dicemus d. 124. ita etiam nec ignorantia. Fieri quidem potest vt infligatur ob peccata præcedêtia, quæ fuerunt in nostra potestate: at non ideo certe dicetur ipsa fuisse in nostra potestate, nisi aliqua notitia; aut dubitatio circa illam in nobis præcesserit. Auctores quidem prioris sententiæ hæc duo male confundunt, esse videlicet in nostra potestate, aut infligi nobis ob aliqua peccata, quæ fuerunt in nostra potestate, quæ quidem maxime differunt.

Ignorâtia mysteriorum fidei nô est peccatum semper sed semper est pœna peccati.

Hinc etiam respondetur ad 2. quod in primo capite pro

Soluitur secunda ratio.

pro eadem sententia allatum est. Dicimus itaque neminem saluari posse sine notitia mysteriorum fidei, & vnicuique esse possibilem, si faciat ex gratia Dei; quæ omnibus offertur, id, quod potest, & debet: nihilominus ignorantiam illorum non esse ita in eorum libertate, vt culpæ imputetur, sicut explicatum est. Dicitur enim vnicuique possibilis mysteriorum notitia ea duntaxat ratione, quia si non peccaret, & bene gratia Dei vteretur, talis notitia ei communicaretur, non autem ita, vt carere tali notitia sit ei voluntarium, & capax moralis malitiæ.

13 *Soluitur tertiũ rõ.* Ad tertium argumentum sumptum ex Paulo ad Romanos 10. iam dictum est in solutione primi argumenti. Nec enim Paulus contendit ibi ostendere post Apostolorum prædicationem neminem ignorare potuisse mysteria nostræ fidei ignorantia inuincibili, sed omni tempore communicatam fuisse omnibus gentibus particulam aliquam gratiæ, vt Deum possent inuocare.

Diluitur quartũ rõ. Ad quartum respondeo, nullum adultum discessurum ex hac vita absque vllo peccato actuali sine notitia mysteriorum, quæ ad salutem sunt necessaria, & absque eo, quod iustificetur, & ita Deum scientia sua infinita præuidens quæ futura erant, præparauit loca determinata hominibus, nec vllum proadultis cum solo originali constituit. Nam si aliquis gratiæ Dei particula, quę omnibus offertur, ad vincendas tentationes ita recte vteretur, vt nullum peccatum committeret, sine dubio nõ moreretur, antequam notitiam haberet mysteriorum, & iustificaretur. Quod si iustitiam non habuit, ideo fuit, quia aliqua peccata actualia originali addidit, vt dixit Augustinus c. 3. allegatus. Si quæras, si moriatur ille, qui nullum committit peccatum antequam notitiam habeat mysteriorum, ad quemnã locum destinabitur? Respondeo, idem argumentum fieri posse de prædestinato, quãdo est in peccato: nam si tunc moreretur, deputaretur inferno, quod repugnat cum prædestinatione: sicut ergo dicendum est, illum hominem non moriturum, nec posse mori in peccato, impossibilitate consequente ex suppositione scientiæ Dei, quæ non tollit libertatem, vt 1. p. d. 68. c. 4. expositum est; sic etiam adultus nec moritur, nec potest mori nisi aut in gratia, aut cum aliquibus, peccatis actualibus supposita scientia Dei, ex qua Deus loca hominibus morituris destinauit: hæc autem est impossibilitas consequens scientiam Dei, quæ libertatẽ non tollit.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

CAPVT V.

1. corollariũ asserit Indos non peccasse peccato infidelitatis. Ex dictis licet inferre primo, optime docuisse Franciscum Victoriam in relectione de Indis conclus. 2. indos non peccasse peccato infidelitatis statim atque illis proposita fuerũt mysteria nostræ fidei, nisi, vt ait Caiet. 2. 2. q. 1. art. 4. postquam sufficienter illis proposita fuerunt, & confirmata confutatione suorum errorum, vitæ sanctitate, & bonis rationibus, quæ ipsis essent sufficientes, ut crederent. Iam vero propositis fidei mysteriis sufficienter non credere peccatum infidelitatis est, vt docet idem Victoria concl. 3. & 4.

2. corollariũ est contra Adriani sententiã Secundo colligitur, quamuis Deus semper tribuat notitiam mysteriorum, & eorum, quæ necessaria sunt ad salutem facienti ex auxilio gratię ea, quæ potest, & postulanti a Deo illustrari; tamen præceptũ, quo quis debet scire mysteria fidei nostrę, vel pręcepta, non obligat ad ea omnia quæ Adria. dixit, ut c. 3. probatum est: sed sufficit si aliquis consulat peritos, quoties nouit, vel dubitauit an aliquod esset mysterium credendum: postquam vero inuenit Doctores, quibus credendum esse iudicat consentaneum, non obligatur ex aliquo præcepto orare, aut se a peccatis purgare, vt sine errore doceatur, quod si casu aliquo accidat, vt Doctor ille errorem doceat, ignoranti non imputabitur, sed Doctori. Ita docuerunt Victoria in illa relectione conclu. 1 nu. 33. Vega, & Pet de Soto locis citatis.

15 *3. corollariũ contra Antisiodo. Vict. Vega, Pet. Soto. Antisiodo. Adrian.* Tertio sequitur, falsum docuisse Antisiodorensem, & Adrian. c. 1. allegatos, cum asserunt, eos peccare, qui statim atque mysteria fidei audiunt, credunt, priusquã oratione, & pœnitentia de suis peccatis se pręparent. Nam ut supra dicebamus, pręceptum credendi ad hoc non obligat, sed satis est existimare fide dignum esse Doctorem, ut ab eo mysteria nostra fidei doceamur: alioqui simplices omnes, qui suis parentibus, & parochis docendos se tradunt, manifeste peccarent, quia nec oratione nec pœnitentia se præparant.

Quartum contra Dur. Quarto eodem modo colligitur, deceptũ fuisse Durand. in 2. d. 25. q. 1. nu. 10. cum asserit eos, qui nihil mysteriorum audierunt, excusari posse ignorantia, euitare tamen posse errores circa fidei nostræ mysteria nullum errorem recipientes, sed suspendentes assensum: fuit igitur Duran. deceptus in hac doctrina: nam sicut ille excusatur ab ignorantia, excusari potest ab errore in iis mysteriis, quæ naturali lumine non repugnant. Si enim aliquis nihil sciens de uera doctrina, & fide Christiana, primum incipiat instrui ab aliquo Arriano, qui uitæ honestate exterius appareat dignus fide, & cętera omnia nostræ fidei recte proponat, in articulo autem de filij æqualitate errorem doceat, cur non ab errore excusabitur? unde enim existimare ille potest, in eo articulo forsan errorem subesse? Immo, & hac ratione apud schismaticos, & hæreticos plures simplices ab errore excusantur, quia suis maioribus credunt; nec adhuc sufficienter vident eos errare. Contra uero, ut admonet Bona. in 3. d. 25. ar. 1 q. 3. ad penultimum, si aliquis etiam simplex audiat aliquid nouum contra ea, quæ ipsæ communiter in Ecclesia audiuit, peccaret si assentiretur, & hoc modo intelligendus est S. Thom. quodlib. 3. ar. 10. allegatus in 1. c. cum ait nullum excusari, si sequatur opinionem erroneam alicuius Doctoris circa res fidei.

An inter fideles possit esse aliqua ignorantia inuincibilis mysteriorum.

DISPVT. CXXI.

Quid in hac re Scholastici sentiant. cap. 1.
Prędicta sententia explicatur. cap. 2.

Quid in hac re Scholastici sentiant.

CAPVT I.

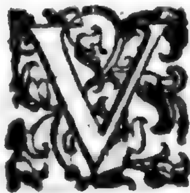


1 *Cõis sentẽtia docet oẽs fideles, debere scire oia mysteria fidei. S. Tho. Bonau. Dur. Ricar. Gabr. Ang. Sylu. Armil. Nauar.* Communis est Scholasticorum sententia fideles omnes ex pręcepto fidei debere scire omnia mysteria fidei communiter in Ecclesia celebrata, quę in symbolo, & paruo catechismo continentur. Ita docet S. Tho. 2. 2. q. 2. ar. 7. & 8. Bonauen. in 3. d. 25. art. 1. q. 3. Durandus q. 1. nu. 9. Ricard. art. 4. q. 1. Scotus q. 1. §. *Sed posito.* Gabriel q. 1. art 2. post conclusionem 5. Angel. verbo *fides* num. 7. & Syluest. q. 3. Armil. verbo *Credere.* n. 2. Nauar. in summa c. 11. nu. 18. huius autem præcepti obligationem, usque adeo omnibus necessariam existimant nonnulli Theologi, ut ex eorum sententia, nullus quantumuis rudis excusetur a peccato, si aliquod illorum ignoret: sicut

expresse notauit S. Thom. super c. 11. 1. ad Corinthios lectione 4. concordant etiam Bonauentura, Durandus Angelus, & Syluester locis citatis. Cum vero dicunt, huiusmodi ignorantes non excusari a culpa, non intelligunt culpam hæresis: ab hac enim excusat quęcunque ignorantia, vt d. 126. videbimus, sed intelligunt culpā ignorantiæ, quia nesciunt ea, quæ scire debebant: id quod probari potest hac ratione. Nullus absque culpa ignorare potest ea, quæ statui illius sunt necessaria, eo ipso quod nouit aliqua esse scitu necessaria annexa illi statui, huiusmodi autem sunt mysteria nostræ fidei, ergo nullus Christianus, & fidelis ignorans aliquod illorum a culpa excusatur: omnes enim nouerunt statum, quem profitentur; nouerunt etiam aliqua esse illi annexa, vt ab omnibus sciantur.

Prædicta sententia explicatur.

CAPVT II.



2 *Quid tenentur scire fideles etiā rudes mysteriorū fidei.*

Vt hanc sententiam explicemus, & ad praxim, in qua non modica difficultas esse solet, applicemus, præmittendum est, omnes articulos fidei solemniter in Ecclesia celebratos, quos quisque scire debet fidelis, quatuordecim numerari, septē ad diuinitatem, septem vero ad humanitatem Christi pertinentes, qui in paruo catechismo puerorum continentur. Hoc dixerim, quoniam in symbolo Apostolorum, & Niceno, aliqui præter illos continentur, quos rudes non debent ex præcepto scire, nec fideles communiter: sed si quis audiat in symbolo eos contineri, debet credere; nam communionem Sanctorum non omnes sciunt, imò etiam inter homines literatos non paucos inuenias, qui ignorant, quæ sit hæc communio Sanctorum. Sunt tamen duo alij in symbolo, quos omnes communiter scire debent, vnus est remissio peccatorum, alter est S. & cath. Eccl. Ex his isti duob. prior inter septem articulos fidei pertinentes ad Diuinitatem continetur: idem. n. est credere remissionem peccatorum esse, atque credere Deū esse Saluatorem: sicut etiā idem est credere resurrectionem, atq; credere Deum esse glorificatorem. Articulus autem de Ecclesia multis uiris doctis uidetur difficilis ad docendum, & putant rudes in illo communiter errare. Ego uero existimo, nullum esse Christianum qui talem articulum ignoret re ipsa, licet his uocibus *Credo sanctam Ecclesiam* ab omnibus non intelligatur. Nam credere Sanctam Ecclesiam nihil aliud est, quam credere multitudinem fidelium Christianorum sub uno Romano Pontifice tanquam capite, extra quam nulla salus esse possit: quis autem obsecro ex Christianis ignorat esse multos fideles subditos Pontifici Romano, tanquam capiti? deinde quis ignorat extra hanc multitudinem neminem saluari? quare hic articulus licet voce difficilis videatur, re tamen ipsa omnibus facillimus est, & hac via, quam dixi, instruendi sunt rudes.

Communionem SS. nō tenentur scire.

3 *Circa articulos diuinitatis notandum.*

Circa articulos vero Diuinitatis adeo difficilis est articulus Trinitatis, & aliquis Christianus ita rudis esse potest, vt etiamsi multo tempore doceatur, vix capiat vnam essentiam in tribus personis, vt notarunt Scotus, & Gab. Tunc ergo satis est, vt ipsi admoneant, nosse esse Patrem, & filium, & Spiritum Sanctum, vnū Deum, & non tres Deos, atque his nominibus mysterium illud explicare: immo etiam in mysterio incarnātionis satis erit scire eundem Christum simul esse Deū & hominem, nec esse duos Christos, etiamsi ignoretur duas esse naturas in vna persona, quando rusticus intelligere non potest quid sit natura, & quid sit persona: nisi forsan hæc nomina vnius personæ, & duarum naturarum possit apprehendere. Denique vnicuique fidelium pro modulo suo sufficiet hæc mysteria cum veritate exponere.

Cæterum adhuc ego non dubitarem concedere, esse non paucos rusticos inter Christianos qui absque culpa ignorant aliqua mysteria ex ijs, quæ necessaria sunt. Quia ab ijs, quorum curæ mandati sunt, siue parochis siue parentibus, instructi non sunt, nec admoniti, nec ipsi alios adire possunt, a quibus doceantur.

Auctoris placitum.

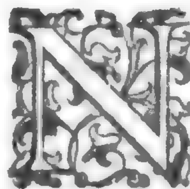
An iuris naturalis possit esse aliqua ignorantia inuincibilis.

DISPVT. CXXII.

Naturalis iuris nullam posse esse talem ignorantiam Alex. & alij docuerunt. cap. 1.
Sententia Cordubæ, & recentiorum probatur. cap. 2.
Respondetur argumentis prioris sententiæ. cap. 3.

Naturalis iuris nullam posse esse talem ignorantiam Alexander, & alij docuerunt.

CAPVT I.



NON pauci Theologi etiam ex ijs, qui iuris Diuini ignorantiam inuincibilem posse esse affirmarunt, de ignorantia iuris naturalis rerū agendarū aliter docuerunt: cēsent enim huius iuris naturalis non posse esse ignorantiam inuincibilem, in qua sententia sunt Alex. 2. p. q. 153. m. 3. Gratian. 1. q. 4. canone *Turbatur*. Duran. in 3. d. illa 25. q. 1. ad 1. Alphonsus de Castro lib. 2. de lege pœnali c. 14. Gerson etiam, & alij antiqui allegati d. 120. qui dixerunt, iuris diuini non dari ignorantiam inuincibilem, intelligentes nomine iuris diuini etiam ius naturale Decalogi. Probari autem potest primum testimonio Arist. 3. Eth. cap. 1. vbi docens, quæ ignorantia non faciat inuitum, & inuoluntarium ait, *Nec etiam, quæ est vniuersalis, homines enim propter hac ipsam reprehenduntur, &c.* quæ verba S. Thom. & Donatus Acciaiolus sic interpretantur, vt nomine ignorantiæ vniuersalis intelligant ignorantiā iuris, quando videlicet quis in vniuersum existimat fornicationem licitam esse, vel adulterium: ob hanc enim ignorantiam homines reprehenduntur: ignorantia igitur iuris naturalis, quod in vniuersum ostendit, quid bonum, quidve malum sit, vituperabilis est, ac proinde peccatum. Secundo confirmatur testimonio S. Thom. infra q. 94. art. 6. vbi inquit, vniuersalia legis præcepta, quæ per se nota sunt, nunquam deleri de corde hominum, quale existimo esse principium illud iuris naturalis, *Quod tibi non vis, alteri ne feceris*, & similia: ex sententia igitur S. Thom. horum pręceptorum nec ignorantia inuincibilis, nec vincibilis esse poterit: alia vero, inquit esse pręcepta, quæ sunt veluti conclusiones propinquæ horum principiorum, & hæc (inquit) deleri possunt de corde hominum, hoc est, illorum potest esse ignorantia: talia putat esse pręcepta decalogi: sed hoc ait contingere propter prauas consuetudines, & corruptos mores: sicut apud quasdam gentes latrocinia non reputabantur esse peccata: atqui id, quod contingit propter prauos habitus, non vacat a culpa: ergo talis ignorantia non potest esse inuincibilis. Tertio probatur hac ratione: hæc pręcepta naturalia constant ipso lumine naturali: ergo nisi prauis moribus sit offuscatum, non poterunt hęc pręcepta ignorari: qui ergo aliquod ignorauerit, suo debet imputare vitio, & peccato.

1

Alex. Gratianus Duran. Alph. Cas. Gerson.

Probatur primo testimonio Ari.

2 *Confirmatur secundo auctoritate S. Th.*

Tertio probatur ratione.

Senten-

Sententia Cord. & recentiorum probatur.

CAPVT II.

3 *Secunda et vera sententia continet tres partes*



MIHI vero probatur maxime opinio
Antonij de Cord.lib.2.q.4.concl.1.
& recentiorum Theologorum, qui
tria asserunt. Primum est, vniuersa-
lissima legis principia nullo modo
vnquam ignorari posse, vt expresse
notauit S.Tho.loco allegato: posset
quidem aliquis ea non considerare: at vero aliquo mo
do ignorare non posset. Ratio vero est: nam vsq; adeo
sunt manifesta, & per se nota, vt nullo modo possint
obscurari. Alterum est, ea, quæ in decalogo expressa
sunt, quãdo occurrunt sine aliqua circunstantia noua,
quæ videri possit excusare a peccato, ignorari non pos-
se toto vitæ tempore: dicitur autem, quando occurrunt
sine aliqua circunstantia, nam talis circunstantia adiũ-
gi potest, vt excusare a culpa videatur, ac proinde ra-
tione illius ignorantia inuincibilis præcepti accidere
possit. Hoc pacto aliqui existimarunt, mendacium in-
terim licere etiam cum iuramento ratione necessitatis
imminentis. At vero si sine vlla circunstantia apparen-
te occurrant, ita sunt hæc præcepta consentanea natu-
ræ, vt statim id, quod illis contrarium est, peccatum ap
pareat. Quare licet apud aliquas gentes barbaras ali-
quid contra ius naturale licitum olim iudicauerit, vt
apud Germanos furtum, teste Iulio Cæsare lib. 6. de
bello gallico, & apud Lacedæmones adulterium, vt re-
fert Plutarchus in vita Lycurgi: horum tamen ignoran
tia culpæ imputabatur: nam vel semper aliquis timor
conscientiæ remansit, vel certe nimia peccandi consue
tudine extinctus fuit: forsan in paruulis, qui ab alijs do
centur, pro aliquo tempore aliquorum præceptorum
ignorantia contingere posset, at toto vitæ tempore nõ
potest, quia semel aut iterum pulsabit animum fœdi-
tas: & turpitudo peccati. Hæc pars probatur testimo-
4 *Probatur hæc secũda pars.* nio illo Arist. superius adducto, & testimonio Pauli ad
Roman.1. *Inuisibilia enim ipsius* (scilicet Dei) *a creatura
mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sem-
piterna quoque eius virtus, & diuinitas, ita vt sint inexcu-
sabiles,* ibidem etiam docet Paulus gentiles traditos es-
se in duritiam cordis propter vitia sua, & in sensum re-
probum, ignorantię scilicet, & erroris: deinde capite 2.
de gentibus inquit, sine lege Moysi peccasse, & sine le-
ge Moysi (intelligit Decalogi) iudicandas esse, hoc est,
solo testimonio conscientiæ propriæ. Hæc autem igno
rantia, quæ accidere potest ex praua consuetudine pec
candi est erroris, qua quis iam adductus est ob sua pec-
cata in eam opinionem, vt credat illud esse peccatum,
quod alias non credebat esse: nam vt diximus toto vi-
tæ tempore non potest accidere talis ignorantia erro-
ris: quare semper imputabitur culpæ, si in ea perma-
neat, siquidem habet principium intelligendi se in er-
rore versari, siquidem cum non erat ita praue affectus,
aliter iudicabat.

3. pars docet conclusionum aliquarum iuris naturalis posse esse ignorationem.

Tertium est, conclusionum iuris naturalis, quæ ob-
scuriores sunt, & magis remotæ quam præcepta Deca-
logi, accidere posse ignorantiam inuincibilem toto vi-
tæ tempore: Corduba appellat has conclusiones præ-
cepta naturalia cum quibusdam circunstantijs: huius-
modi sunt præcepta contra delectationem morosam
in materia venerea: vnitas vxoris, & perpetuitatis ma-
trimonij; in qua ignorãtia fuisse videtur apud nostros
Castellanos Rodericus Diaz, dictus a Mauris ob in-
signẽ animi fortitudinem *Cid*, siquidem filias suas ab-
stulit primis maritis, & alijs nuptui tradidit. Hæc au-
tem pars probatur, quia hæ cõclusiones non sunt adeo
manifestæ, vt non possint absq; culpa ignorari specie
aliqua probabilitatis, sicut supra dicebamus de præce-
5 ptis Decalogi quando cum aliqua peculiari circunstan
tia occurrunt: vidi ergo rusticum aliquem, qui pium
existimabat ægrotum iam iam moriturum, ne diu do-
lore mortis detineretur, in alteram partem versare, vt
citius animam exhalaret, nec vnquam id sibi illicitum,
imò pium, & honestum semper apparuit, quem sane,
facto sufficiente examine, mihi persuasi ignorantia in-
culpabili laborasse.

Respondetur argumentis prioris sententię.

CAPVT III.



ARgumenta vero prioris sententiæ facile
dissoluentur. Ad primum ex testimonio
Arist. si sequamur expositionem S.Thom.
& Dur. respondeo Arist. loqui de ignoran *Soluitur primum argum.*
tia qua ius, & malitia operis ex culpa ali-
qua ignoratur, & propter hanc inquit homines repre-
hendi, nec magis loqui de ignorantia iuris naturalis,
quam humani, ac proinde eum non negasse aliquan-
do contingere ignorantiam iuris naturalis inuincibi-
lem, siquidem ex sententia omnium humani iuris ac-
cidere potest. Si tamen sequamur interpretationem
Eustratij alius est sensus Arist. loquitur enim (vt ille
exponit) non de ignorantia speculatiua iuris, qua lex,
& malitia operis ignoratur, sed de ignorãtia, quam vo-
cant practicam, de qua dixerat omnem prauum igno-
rare quid ei conueniat agere: vt enim inquit Eustra-
tius, licet prauus, dum peccat, sciat illud esse peccatum,
ignorat tamen quid ei magis expediat in operatione
deceptus vtilitatis, & commoditate præsentis operis:
id, quod ego intelligerem, non quia speculatiue nõ nouit,
quid ipsi conueniat, sed quia deficit in consideratione,
vt dicemus d.128 hęc igitur ignorantia non est (inquit
Arist.) causa inuoluntarij, nam ob eam praui homines
reprehenduntur. Subiungamus autem verba Arist. vt 6
sensus eius magis appareat: dixerat prius omnẽ prauũ
ignorare id, quod oportet agere, & a quo debet absti-
nere, quia vt in ea disp dicemus, leuiter ea considerat,
subdit. *Inuitus ergo dici debet, non si quis ignorat id, quod
conducit non enim ignoratio, quæ in electione consistit inuiti
est causa sed prauitatis: neque ea, quæ est vniuersalis quip-
pe cum ob eam homines vituperantur, sed ea, quæ circa par-
ticularia versantur, in quibus, & circa quæ actio existit, in
his enim misericordia, & venia locum habet:* prædictam au
tem ignorantiam appellat vniuersalem: quia contingit
aliquando leuiter considerare id, quod conueniens, &
decẽs est in vniuersum propter prauum affectum: ali-
quando ob eundem prauum affectum contingit leui-
ter considerare particulare: aliam vero dicit esse igno-
rantiam circa singularia, hoc est, circa circunstantias
operis, de quibus diximus d.30. hæc autem est ignoran
tia speculatiua. & in hac inquit locum habere veniam,
non quia semper, sed quia aliquando excusantur a cul-
pa, qui ex hac ignorantia operantur: neque enim negat
Aristoteles posse esse hanc ignorantiam aliquando
cum aliqua culpa.

Ad secundum concedimus, nunquam contingere *Ad 2. resp.*
ignorantiam inuincibilem in primis principijs natu-
ralibus, neque in præceptis Decalogi, quę sunt propin-
quæ conclusiones nisi ex culpa aliqua, vt explicatum
est: & ita nostra sententia etiam confirmatur testimo-
nio illo S.Thom. Ad tertium dico prima principia mo- 7
ralia, & præcepta decalogi adeo esse nota lumine natu- *Soluitur tertium.*
rali, vt si simpliciter, & sine circunstantiã aliqua pecu-
liari occurrant, nunquam ignorentur sine culpa.
at cum aliqua circunstantia, tum etiam con-
clusiones aliæ, quæ ex decalogo dedu-
cuntur non esse vsq; adeo notas,
vt nulla earum ignorantia
sine culpa accide-
re pos-
sit.

Quan-

Quando legis humanæ ignorantia censeatur esse absque culpa.

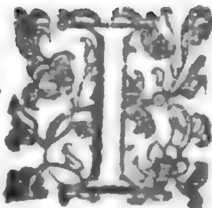
DISPVT. CXXIII.

Variæ sententiæ Theologorum. cap. 1.
Regula ad cognoscendam ignorantiam inuincibilem legis. cap. 2.

Variæ sententiæ Theologorum.

CAPVT I.

1 *Sententia Vuillelmi.*



INDVBITATA apud omnes Thelogos res est, accidere posse ignorantiam iuris positiui sine culpa, quam vocant ignorantiam inuincibilem: excipio vnum Vuiellelmum Parisien. tractat. de legibus cap. 21. vbi nec ignorantiam iuris, nec facti admittere videtur: cuius rationem seq. disp. examinabimus: id tamen durissimum est, nec vllam probabilitatis speciem habet. Quando vero censeri debeat inuincibilis ignorantia, & sine culpa, difficile est iudicare. Definit autem Almain. tract. 1. moralium c. 4. ignorantiam inuincibilem hoc modo, *Ad quam vincendam homo facit, quicquid facere debet:* dixit, *Ad quam vincendam*, nam si aliquis omittat aliquid aliud, quod alio titulo facere debebat, quam ad tollendam ignorantiam, erit nihilominus ex eius sententia ignorantia inuincibilis, veluti (inquit) si Iudæus non ascenderet Hierosolymam tempore Pentecostes, quando Apostoli prædicabant, etiamsi alioqui ascendere deberet, ignorantia illa mysteriorum, quam omnino expelleret, si ascenderet, diceretur inuincibilis, quia vt eam vinceret, non debebat ascendere. Eodem modo, si quis Christianus non adeat templum vt missam audiat die festo, & ideo non audiat legem, quæ in templo promulgatur, ignorantia illa inuincibilis dicetur. Aliqui vero recentiores putant minus sufficientem hanc definitionem, & dicunt ei addendum esse, vt quisque faciat ad vincendam ignorantiã, quod communiter homines probi facere consueuerunt: sed certe definitio in vniuersum optima est, & cum ait Almai. *Quicquid facere debet*, perinde est atque dicere, quod homines probi communiter facere consueuerunt. Cæterum hactenus non satis explicatum manet, vnde dignosci possit, quando ignorantia sit vincibilis, quando autem inuincibilis, cum adhuc dubium sit, quando homo adhibere debeat diligentiam ad vincendam ignorantiam. Et quamuis aliqui ex Doctoribus id contendant amplius explicare, illi tamen potius loquuntur de ignorantia probabili, quam de inuincibili: differt autem probabilis ignorantia legis, aut iuris ab inuincibili, de qua nunc præsertim disserimus, quod probabilis supponit iam notitiam aliquam legis, quæ vario modo intelligitur, estq; probabilis ignorantia legis (de qua præsertim Doctores loquuntur) circa intelligentiam, & mentem illius, in qua explicanda diuersæ solent esse opiniones: inuincibilis, vero de qua nunc agitur, præcipue ea est, qua ignoratur, an sit lex: & de hac inquirimus quando censeri debeat inuincibilis. Doctores igitur de probabili potius differentes eo sensu, quem proxime explicauimus adhuc varie loquuntur Adrian. quodlib. 2. fine argum. q. 1. ad 2. & quodl. 4. ar. 1. in 3. pũcto, quod incipit *Ad videndum*, littera K. existimat satis esse sequi opinionem alicuius viri docti, vt ignorantia censeatur inuincibilis; loquitur autẽ de viro indocto in ea re, qui non propria opinione, sed aliorum duci debet, nam de homine, qui in ea re opinari potest, censet hic auctor, debere suam opinionem in opere sequi, ne contra propriam conscientiam agat, vt vidimus d. 62. c. 2. At contra Alphons. de Castro 2. lib. de lege pœnali c. 14. §. *Quarto modo*, necessarium esse arbitratur ad pellendam ignorantiam non solum vnum consulere, sed plures, si res sit magni momenti, de qua scitur inter Doct. esse controuersia: imò non solum oportere, doctos, sed etiam probos viros consulere: nam si sint laxioris vitæ, & conscientiæ, non excusabitur (inquit) quis ab ignorantia, si eorum sequatur opinionem adducit autem illud Ecclesiastici 37. *Anima sancti viri enunciat aliquando vera, quam septẽ circunspectores sedentes in excelso ad speculandum.* Confirmat deinde exemplo vnius prophetæ Michçæ, qui 3. Regum 22. solus inter multos prophetas vera nunciauit, vt probet inquirendum esse non solum de doctrina, sed etiam de probitate Doctoris, vt eius sententiam sequamur: quinimo eam ita aliquando ponderare, vt probi alicuius Doctoris solius opinio potius, quam multorum sequenda sit.

Definitio ignorantiæ inuincibilis ex Almain.

Aliqui eã impugnãt.

2 *Placet tamen auctori.*

3 *Sententia Adria. circa ignorantiam probabilem.*

Opinio Alphonsi de Castro.

Eccl. 37.

Cæterum ijs omissis, quæ ad ignorantiã probabilem pertinent, quando videlicet probabilis censenda est ignorantia eorum, quæ dubitamus, an licite fieri possint: de hac enim re satis dictum est supra in illa d. 62. vbi de delectu opinionum tractauimus, de qua ignorantia hi Doctores solum tractasse videntur: de ignorantia inuincibili, de qua ipsi loquuti non sunt, capite sequente aliquid dicemus, vt dignoscere possimus, quando nobis imputetur ignorantia, qua legem aliquam esse ignoramus. 4

Regula ad dignoscendam ignorantiam inuincibilem legis.

CAPVT II.

ANtequam certam regulam ad oculos ponamus, qua discernere possimus, an ignorantia, qua legem aliquam esse ignoramus, culpæ debeat imputari, duo præmittenda sunt: vnum est id, quod recte docet Alphonsus de Castro in 2. lib. de lege pœnali c. 14. videlicet non omnes scire debere omnia statuta, & leges humanas, cum hoc sit more humano impossibile: subdit tamen primum, vnumquemque debere scire eas, quæ ad statum suum pertinent: prætor enim scire debet leges prætoris, tutor autem leges tutoris, & sic de alijs. Quocirca Sanctus Thomas in hoc articulo inter ea, quæ quisque scire debet, enumerat mysteria fidei, quia ad statum cuiuscunque Christiani pertinent. Deinde docet, leges vniuersales, quæ aut contractibus, aut alijs operationibus humanis deseruiunt, sciri debere a quocunque, quoties aut contrahere vult, aut facere aliquod aliud opus: quod si ignoret interrogare (inquit) debet virum doctum, a quo instrui possit: & in hunc sensum explicat legem, *Leges sacratissimæ*, Cod. de legibus vbi dicitur, *Leges sacratissimæ, quæ constringunt hominum vitas, intelligi ab omnibus debent, vt vniuersi præscripto earum manifestius cognito, vel inhibita declinent, vel permissa sectentur:* at vero Alphonsus non satis explicat, quid debeat præcedere in eo, qui celebrat contractum, vel opus aliud aggreditur, vt ignorantia legis humanæ, & de illa nihil interrogasse culpæ non imputetur: nec enim semper erit culpa legem ignorare, aut nihil de illa interrogare. 5

1. obseru.

Alphon. Castro.

Alterum, quod præmittere debemus, est, ignorantiã iuris non admitti in foro exteriori, eo quod difficile admodum sit illam probare, vt constat ex titulo de iuris, & facti ignorantia in Codice, ubi etiam ob ignorantiam non conceditur repetitio, sed negatur, vt constat ex lege *Cum ignorantia* lege, *Cum inquis*, lege *Constitutiones*, eo titulo. Admittitur tamen ignorantia iuris

2. obseru.

iuris in mulieribus,& militibus lege 1.& vltima eo titulo: nam ob simplicitatem & milites,& mulieres ignorare facile præsumuntur. Admittitur etiam in minoribus 25. annorum & rusticis, vt notauit Adria. in quodl. illo 4 quid vero dicat de hac ignorantia Arist. videbimus d.127.cap.vlt. Cæterum fieri potest, vt ignorantia, quæ in foro exteriori non admittitur, coram Deo sit absque culpa: nunc ergo videndum est, vnde discernere possimus ignorantiã legis esse sine culpa apud Deũ, vt quisque tuta conscientia se aliquo a peccato possit excusare. In huius autem rei explicationem duo nobis ostendenda sunt, vnum est quando ignorantia censeri debeat omnino inuincibilis, quia nulla diligentia humana potuit expelli: alterum est, quæ sit sufficiens diligentia ad sciendam legem, vt ea non cognita homo excusetur. Circa primum iuxta ea, quæ diximus disput.

6 *Quæ ignorantia legis iudicãda sit inuincibilis.* 107. c. 3. illa ignorantia legis censenda est omnino inuincibilis, cuius nulla notitia, nec ratio dubitandi in vniuersum, aut peculiariter occurrit: ut enim ibi dicebamus, nisi naturaliter nobis occurrat aliqua dubitatio, vel notitia de re aliqua, non est in nostra potestate de illa consultare, aut illam amplecti, & reiicere: primo namque de aliqua re cogitatio debet esse naturalis, vt ibidem ostendimus, nec est in nostra potestate primã cogitationem in nobis excitare. Hoc autem uerum existimo tam de legibus pertinentibus ad statum alicuius quam de aliis: nam quod alicui imputetur, si nesciat legem pertinentem ad statum suum, ideo est, quia prius nouit esse aliquas leges circa dispositionem status sui: qp si id non nouisset, aut nullam de hac re habuisset dubitationem, esset ipsi ignorantia inuincibilis: superat enim humanam diligentiam expellere ignorantiam illius rei, cuius nulla prorsus incidit cogitatio. Id qp nũc diximus,& ex professo probauimus supra disp. illa 107. cap. 3. nempe tunc esse ignorantiam, vel inconsiderantiam inuincibilem, quando nulla subijt cogitatio, aut ratio dubitandi, primum docuimus in nostro collegio Complutensi anno Domini 1581. quod quamuis aliquib. uiris doctis paulo post primo aspectu visum fuerit difficile, tandem re bene perspecta, & rationibus expensis, non solum probarunt, sed etiam scripto docuerunt, & tanquam propriam doctrinam tradiderũt: vt vel inde discant, non nisi maturo iudicio aliorum opiniones notare.

Est tamen discrimen inter leges pertinentes ad statum peculiarem personæ,& inter generales: nam de legibus pertinentibus ad statum facilis incidit ratio dubitandi,& cogitandi de illis, an sint & quales. Et quidem inter officia, & status personarum sunt quędam, circa quæ facilius occurrit ratio dubitandi, aut cogitandi de legibus, quale est officium Confessarii, Doctoris, Iurisperiti, Iudicis &c. de aliis vero legibus generalib. etiam quando aggredimur contractus, & operationes, non ita facile occurrit dubitatio: nam ex eo, quod quis nouit esse leges in vniuersum, non statim dubitat, an sint pro hoc opere particulari: at vero status, & officium alicuius statim mouet animum, vt inquirat, quæ sint sibi leges impositæ. Si tamen contingat nec circa has nec circa illas esse aliquam confusam notitiam, vel dubitationem, sed aliquis operetur nihil hæsitans, talis ignorantia censeri debet inuincibilis, & hæc de priori.

7 *Quæ sit sufficiẽs diligentia ad sciendam legem.* Alterum, quod proposuimus est, quando ignorantia censeatur probabilis, quia adhibita fuit diligentia sufficiens: & in hoc casu dicendum est, diligentiam sufficientem ad sciendum, vtrum sit lex an non, eam esse, cum quis interrogat peritos in ea re, vel aliam adhibet prudentem diligentiam: quæ vero sit prudens diligentia, arbitrio prudentis relinquitur. Deinde postquam aliquis nouit esse leges, vel ad statum suum pertinentes, vel generales, debet aut consulere peritos, nisi ipse sibi sufficiens sit, & quales sint illæ leges intelligere. Quorum uero consilium debeat amplecti colligitur ex ijs, quę diximus disput. illa 62.c.8. si vero per se debeat leges intelligere, vtpote, quia confessarius, vel iudex, vel aduocatus est, difficile est iudicare, quam debeat adhibere diligentiam: & de confessario quidem aliqua suo loco dicemus: de aliis vero arbitrio prudentis relinquitur: illud tamen sciendũ est, contingere aliquando ignorantiam etiam in ijs, qui sufficientem, & prudentem diligentiam, & studium adhibent, vt leges sciant: indulgendum itaque est aliquando humanę infirmitati.

An possit esse ignorantia inuincibilis facti.

DISPVT. CXXIV.

Esse aliquando ignorantiam inuincibilem facti contra Vvillelmum Parisiensem ostenditur.

CAPVT I.

Reliquum est, vt de ignorantia facti disseramus. Dicitur autem ignorantia facti, quando scitur quidem lex, aut aliquid esse peccatum, ignoratur tamen opus, vel circumstantia, quę constituit peccatum: vt si aliquis occidat sacerdotem, quem ignorat esse sacerdotem, est ignorantia facti circa sacrilegium: est igitur videndum an ignorantia facti possit esse sine culpa,& inuincibilis,& qualiter debeat dignosci, an sit inuincibilis. 1 *Quid sit ignorantia facti.*

Fuit autem opinio Vvilhelmi Parisiensis tractatu de legibus c. 21. nullam ignorantiam facti esse inuincibilem, probatque illam hoc modo: vt aliquam ignorantiam expellamus, non tantum debemus exterius adhibere diligentiam interrogantes, inquirentes, & studentes, verum etiam interius Deum orantes,& pęnitentia emundantes conscientiam: his autem præmissis Deus nunquam patietur nos aliquid ignorare ex necessarijs, siue in iure, siue in facto: affert exemplum, vt si alicui pro legitima sua vxore alia clam supponeretur, licet ille non deberet adhibere exterius diligentiam, quando bona fide credebat esse legitimam vxorem, si tamen interius esse bene dispositus oratione, & pœnitentia, Deus mutaret cor mulieris, ne talis fornicatio ex ignorantia accideret: & sic de alijs euentibus. Huic sententię adstipulatur Antisiodorensis lib. 3. summę tractatu 8.c.4.q.5. in corpore,& ad 3.& quartum, & quæstione incidente, quæ habetur in eadem quęstione principali, cum asserit, eum, cui apparet diabolus in specie Crucifixi, si adoret simpliciter sine conditione aliqua peccare,& ignorantiam illam esse vincibilem: nam licet industria humana dignoscere non possit, an vere sit Christus, si tamen postularet a Deo illustrari,& seipsũ disponeret, ignorantia illa gratia Dei expelleretur: quare appellat ipse ignorantiam illã inuincibilem, quoad dissolutionem, vincibilem tamen quoad euasionem. Hanc etiam sententiam, quod attinet ad adorationem illam sequitur Adr. quodl. 4. ar. 1. principali in 3. pũcto. *1. opin. dicit nullam ignorantiã facti esse inuincibilem.* *Antisiod.* *Adrian.*

Verum ex iis, quæ diximus sup. d. 122. prædicta sententia Vvillelmi facile refutatur: fieri namque potest, vt ignorantia aliqua instigatur propter peccata, ea tamen inuincibilis sit,& absque culpa: quia, vt ignorantia culpæ imputetur, debet humanæ diligentiæ, & consultationi subesse: diligentia autem, & humana consul-

consultatio nihil contra ignorantiam facere potest, nisi præcedat circa rem, quæ ignoratur, notitia aliqua, vel ratio dubitandi: quod uero ob peccata alia intrigatur, non sufficit, vt dicatur esse humana, libera, & moralis, atque malitię capax, quia eo modo non manet in potestate ignorantis. Secundo ex opposita sententia seque retur, Iacob non caruisse culpa, cum Liam cognouit, quam putauit esse legitima n suam vxorem, quod uide tur absurdum. Tertio, etiamsi dicere debeamus, facienti, quod in se est, ex auxilio aliquo gratiæ Deum reuelaturum alia mysteria fidei, credibile tamen non est, nullam ignorãtiam facti accidere ei, qui facit quantum potest oratione, & pœnitentia aliisq; remedijs assignatis ab Antisio. neq; enim omnium euentuum notitia, etiã eorum, in quib. peccatum esse potest, necessaria est ad salutem, siquidem cum ignorantia eorum potest homo a peccato excusari, & saluari. In illo uero casu, quo dæmon apparet in specie Crucifixi, nullum esse periculũ peccati, si aliquis simpliciter, & sine cõditione adoret, secluso scandalo, ostendimus 3. lib. de adoratione dis. 1. c. 5. eo quod adoratio postulat ordinem quendam affe ctus in rem adoratam, quæ ut excellens cognoscitur, cum igitur ille, qui adorat, ibi cõsideret Deum, cui defert honorem, etiam si ibi sit diabolus, ad quem non attendit, talis adoratio recta est. Porro periculum, quod potest esse ex talibus apparitionibus, si homo nimium credat illis, eodem loco monstrauimus.

Quo debeat dignosci ignorantia inuincibilis facti.

CAPVT II.

Cæterum Scholastici Doctores communiter affirmant, aliquando contingere ignorantiã inuincibilem facti: inter eos tamen non satis conuenit, quando censeri debeat vincibilis, aut inuincibilis. Nonnulli asserunt, tunc imputari, & vincibilem esse ignorantiam facti quoties aliquis dabat operam rei illicitæ: quodsi quis det operam rei licitæ, & adhibeat debitam diligentiam, ignorantiam esse inuincibilem, & culpæ nõ imputari: ita docet Gab. in 4. d. 15. q. 14. ar. 3. dub. 2. vbi asserit, illum, qui dat operam rei illicitę, etiam si casu occidat aliquem in loco, vbi nullus esse consueuit, debere restituere damna homicidij: hæc autem restitutio sine culpa non obligat: refert etiam pro hac sententia Syluester verbo *Ignorantia*, q. 6. aliquos iuris peritos.

3 *Signum aliquorum ad dignoscendam ignorantiã inuincibilem. Gab. Sylu.*

Reijcitur.

Horum tamen sententiam merito reijciunt Syluest. ibid. Alphon. de Cast. 2. lib. de lege pœnali c. 14. propositione 2. circa conclusionem secundam principalem Gouarr. in cap. *Alma mater*, 1. p. §. 10. nu. 16. & Caj. art. seq. Ratio vero præcipua est, quia licet quis det operam rei illicitæ, vt fornicationi, vel venationi prohibitę, potest omnino ignorare circunstantiam, vel euentum, ita vt nulla circa illum occurrat cogitatio, aut ratio dubitãdi: cum autem nullum est initium cogitationis in nobis circa rem, euentum, vel circunstantiam, est ignorantia inuincibilis, ut ex superioribus constat: ergo potest esse talis ignorantia inuincibilis, etiamsi alias quis det operam rei illicitæ. Deinde id aperte docet S. Tho. art.

4 seq. inquit enim, eum qui patrem occidit, quod ignoraret ipsum esse patrem, excusari ex parte a peccato, hoc est, a peccato, quatenus est patricidium prouenients ex circunstantia patris, etiam si non excusetur ab homicidio, quia sciuit esse hominem: concedit igitur ignorantiam inuincibilem alicuius circunstantię, cum datur opera rei illicitæ. Hic tamen obiter notandum est, nusquam in iure haberi regulam illam quibusdam familiarem, quam habet S. Tho. sup. q. 73. ar. 8. nempe, eum esse irregularem, qui casu occidit, etiam ignorantia inuincibili, si dabat operam rei illicitę, sed solum econtrario, eum non esse irregularem, qui ex ignorantia occidit (intellige inuincibilem) & alias non dabat operam rei illicitæ. Addidit uero ius, *Et alias non dabat operam rei illicitæ*, vt saltem secundum omnium sententiam assereret tale homicidium non imputari culpæ, ac proinde nec irregularitati: sciebat enim quosdam iurisperitos existimare homicidium culpæ imputari ex quacumque ignorantia, quando quis dabat operam rei illicitæ, de quorum opinione nihil interim definiens, casibus a se propositis doctrina illa, quæ erat absque controuersia, sufficienter respondit: quare non licet colligere a contrario sensu hoc modo, Si quis dabat operam rei illicitæ, & casu occidit, ignorantia inuincibili, est nihilominus irregularis. Addidit enim Pontifex illud, *& non dabat operam rei illicitæ*, vt ostenderet in casibus a se propositis secundum omnium sententiam nullam esse notam irregularitatis. Porro additamentum illud, *& non dabat operam rei illicitæ*, habetur in multis capitibus iuris, ut in cap. *Dilectus*, & in cap. *Significasti* 1. & in cap. *Ioannes*, de homicidio: affirmãs uero propositio cõttradictoria nullibi habetur: verum de hac re uberius in materia de irregularitate.

Obseruandum pro irregularitate.

5

Quare pro solutione huius difficultatis notandum est, duplicem esse ignorantiam facti, vel circunstantię, vel euentus, vt de ignorantia iuris supra dicebamus: quędam est ignorantia inuincibilis, quędam vero probabilis, quarum utraque iuxta ea, quę supra diximus, de ignorantia iuris recte potest explicari. Inuincibilis igitur ignorantia facti illa erit, cuius nulla notitia, nec specialis, nec confusa, & in vniuersum, nec aliqua ratio dubitandi de illa menti occurrit: talis enim (sicut de ignorantia iuris dicebamus) nulla humana consultatione potest expelli, namque consultatio supponit naturalem quandam apprehensionem, & notitiam rei, circa quam debet uersari: ergo cum aliquis accedit ad mulierem etiam non suam ignorans esse consanguineam, nec dubitat, nec ulla menti occurrit suspicio, an sit consanguinea, non erit reus incestus, etiamsi mulier illa vere sit consanguinea. Altera vero ignorantia facti est probabilis, quando nimirum postquam quis dubitauit de euentu, vel circunstantia, an sit talis, diligenter examinat, & iudicat nihil tale esse, sufficientia vero examinis, qua ignorantia redditur probabilis arbitrio prudentis debet discerni, nec aliqua certa regula pro illa hic potest assignari.

Pro solutione difficultatis notandum.

6

Cęterum objiciat nobis aliquis Abimelech, qui Genes. 20. ignorans Saram esse vxorem Abrahæ, & putans esse sororem eius illam accepit sibi in vxorem, & tamẽ peccasset, si ad illam accessisset: nam postquam illam accepit, vt duceret in vxorem, dixit dominus ad illum, *En morieris propter mulierem, quam tulisti, habet enim uirum*: atqui illam ignorantiam fuisse probabilem ex nostra sententia videtur manifestum: nam quam maiorẽ diligentiam adhibere potuit Abimelech, quam interrogare Abrahamum, an esset vxor sua, cumque ille respondisset esse sororem: si uera esset nostra sententia, certe Abimelech uidebatur probabiliter, & absque culpa ignorasse: quomodo igitur dominus minatus est ei mortem, quia haberet vxorem Abraham? ergo aut dicere debemus cum Gab. ideo peccaturum Abimelech, si accederet ad Saram, quia dabat operam rei illicitę, nempe polygamię, & ideo illi imputandum iri peccatum adulterij contra Abrahamum. Aut cum Vvillelmo Paris. asserendum est, illam ignorantiam fuisse uincibilem, quia non sufficiebat interrogare Abrahamum, sed necessarium etiam erat postulare a Deo veritatis notitiam, & se ad gratiam disponere, & ita regula a nobis assignata sufficiens non erit. 7

Obiectio. Gen. 20.

Respondet primo Lyranus, Abimelech peccasse, quia reuera non adhibuit sufficientem diligentiam. Verum ratio superius facta plane demonstrat ignorantiã illius probabilem fuisse. Secundo Respondent alij, ideo peccasse Abimelech, quia cum legitimam iam haberet uxorem, voluit sibi in coniugem Saram etiam assumere. Sic uidetur docuisse Theodoretus q. 62. in Genes. Verum cum ex verbis citatis constet dominum minatum esse mortem nõ propter polygamiam, sed quia habe-

Sol. Lyrani non placet. Altera solutio non placet similiter.

habere vxorem alterius, dixit enim, *Vxor, quam tulisti, habet virum*, hæc solutio non satisfacit. Quare mihi placet responsum Adriani quodl. 4. ar. 1. principali in fine, quem sequitur Cord. lib. 2. q. 22. in responsione 1. arg. nempe nullum Abimelech peccatum commisisse, id quod ex ipso textu scripturæ colligitur, dixit enim Abimelech ad Dominum, *Nunquid gentem ignorantem, & iustam interficies?* idest, ignorantem, & innocentem: & innocentem: & paulo inferius, *In simplicitate cordis mei, & munditia manuum mearum feci hoc.* Dominus autem ad ipsum; *Ego scio, quod simplici corde feceris &c.* admisit ergo dominus excusationem, quam Abimelech prætendebat, & concessit simplici corde, hoc est, absque peccato id fecisse: ergo nec propter culpam polygamiæ, nec adulterij minatus fuit Deus illi mortem: tum etiã ipsum laborasse ignorantia probabili, & absque culpa, patet: nam audiuit ab Abrahamo illam non esse suam vxorem, sed sororem: quam ergo maiorem diligẽtiam adhibere debuit, vt sciret vere uxorem esse Abrahami? Ad hæc ipsum non peccasse ob polygamiam non est difficile credere, nam licet illa sit contra ius naturale, & sola voluntate Dei Iudæis concessa, ex gentilibus tamen permulti ignorarunt inuincibiliter ius polygamiæ.

Vera solu. Cordu.

Quod vero Scriptura significat peccaturum Abimelech, si cognosceret Saram, sic explicat Adrianus, & Corduba, vt peccatum ibi capiatur materialiter pro ipsa actione adulterij absq; malitia. Cæterum ex Chrys. hom. 45. in Genesim alium sensum multo subtiliorem videor mihi colligere, vt peccatum ibi idem sit, quod contumelia, & dedecus in Abrahamum: non quia esset aliqua culpa moralis, sed quia esset de honestamẽtum quoddam, quod Abraham pateretur ex facto Abimelech, si cum Sara consuetudinem habuisset: ideo autem dixit Dominus ad Abimelech, *Ne peccares in me*, & nõ dixit, in Abrahamum, quia loquebatur more hominũ, atque vt indicaret, quanto amore Abrahamum prosequeretur, contumeliam illam sibi irrogandam dixit, vt recte notauit Chrysostomus: minatus est igitur Dominus mortem, non propter culpam, sed vt eam libere dimitteret.

Obseruandum de inconsideratione.

Supererat, vt hic disputaremus de inconsiderantia, an sit peccatum, ex iis tamen, quæ diximus d. 107. c. 3. satis liquet quando est plena inconsiderantia, idest, ex omni parte non esse peccatum, nec opus inde sequutum, quia talis non est in nostra potestate: quare cum præcessit aliqua ratio dubitandi, & homo noluit amplius considerare, tunc peccatum erit: differt enim, vt diximus d. 118. c. 3. incõsiderantia ab ignorantia quod hæc secundum se non potest esse peccatum, illa vero secundum se aliquando peccatum est. Cæterum, vt d. 119. c. 2. diximus, inconsiderantia de rebus agendis nõ est speciale peccatum distinctum ab opere, quod ex illa fit, quando est de rebus agendis de alijs vero, quæ in speculatione consistunt, iam satis dictum est.

ARTICVLVS III.

Sup. q. 74. ar. 1. ad 2. & ar. 5. co. & ad 1. & d. 2. q. 2. a. 2. et 4. d. 9. a. 3. q. 2. & ma. q. 3. a. 8. et quo. 9. arti. 15. in et Psal. 24. co. 4 et Ro. 1. lec. 7 prin. lib. 1. retrac. c. 9. m. 1. q. 6. ar. 8.

Vtrum ignorantia excuset ex toto a peccato.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod ignorantia ex toto excuset a peccato. Quia, vt Augustinus dicit, omne peccatum voluntarium est: sed ignorantia causat inuoluntarium, vt supra habitum est, ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

Præterea, Id quod aliquis facit præter intentionem, per accidens agit: sed intentio non potest esse de eo, quod ex ignorãtia homo agit, & per accidens se habet in actibus humanis: sed quod est per accidens non dat speciem: nihil ergo, quod est per ignorantiam factum debet iudicari peccatum, vel virtuosum in humanis actibus.

Præterea. Homo est subiectum virtutis & peccati, in quantum est particeps rationis: sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur, ergo ignorantia totaliter excusat a peccato.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de lib. arbit. quod quędam per ignorantiam facta recte improbantur, sed solum illa recte improbantur, quæ sunt peccata, ergo quædam per ignorantiam facta sunt peccata, non ergo ignorantia omnino excusat peccatum. *li. 3. de lib. ar. c. 18. to. 1.*

Respondeo dicendum, quod ignorantia de se habet, quod faciat actum, quem causat, inuoluntariũ esse: iam autem dictum est, quod ignorantia dicitur causare actum, quem scientia apposita prohibebat, *ar. 1. & 2.* *& ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen inuoluntarij, si vero scientia, quæ per ignorantiam priuatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipsum, ignorantia huius scientiæ, non facit hominem voluntarium, sed non volentem, vt dicitur in 3. Ethic. & talis ignorantia, quæ non est causa actus peccati, vt dictum est, quia non causat inuoluntarium, non excusat a peccato.* *lib. 3. Eth. c. 1. tom. 5. h. c. et ar. 1* *Et eadem ratio est de quacunque ignorantia non causante, sed consequente, vel concomitante actum peccati, sed ignorantia, quę est causa actus, quia causat inuoluntarium, de se habet, quod excuset a peccato, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Sed quod aliquando non totaliter excuset a peccato, potest contingere ex duobus, Vno modo ex parte rei ipsius ignoratæ: in tantum enim ignorantia excusat a peccato, inquantum ignoratur aliquid esse peccatum, potest autem contingere, quod aliquis ignoret quidem aliquam circunstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur a peccando, siue illa circunstantia faciat ad rationem peccati, siue non, & tamen adhuc remanet eius scientia per aliquid, per quod cognoscit illud esse actum peccati: puta, si aliquis percutiens aliquem, sciat quidem ipsum esse hominem (quod sufficit ad rationem peccati) non tamen scit eum esse patrem, quod est circunstantia constituens nouam speciem peccati: vel forte nescit, quod ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret non percuteret: quod non pertinet ad rationem peccati, vnde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantię: quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria, uel directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, vt liberius peccet, vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes negligit addiscere id, per quod a peccato retraheretur, talis enim negligentia facit ignorantiã ipsam esse voluntariam & peccatum, dummodo sit eorum quæ quis scire tenetur, & potest, & ideo talis*

lis ignorantia non totaliter excusat a peccato. Si vero sit talis ignorantia, quæ omnino sit inuoluntaria, siue quia est inuincibilis, siue quia est eius, quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis ignorantia causat inuoluntarium sicut supra dictũ est, unde non omnis ignorantia totaliter excusat a peccato. q.6. art.8.

Ad secundum dicendum, quod inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati, & secundum hoc non erit per accidens peccatum.

Ad tertium dicendum, quod si esset talis ignorantia, quæ totaliter usum rationis excluderet, omnino a peccato excusaret, sicut patet in furiosis, & amentibus, non autem semper ignorantia causans peccatum est talis, & ideo non semper totaliter excusat a peccato.

Explicatio Articuli.

Prior concl. Posterior concl.

PRior conclusio est; *Ignorantia comitans quę non est causa actus, non excusat a peccato*: Posterior est. *Ignorantia antecedens, quæ est causa actus, excusat a peccato.* Hanc ignorantiam inquit S. Tho. esse inuincibilem, vel eorũ, quæ quis scire non debet, quam vocare possumus probabilem, de qua satis dictum est dis.123. & 124. vt autem respondeat S. Doctor quæstioni propositæ in titulo articuli, addit duobus modis ignorantiam nõ excusare a toto peccato. Primo quando non ignoratur tota malitia, vt cum quis occidit hominem, quẽ ignorat esse patrem suum, excusatur non a toto peccato, sed a malitia parricidij, quæ totum ignoratur, & hoc intelligit de ignorantia antecedente, & inuincibili. Deinde quando ignorantia est consequens, & vincibilis: tunc autem dicit non excusari peccatum a toto, sed ex parte, quia licet maneat malitia ex omni circunstantia, minuit tamen illam, & ita ex parte dicitur excusare: de comitante autem nihil docet S. Tho. præter id, quod in priori conclusione expressit.

Notationes circa Articulum.

CÆterum pro maiori articuli explicatione, & eorum, quæ infra dicemus, quædam obseruanda sunt. Primum est, id quod circa articulum primum notauimus, nempe ignorantiam vincibilem, quæ dicitur consequens posse habere aliquid antecedentis, quatenus potest esse causa actus, & aliquid comitantis, quatenus potest esse non causa actus: tunc autem dicitur causa; quando, si talis ignorantia non esset, non fieret opus; tunc autem dicitur non esse causa, quando alias
10 etiam opus fieret. Secundo nota ex Arist. 3. Ethico. c.1. aliud esse fieri aliquid ex ignorantia, & fieri cum ignorantia: tunc aliquid dicitur fieri ex ignorantia, quando ignorantia est causa operis remouens scientiam, quæ opus impediret: tunc autem dicitur fieri aliquid cum ignorantia, quando ignorantia nõ est causa operis, sed alias etiam cum scientia fieret: priori modo ignorantia facit inuoluntarium: posterior vero non facit inuoluntarium. *2. notandũ*

Adde tamen ex doctrina S. Thomæ supra q.6. art.8. ignorantiam antecedentem, quæ dicitur inuincibilis, facere actum omnino inuoluntarium, hoc est, nullo modo voluntarium relinquere, at vero consequentem quæ est inuincibilis, quando est causa actus, non facere ipsum simpliciter in uoluntarium, sed secundum quid, quia opus ex illa procedens simpliciter voluntarium est. Philosophatur autem S. Tho. de ijs, quę fiũt ex ignorantia vincibili, sicut de ijs, quæ fiunt metu, de quibus dixerat q.6. ar.6. esse simpliciter voluntaria, & secundum quid in voluntaria. Aristoteles vero cap. allegato non distinguit inter ignorantiam vincibilem, & inuincibilem, sed de inuincibili sola loqui videtur. Tertio notandum est, de ijs, quæ fiũt ex metu, primo aspectu pugnantia docuisse Arist. & S. Tho. quę tamen si recte inspiciantur, contraria non sunt: nam S. Thom dixit ea, quæ metu fiunt, esse simpliciter voluntaria, & secundum quid inuoluntaria: Arist. vero loco allegato inquit, esse quidem spontanea, seu voluntaria, inuita tamen simpliciter. Verum particula *simpliciter* apud Aristotelem ad aliud refertur, quam apud S. Thom. & ideo non docuerunt sibi contraria. *3. notandũ* 11

Nam Aristoteles particulam illam non refert ad voluntarium, sed ad res ipsas quæ ex metu fiunt, & de illis inquit, si simpliciter considerentur, hoc est, extra casum necessitatis, & metus, id enim apud Aristotelem denotat particula *simpliciter*, sunt inuitæ, & inuoluntariæ, quia nollet homo illas facere: si tamen considerentur instante periculo, quod est eas, considerare secundum quid, sunt voluntariæ. At vero S. Thom. refert particulam *simpliciter* non ad res, sed ad voluntarium, & merito inquit, ea, quæ metu fiunt (idemque de iis, quę fiunt ex ignorantia uincibili iudicium esse debet) esse voluntaria simpliciter.

Id quod, & ipse Aristoteles plane docuit cum dixit, eos, qui operantur ex metu, magis assimilari voluntarie operantibus, ac si dicat plus habere de uoluntario, quam de inuoluntario, vt expresse docuit Nyssenus li. 5. philosophiæ c.1 merito ergo dixit S. Tho. ea esse simpliciter voluntaria, quia illud, quod magis habet de uno contrario, quam de alio, simpliciter dicitur esse tale. Quare in c. *Merito* 5. q.1. & in lege *Si mulier* § penult. ff. de eo, quod vi metusve causa, dicitur coacta uoluntas simpliciter uoluntas. Hæc interpretatio Aristo. colligitur ex Gregor. Nyss. loco citato, & ex ipsomet Aristot. nam postquam dixit, ea, quæ fiunt ex metu, magis assimilari spontaneo, subdit. *Talia igitur quisque sua sponte agit, at simpliciter fortassis inuitus: nemo nanq; talium quid quam per se expeteret vnquam.* Ac si diceret, ea secundum se considerata, quod est simpliciter accepta, non essent alicui uoluntaria.

Dubitatio circa textum.

CVm dicat S. Thom. ignorantiam antecedentem esse causam, vt operatio peccati sit inuoluntaria, difficultas est, quomodo sit causa inuoluntarijs, vtrum per se, an per accidens: ratio vero difficultatis est, nam S. Thom. videtur docere, esse causam per se inuoluntarij: ex alia vero parte hoc non videtur possibile; nam inuoluntarium est aliquid positiuum, ignorantia vero est priuatio; entitas autem positiua non potest esse priuatio causa per se. *Rõ difficultatis.*

Caietanus, vt huic difficultati respondeat, notat, ignorantiam, prout est causa actionis, duo habere: vnũ formale, alterum materiale, formale est remotio prohibentis causæ: in hoc enim consistit formaliter ratio causæ per accidens: materiale vero est priuatio ipsius sciẽtiæ, quę denominatur causa per accidens. Inquit igitur, materiale illud esse causam per se inuolũtarij: illa enim priuatio per se opponitur scientiæ, ac proinde etiam effectus illius ei opponi debet; id vero quod opponitur scientiæ in natura rationali est inuoluntarium: ergo materiale, quod est in ignorãtia, est causa per se inuoluntarij, sicut etiam, inquit ille, ab sententia nautę est per se causa, ut nauis submergatur, Hanc doctrinã longius 12 *Solutio. Caietani.*

gius prosequitur Caietanus & ni fallor, obscuriorem eam reddit: est autem manifeste falsa: nam quis dicat, absentiā nautæ esse causam per se, vt submergatus nauis, siquidem solum est remouens causam prohibentem? Eodem modo. ignorantia quatenus est priuatio scientię, quæ actum peccati prohiberet, & impediret, non potest esse causa per se, sed per accidens, quia solum est remouens causam prohibentem neque enim facile distingui possunt illa duo, quæ Caietanus excogitauit: ideoque ignorantia comitans non est causa actus peccati, quia licet sit priuatio scientię, nō est priuatio scientiæ, quæ prohiberet peccatum. Adde, quòd hoc modo Caiet. non satisfacit rationi superius tactæ, quo modo scilicet ignorantia, cum sit priuatio, possit esse causa per se.

23 *Vera solu. Cord.* Respondeo igitur ex doctrina Cordubæ lib. 2. q. 7. ignorantiam esse causam inuoluntarij eodem, quo est causa actionis, hoc est, per accidens; nec oppositum docuisse Arist. aut S. Tho. nam Arist. & S. Tho. locis citatis non dixerunt, ignorantiam esse per se causam inuoluntarij, sed solum esse causam inuoluntarij, quod non negamus. Præterea addidit S. Tho. ignorantiam, quæ est causa actionis, hoc de se habere, vt faciat in voluntarium. Cum vero dicit hoc de se habere, non intelligit esse per se causam sed cum sit per accidens causa, hoc de se habere, vt efficiat inuoluntarium, quia id secum affert necessario. Porro, si ratio inuoluntarij esset aliquid positiuum reale intrinsecum in actu, deberemus præter causam per accidens assignare aliquam etiam causam per se, sicut in omnibus aliis effectibus præter remotionem causæ impedientis est aliqua causa per se illorum: tamen cum ratio inuoluntarij sit extrinseca tantum denominatio in effectu, non opus est assignare causam illius efficientem per se. Nihilominus causa per se illius denominationis non est ipsa ignorantia, quatenus est scientię priuatio, sed quatenus secum habet coniunctam oppositam voluntatem non actu, sed uirtute; ideo enim dicitur effectus inuoluntarius, quia est contra voluntatem, quæ si adesset, impediret.

An ignorantia comitans excuset a culpa.

DISPVT. CXXV.

Ignorantiam comitantem non excusare a culpa opus factum cum illa, Durand. & alij affirmarunt. Cap. 1.
Opus factum cum ignorantia comitante non esse peccatum, vera sententia est Cap. 2.
Quo pacto verum sit, ignorantiam, comitantem non excusare, Cap. 3.
Respondetur argumentis prioris sententię. Cap. 4.

Ignorantiam comitantem non excusare a culpa opus factum cum illa, Durandus, & alij affirmant.

CAPVT I.



1 *Status quæst.* Gnorantia comitans, vt a nobis definita fuit in d. 19. c. 1. est inuincibilis ignorantia, quę non est causa operis peccati, quia non tollit sciētiam, quæ alias opus ipsum impediret. De hac igitur non leuis est inter Scholasticos controuersia, an excuset a culpa, tametsi re bene perspecta nihil omnino haberet difficultatis, nisi variis concertationibus, & opinionibus Doct. Scholastici eam difficiliorem reddidissent. Dabimus igitur operam vt recensitis de more aliorum placitis, eisque explosis facilem in hac re sententiam proferamus. Quamuis autem Doctores varie sentiant, eorum tamen opiniones ad duas reduci possunt.

Est autem prior opinio Dur. in 2. d. 22. nu. 5. Grego. Arim. q. 2. Gabr. eadem d. q. 2. ar. 1. notabili 3. Couar. in c. *Alma mater*, §. 10. nu. 15. Summæ confessorum titu. *Excommunicatio* q. 212. Adria. quodl. 4 Conradi, & quorundam recentiorum Thomistarum in hunc articulū, ignorantiam comitantem non excusare opus factū cū illa a peccato, atque (vt ipsi aiunt) nec alleuiare nec aggrauare peccatum. Nonnulli probant primum ex Ari. 3. Eth. c. 1. quod ibi dixerit ignorantiam comitatem nō excusare a culpa, hoc testimonio utitur Corduba pro hac sententia, cum re uera Arist. id non dixerit. Posset tamen colligi ex eodem Arist. 5. Eth. c. 8. in fine, vbi sic ait, *Eorum autem, quæ ab inuitis fiunt, alia sunt venia digna nam ea, quæ non solum ignorantes, sed ob ignorationem etiam facimus, ignoscenda sunt: sed ea, quæ faciunt non ob ignorationem sed ignorantes quidem ob affectum non naturalem, neque humanum, non sunt venia digna.* Sentit ergo ea quæ fiunt ignorantia comitante non esse venia digna, & ita non sine culpa. Secundo idem colligitur ex S. Thoma in hoc articulo, cum asserit, ignorantiam comitantem non excusare: videtur autem loqui de illa respectu actus exterioris, qui cum ignorantia fit: in quem sensum ipsum intellexit Almainus tractatu primo moralium c. 4. Tertio eadem sententia ratione confirmatur: nam ignorantia comitans per accidens comparatur cum opere, quod cum illa fit: ergo non potest a culpa ipsum excusare, id enim quod excusat aliquem actū a malitia, debet comparari cum illo per se. Eodem modo probatur non augeri malitiam ob ignorantiam illā, nec nouam aliquam malitiam operi ex tali ignorantia conuenire: nam circunstantia, quæ auget, aut minuit, aut tribuit malitiam, per se debet ad actionem pertinere, ignorantia autem illa non ita pertinet. *Prior opi. dicit nō excusare. Durand. Greg ari. Gab. Couar. Adr. Conrad. Arist. Probatur primo ex Arist.* *2 3. ratio.*

Sent. Caie. Huic sententiæ consentiunt etiam Cord. & Caieta. sed quia peculiari ratione eam defendunt, & explicant placuit etiam eorum opiniones hic sigillatim annumerare. Corduba igitur 2. lib. q. 19. prædictam sententiam censet esse ueram in eo solum casu, quo ignorantia comitante esset expressa voluntas faciendi nihilominus tale opus, vt si aliquis decreuisset non ieiunare, & in eadem voluntate perseuerās ignoraret esset diem pręcepti ieiunandi, & non ieiunaret, non excusaretur a peccato exteriori ob ignorantiam comitantem, quia aderat actu voluntas non ieiunandi, etiam si sciret esse diem præcepti. Eodem modo philosophatur in aliis peccatis commissis ex hac ignoratione. Confirmat autem suam sententiam hac ratione. Licet obiectum illius peccati, quod attinet ad materiale, sit ignoratum, quia nescitur, an sit dies ieiunij, tamen quod attinet ad formale illius non ignoratur saltem confuse, si quidem manet cognitio, & voluntas expressa comedendi eo die, etiamsi sit lege prohibitum. *Ratio.*

3 Eodem fere modo philosophatur Caie. in commentario, asserit enim hanc ignorātiam nec excusare a peccato, nec accusare, hoc est, nec excusare a culpa, nec propter illam non imputari culpam. Duo namque habet hæc ignorantia (inquit ille) vnum est non efficere voluntarium id, quod cum illa fit: alterum est relinquere actum, qui fit in sua natura, vt voluntarius esse possit: addit præterea hanc rationem, nam licet voluntariū tollatur per contrarium, & contradictorium, quia tamen negatio contradictionis nihil est, & actus aliquid est, impossibile est uoluntarium tolli per actum, quin tollatur per inuoluntarium: sicut album per nullum negatiuum tollitur nisi per nigrum. Censet igitur voluntarium, quod est in actu exteriori, nō tolli nisi per contrariam voluntatem: & quia hæc non est cum ignorantia comitante, ideo actum factum cum illa manere uoluntarium, tametsi ignorantia comitans non faciat ip-

sum voluntarium, sed permittat, & sinat esse voluntarium. In horum omnium sententia consequenter dicendum est, ex opere alias malo facto cum ignorantia comitante incurri excommunicationem, irregularitaté, & obligationem restituendi, si opus alioqui scienter factum horum omnium causa esset.

Opus factum cum ignorantia comitante non esse peccatum, vera sententia est.

CAPVT II.

Posterior sententia vera duas cōtinens partes.



T veram in hac re sententiam pronuntiemus, & mentem S.Th. rectè exponamus, duo tantum dicenda sunt. Vnum est opus exterius factũ cum ignorantia non esse peccatum: siue adsit voluntas, & propositum faciendi illud, etiamsi esset peccatum, siue non. Alterum est, quomodo verum sit, quod ait S.Tho. ignorantiam comitantem non excusare. De priori dicemus in hoc capite, de posteriori vero in sequente.

4 *Prior pars dicis opus exterius factum cum ignorantia nō esse peccatum.* Priorem partem auctoritate probare possumus, primum ex Arist. 3. Ethic. c. 1 vbi plane concedit, eum qui agit cum ignorantia (intelligit comitantem) operari nō voluntarie, & non sponte: vbi autem spontaneum non est, nec laus, nec vituperium locum habet, de quib. eo capite, & libro differit Arist. Verba illius sunt. [Omne autem, quod ob ignorationem est actum, non sponte quidem est actum; ab inuito tamen id effectum est oē, pro quo dolet, qui egit, ipsumque pœnitentia subit: qui namque ob ignorationem aliquid egit, & non fert moleste se illud egisse, sponte quidem sua non egit, quod nesciebat.] Id quod fusius prosequitur, & tandem concludit, illum, quem non pœnitet facti, non esse dicendum ex ignoratione, vel ob ignorationem, sed potius ignorantem fecisse: sentit igitur eum quidem non inuoluntarie fecisse, quia cum non pœnitet, ac proinde non fecit contra voluntatem aliquam, in quo ratio inuoluntarij consistit, sed fecisse non voluntarie: atqui non voluntarium tollit omnino rationem vituperij, & culpę, de cuius ratione est voluntarium: ergo sola ignorantia comitans, quæ semper est huiusmodi, videlicet, non afferens pœnitentiam facti, facit non voluntariũ: quare a culpa opus cum illa factum etiam excusat.

Deinde voluntarium ab eodem Arist. in eo cap. circa finem sic definitur. *Is sponte videbitur agere, cuius principium est in ipso agente sciente singula in quibus est ipsa actus*, requirit igitur Arist. vt aliquis voluntarie, & sponte operetur cognitionem singulorum, in quibus actio, seu opus consistit, singula autem paulo ante dixerat esse circunstantias operis, vt d. 30. explicatum est: fit igitur, vt ignorantia comitans, tollens scientiam singulorum, in quibus consistit opus, vt manifestum est, tollat etiam rationem sponte facti, & voluntarij. Tertio probatur idem ex S.Tho. sup. q. 6. ar. 8. vbi expresse docet, ignorantiam comitantem reddere opus factum cũ illa non voluntarium.

5 *Probatur ratione.* Præterea ratione eandem opinionem confirmare, oppositamque refellere possumus. Primo, si ignorantia est comitans, & nullus prauus affectus actu illi coniungitur, opus exterius non potest esse voluntarium, ergo neque peccatum. Veluti si quis ita prauo habitu affectus est in aliquem, vt si inueniret illum, occideret, ignoranter tamen ipsum occidat existimans esse feram, nullum omnino affectum tunc habens contra illum, sed habitu tantum dispositus, homicidium exterius non potest illi esse voluntarium: nam opus illud non est ab aliquo prauo affectu præsente, propter affectum autem præteritum, qui habitu tantum manere dicitur, nemo volũtarie operatur nec vituperio dignus est: cum hac igitur ignoratione, quando actu non adest prauus aliquis affectus, non potest opus factum cum illa esse peccatum.

Secundo licet sit actu voluntas illa, & propositum faciendi, nihilominus opus illud, etiãsi vt tale cognosceretur, factum tamen cum illa ignorantia, nequit esse voluntarium: quia tale propositum non est causa operis facti cum ignoratione, quatenus homicidium, & malum est: ille enim iactus sagittæ, verbi causa, vel opus exterius homicidij non procedit ex proposito occidendi hominem, si adesset, sed ex voluntate occidendi feram, quę reuera putatur esse fera: uoluntas autem occidendi hominem comitatur tantum voluntatem occidendi feram, & per accidens cum ea coniungitur nihil oĩno efficiens in opus homicidij: uolũtas.n. non est causa operis externi, nisi media cognitione: cũ igitur tale homicidiũ non ex voluntate homicidij, sed ex volũtate occidendi ferã, quę simul est, procedat, nõ erit uoluntarium quatenus homicidium, quare nec ea rõne peccatum erit, neq; vero solũ ignoratur tunc materiale operis, vt dicebat Corduba, sed etiam formale, nõ in vniuersum, sed in eo actu: nam quamuis ille, qui habet propositum occidendi Petrum, si occurreret, in sua cogitatione habeat homicidium Petri in vniuersum, tamen in illa actione, & opere singulari, cum ignoranter mittit sagittam, non cognoscit illud, & ita solum habet affectum circa homicidium secundum se consideratum, non circa homicidium in hoc opere, quod in eo tunc ignoratur: uoluntarium autem desumitur ex cognitione singulorum, hoc est, circunstantiarum, in quibus consistit actus, vt superius ex Aristo. explicauimus: ergo in eo opere homicidium non est voluntariũ, ac proinde nec peccatum.

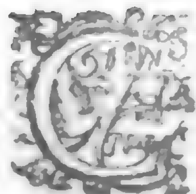
Tertio falsum est, quod dixit Caietanus, nẽpe ignorantiam comitantem talis esse naturæ, vt sinat opus factum cum illa esse voluntarium: nam si tollit scientiã illius quatenus tale est, quo modo potest permittere, vt sit voluntarium? Nec minus falsum est quod in cõfirmationem adducebat, nimirum voluntarium non tolli per negationem solam, scilicet per non voluntarium, sed per contrarium, scilicet per inuoluntarium. Nam voluntarium per in voluntariũ quatenus inuoluntarium est, non potest tolli, sed cum illo recte potest manere: proprie autem tollitur per non voluntarium: hæc autem negatio proxime sequitur ex negatione scientię. Nam licet ignorantia aliquando non faciat inuoluntarium nempe quando est comitans, semper tamen facit non voluntarium: propria autem ratio excusans omnino a culpa non est inuoluntariũ, sed non voluntarium. Quod si aliquod inuoluntariũ excusat, quale reperitur in ignorantia antecedente, illud formaliter a peccato excusat, solum quia facit non voluntarium. 6 *Impugnatur sententia Caiet.*

7 Consonat autem his, quæ diximus, doctrina sequentis articuli, vbi S.Tho. volens ostẽdere, quę ignorantia minuat peccatũ, & quę omnino excuset, non curauit de in voluntario, sed ait, cum de ratione peccati sit voluntarium, ea ignorantia minuit peccatum, quę minuit voluntarium, & ea prorsus excusat, quæ omnino tollit voluntarium: ratio vero est manifesta; nam inuoluntarium in eo solum formaliter consistit, quod opus factum sit contra voluntatem aliquam saltem implicitã, quæ adesset si ignorantia non accidisset; atqui opus fieri contra affectum uoluntatis renitentem formaliter non impedit voluntarium: imò inuoluntarium cum uoluntario reperiri potest, ut in iis, quę metu fiunt: ergo voluntarium formaliter tollitur per ignorantiam, quatenus est causa non voluntarij, & priuat scientia, quæ ad rationem voluntarij requiritur.

Quo pacto verum sit ignorantiam comitantem non excusare.

CAPVT III.

8 *Secunda pars asseritur ignorantiam comitantem non excusare.*



CVM his, quæ hactenus diximus constat doctrina S. Th. in hoc articulo, & sequente, vbi asserit, ignorantiam comitantem nõ excusare a peccato. Non enim dixit S. Doctor non excusare opus exterius factum cum illa a peccato, hoc nanque falsum esse hactenus monstrauimus; sed dixit, non excusare a peccato simpliciter: intelligit autem non excusare ipsum operantem omnino a peccato circa idem obiectum; quia talis naturæ est comitans ignorantia, vt cum illa possit manere peccati affectus circa obiectum ignoratum, qui tamen cum ignorantia antecedente manere nõ potest. Recte igitur dixit S. Thomas ignorantiam antecedentem excusare, intelligit ab omni peccato circa obiectũ ignoratum: nam neque opus exterius factum ex illa est peccatum, nec affectus malus circa tale obiectum cum ea manere potest: cum enim tollat scientiam, quę alias opus illud prohiberet, fit, vt nullus malus affectus circa illud obiectum etiam secundum se consideratum esse possit. Contra vero ignorantia comitans licet excusset ab opere externo facto cum illa, vt capite præcedẽte probauimus, nõ excusat ab omni malo affectu: quia hæc ignorantia non tollit scientiam impedientem, & ita cum ea manere potest prauum propositum faciẽdi opus, quod cum ignorantia fit. Qui enim occidit hominem putans esse feram, ita vt si cognouisset, non occideret, nequit habere cum tali ignorantia prauum affectum occidendi. Qui vero occidit cum ignorantia comitante, quem alias occideret, si cognouisset, potest actu habere affectum homicidij circa illum, vt manifestum est. Eodem modo loquitur S. Tho. in hac q. art. 4. ad 2. cum inquit, ignorantiam comitantem non minuere peccatum: quia illa tantum ignorantia minuit peccatũ, quę est causa operis, hoc est, antecedens: intelligit vero non minuere peccatum in affectu, eo modo quo dicitur, non tamen intelligit non minuere peccatum exterius, cum re vera excuset illud a culpa.

9 *Petrus Soto.*

Hoc sensu videtur intellexisse S. Thomam Petrus de Soto in tractu de ratione medendi peccatis lectione 2. cum de ignorantia comitante sic inquit. *Neque excusat, neque accusat, quia nec voluntaria est, nec inuoluntaria. Occisio itaque inimici dum putatur occidi fera, tunc non fuit peccatum, quia non voluntaria. erit tamen peccatum cum placuerit*, non quia opus homicidij exterius efficiatur peccatum, si postea ratum habet voluntas, sed quia voluntas incipit peccare, quæ antea cum illa ignorantia immunis erat a culpa. Eodem pacto interpretandus est Gregorius Nyssen. lib. 5. philosophiæ cap. 2. cum ait. *Propositi autem nostri est de solo inuoluntario nunc dicere, non voluntarium enim voluntarijs magis subijcitur, mixtum existens, quippe principium inuoluntarium habet, finem vero voluntarium, nam ex euentu voluntarium factum est inuoluntarium.* Appellat vero non voluntarium, quod fit cum ignorantia comitante, & hoc dicit mixtum esse, quia initio fuit inuoluntarium, hoc est non voluntariũ quando scilicet factum fuit opus ignoranter, postea vero cum innotuit, & placuit, factum est voluntarium, non quidem opus præteritum in se, sed in solo affectu, quo placet.

Ignorãtia comitãs sẽper excusat a cẽsura, et irregularitate.

Ex dictis sequitur, ignoranriam comitãtem semper excusare operantem ab excommunicatione, irregularitate, & obligatione restituendi, etiam adsit prauus affectus circa id, quod ignoratur, vt circa homicidium, vel aliquid huiusmodi: nam hæc tria non incurrimus ob solum affectum, sed propter opus exterius, quod sit peccatum. Primum quidem de excommunicatione, & irregularitate certum est, nam Ecclesia non ligat nec potest ligare propter actus omnino internos, neque propter externos, qui non sunt peccata: cum autem aliquis peccat ignorantia comitante solo affectu peccare 10
potest, vt ex dictis patet: ergo nec excommunicationẽ, nec irregularitatem incurrit. Cuius oppositum immerito putauit Couarruuias existimans cum reliquis prioris opinionis, ignorantiam comitantem non excusare a culpa opus externus. Denique obligatio restituendi non nascitur ex solo affectu, sed ex inæqualitate opere ipso constituta, siquidem restitutio ad hoc tendit, vt inæqualitatem reipsa factam ad æqualitatem reducat.

Respondetur argumentis prioris sententiæ.

CAPVT IV.

Soluitur primũ argumẽtum

IAm vero argumentis prioris sententiæ allatis in primo capite satisfacere non arbitror difficile. Ad primum sumptum ex auctoritate Aristotelis dicimus 3. Ethicorum c. 1. vbi allegatur a Corduba nihil tale docuisse: id vero, quod allegauimus nos ex 5. Ethic. c. 8. difficilius est, nec interpretes eodemmodo illud explicant. Eustratius, & Donatus Acciaiolus interpretantur verba Arist. c. 1. recitata de ijs, quæ fiunt cum ignorantia vniuersalium, id est, cum ignorantia comitante, qua quis ignorat esse peccatum id, quod facit, ita vt si hæc ignorantia nascatur ex affectu naturali, & humano, vt ex passione doloris, & tristitiæ, quæ sunt affectus humani, vel ex fame, & siti, quæ sunt naturales; qui talia agunt venia digni sunt: si tamen ignorantia nascatur ex affectu non naturali neque humano non fiat homo dignus venia: vt si ex ebrietate contingat, quem affectum appellat nec naturalem, nec humanum, vt recte etiam explicat Auerroes 5. Ethicorum commento 14. circa finem. Aristoteles enim 3. Ethicor. c. 1. putauit ignorantiam ebrij esse comitantem, quia dixit ebrium operari non propter ignorantiam, sed cum ignorantia. Qua vero ratione id sit intelligendum explicabimus infra disp. 127. c. 4. in qua disputatione etiam ostendemus, quomodo ignorantia ebrietatis excuset a culpa, & quæ fuerit mens Aristotelis.

Eustratius Donatus. Accia.

11 *Soluitur secundum.*

Ad secundum argumentum ductum ex S. Thom. in hoc articulo, & sequente, cum ait, ignorantiam comitantem non excusare a peccato: iam dictum est, ipsum non loqui de actu exteriori facto cum ignorantia, sed de interiori affectu, a quo non excusat ignorantia comitans, vt explicatum est. Ad 3. argumentum, quod erat Durandi, respondeo, ignorantiam comitantem nullo quidem modo comparari cum substantia actus exterioris, vt sit causa illius, neque per se, neque per accidẽs quia solum illam comitatur, & cum illa est: recte tamẽ comparari cum eodem quatenus est non voluntarius: nam ratio voluntarij per se tollitur quauis ignorantia inuincibili: ablata vero ratione voluntarij tollitur omnis ratio peccati. Recte igitur hæc ignorantia dicitur excusare actum exteriorem a malitia, quam alius haberet. Pro opinione vero Cordubæ, & Caiet. nullum superest argumentum.

Soluitur tertium.

An cum ignorantia, quam vocant vincibilem, possit esse peccatum hæresis.

DISPVT. CXXVI.

Quid sentiant Sotus, & Canus. cap. 1.
Probabilior, & magis communis opinio. cap. 2.
Corollaria superioris doctrinæ. cap. 3.

Quid sentiant Sotus, & Canus.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*



N dubitandum est, ignorantiam, quam dicimus vincibilem, nõ excusare ab aliquo genere peccati ex eo, quod tollat omnem ratione voluntarij, quia re vera cum ea manet voluntarium, quod vocamus interpretatiuum, seu indirectum, quod in multis peccatis sufficit. Verum quia in aliquibus generibus peccatorum necessarium est voluntarium directum, & expressum, vt in ijs, quorum malitia consummatur in actione, & affectu voluntatis, quę quidem omnino impeditur ex quauis ignorantia, vt diximus d. 101. c. 5. vbi dicendum superest, an huiusmodi sit peccatum hæresis, quod ita in affectu aliquo expresso perficiatur, vt quauis ignorantia excusetur: est enim peculiaris de hac re controuersia inter Doctores.

Sententia Soti. Dom. Sotus

Dominicus Sotus in 4. d. 22. q. 2. artic. 3. post 5. conclusionem eodem modo de peccato hæresis philosophatur atque de alijs, quorum malitia in opere exteriori consumatur, cum asserit peccatum hæresis eodē modo committi, quando quis ignorantia crassa seu culpabili errat in rebus fidei, quas scire debebat, atque si scienter erret. Cui sententiæ fauet Bonauent. in 4 d. 13. dub. 4. circa textum. Probari autem potest hoc argumēto, peccatum hæresis consistit, & consummatur in errore intellectus, sicut peccatum homicidij in occisione hominis, posita autem exteriori occisione cum quacunque ratione voluntarij etiam indirecte, & interpretatiue ex ignorantia culpabili, est eadem species homicidij: ergo posito eodem errore in intellectu, erit idem peccatum hæresis, si adsit saltem voluntarium interpretatiuum. Porro malitiam huius peccati non cōsummari in voluntate patet, quia transit in errorem intellectus. Nam quousque intellectus assentiatur errori, nõdum est peccatum hæresis. Huic sententiæ ex parte cōsentit Canus 12. lib. de locis c. 9. §. *At quid pertinacia*, cum affirmat, eum, qui laborat ignorantia, quam vocāt affectatam, peccare peccato hæresis, quia ille, qui affectat ignorare res fidei, non est vlla ratione paratus corrigi ab Ecclesia, ac proinde cum pertinacia errat: hæresis autem nihil aliud est, quam error in rebus fidei cum pertinacia. Cani opinioni fauere videtur Episcopus Canariensis in 1. p. S. Tho. q. 32. a. 4. in 2. p. commentarij, cum asserit in prima propositione eum, qui ex ignorantia non affectata errat, non esse hæreticum, vbi solum ab hæresi excusat eum, qui ignorantia inuincibili, vel vincibili non affectata errat, ac proinde ei, qui affectata ignorãtia errat, peccatū hæresis tribuere videtur.

2

Probabilior & magis communis opinio.

CAPVT II.

Vera sētētia duas cōtinet partes.



Agis communis & probabilior sententia in hac re in duobus posita est, vnum est, nullum errorem contra fidem ex ignorantia etiam culpabili, modo non sit affectata, esse hæresim. Alterum est, errorem in rebus fidei ex ignorantia etiam affectata posse esse absque peccato hæresis. Priorem partē prȩter Canum, & Canariensem, qui contra Sotum in ea conueniunt plane tradiderunt S. Tho. 2. 2. q. 11. art. 2. ad 3 & ibi Caiet. Alex 2. p. q. 161. memb. 1. Durand. in 4. d. 13. q. 5. nu. 6. Paluda eadem d. q. 3. art. 1. concl. 1. Gabriel q. 2. ar. 1. notat. 3. Syluester verbo *hæresis*, in princ. Armilla eodem ut. nu. 1. & 2. Corduba lib. 1. q. 16. §. 7. Nauarr. in summa c. 11. nu. 17. quibus fauet Alphõsus de Castro lib. 1. de iusta hæreticorum punitione c. 1. qui omnes affirmant de ratione hæresis esse, vt quis erret sciens se credere, & opinari contra communem sensum Ecclesiæ, quamuis Alexander cum ait, eum, qui ignoranter credit aliquid contra ea, quæ sunt in sacra Scriptura, non pertinens ad articulos fidei, non esse hæreticum: de eo, qui errat contra articulos fidei, nescio quid velit peculiare. Hanc rem tractans Aug. aliquibus in locis non omnino eam absoluit. Nam in præfatione lib. de hæres. ad Quod vult deum in fine illius difficile existimat definitione complecti hominē hæreticum, & in oratione de quinque hæresibus in fine ait, inquirendum esse, quid est, quod faciat hominem hæreticum, nihil tamen determinat. Sed in opusculo de vtilitate credendi in principio definit hæreticum hominem hoc modo. *Qui alicuius temporalis commodi, & maximæ gloriæ prin ipatusque sui grat a falsas, ac nouas opiniones, vel gignit, vel sequitur.* Hæc tamen definitio non satis explicat naturam hæresis, vtrum debeat esse scienter contra Ecclesiam, an sufficiat si fiat cum ignorantia culpabili. Cæterum in præfatione illa libri de hęresibus ad Quod vult deum, recte admonet non esse idem omnino errorem, & hæresim: verum qua ratione differant, non explicat, in lib. tamen 4. de baptismo cōtra Donatistas c. 16. recte id declarauit. Assignans enim differentiam inter eum, qui est in Ecclesia, & in ea baptizatur, & illum, qui est extra Ecclesiam, & ab hæreticis baptizatur, cum vterque est in errore, sic loquitur. *Constituamus ergo duos aliquos isto modo: vnum eorum, verbi gratia sentire de Christo, quod Photinus opinatus est, & in eius hæresi baptizari extra Ecclesiæ Catholicæ communionē: alium vero hoc idem sentire, sed in catholica baptizari existimantem ipsam esse catholicam fidem: istum nondum hæreticum dico, nisi manifestata sibi doctrina catholicæ fidei resistere maluerit, & illud, quod tenebat elegerit*, & paulo inferius. *Itaque in hoc sola falsa opinio, in illo autem etiam ipsa diuisio corrigenda est.* Sentit ergo Augustinus, donec alicui, qui putat errorem, quem sequitur esse doctrinam Ecclesiæ catholicæ, in qua est, explicetur veritas, & ipse sciens oppositum esse fidem catholicę Ecclesiæ, permãserit in errore, nondum esse hæreticum: ergo qui ignoranter quacunque ignorantia sequitur errorem, nondum peccatum hæresis committit.

3 *Mens Augustini.*

4

Ratio vero huius opinionis, quod attinet ad hanc priorem partem, est, quia tunc aliquis videtur offendere auctoritatem alicuius, cum scienter dictis illius, & opinioni aduersatur: nam si aliquis ignoranter contra suum etiam magistrum opinetur, non dicitur aliquo modo auctoritati illius derogare perfidia, & incredulitate, sed solū peccare peccato ignorantiæ: ergo similiter qui ignorans se opinari contra sensum communē fidelium, & catholicæ Ecclesię, aliquid contrarium illis credit, non est ipsis incredulus, & infidelis, sed ignarus: at peccatum hæresis, non est peccatum ignorãtię, sed infidelitatis: ergo debet esse scienter, & quia per catholicã Ecclesiam proponitur nobis vera fides diuina, ideo tūc fidei, & testimonio diuino incredulus est, cū sciēs se cōtra Ecclesiã opinari, aliquē sequitur errorē. *Probatur secūda (?) pars.*

5 *Probatur posterior pars.*

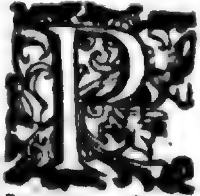
Posterior pars ex dictis facile põt explicari & cōfirmari. Nã ignorantia affectata duobus modis accidere põt: vno modo ex tȩdio addiscendi tãtū, ratione cuius põt aliquis affectare ignorantiam, & hoc modo error in rebus fidei non est hæresis ob eãdem rationem: quia qui sic errat, nõ offendit auctoritatem Ecclesiæ proponentis res fidei nostræ, tãquã incredulus & infidelis, vt superius dicebamus. Altero modo cõtingere põt affectata ignorãtia ex falsa opinione cõtra Ecclesiam, quia putat parui momenti esse ea, quæ in ipsa creduntur, & hoc modo peccatū hæresis committitur tūc, cū aliquis ex illa falsa opinione affectat ignorantiam: alioqui si nihil cõtra auctoritatē illius in genere, aut speciatim sciēter credat, nõ est dicēda hæresis ob ignorãtiã affectatã. Ex quibus nõ solū nostra sentētia cõfirmata, sed etiam tã opinio Soti, quã Cani sufficiēter manet impugnata.

Corollaria

Corollaria superioris doctrinæ.

CAPVT III.

Corollarii primum.



PRo maiori tamen nostræ opinionis confirmatione, & explicatione, quædam corollaria addenda sunt. Primum est, ignorantiam quamcunque non ideo excusare errorem in fide a malitia hęresis, quia de essentia huius peccati sit directum voluntarium, & expressum, & eius malitia in affectu consummetur, vt enim aliquis vere sit reus hæresis, non oportet feratur directe affectu suo contra auctoritatē Ecclesiæ, hoc est, non oportet velit expresse errare, vt contradicat Ecclesiæ, sed satis est, si contradicat re ipsa sciens opinionem illam esse contra Ecclesiæ auctoritatem; etiamsi ad hoc credendum non inducatur affectu directo contra Ecclesiam, sed aut cupiditate glorię, aut ratione conuictus, vel alia de causa: & reuera malitia huius peccati in intellectu, non in voluntate cōsummatur. Verum ignorantia quæcunque ideo excusat errorem a peccato, & malitia hæresis, quia quamuis hoc peccatum in intellectu consummetur, postulat tamen ex parte intellectus circunstantiam illam scientiæ, qua ille, qui errat, sciat sua opinione se aduersari Ecclesiæ testimonio: hæc autem tollitur per quamcunque ignorantiam. Porro hoc genus peccati non consummari in affectu patet ex superioribus, quia non postulat intentionem directam cōtra Ecclesiam, sed sufficit si quis velit sequi opinionem, quam scit Ecclesiæ doctrinæ esse contraria. Præterea si consummaretur in actu interiori non diceremus, ideo velle sequi opinionem contra Ecclesiam, esse malum, & peccatum hæresis, quia talem amplecti opinionem, est malum, sed potius cōtra: esset enim primarie malitia in affectu, & secundarie in voluntate iuxta notata disp. 73. Præterea circunstantiam illam scientiæ ex parte intellectus necessariam esse, vt error habeat malitiam hæresis, patet, quia vt supra dicebamus, ille solum offendit auctoritatem testimonij, qui scienter contrarium credit, & hic solum incredulus est. 6

Secundū corollarium. Secundo ex hac doctrina constat, quare ignorantia inuincibilis excusat a peccato hæresis, non autem a peccato homicidij, quam Canus non potuit assignare, recte tamen Canariensis 1. p. q. 32. ar. 4. in 4. p. commētarij sub finem. Est autem ratio discriminis manifesta, quia scientia seu cognitio in peccato homicidij nō est circunstantia ex parte obiecti, sed conditio requisita, vt actus sit liber, & humanus: cum igitur ignorantia, quā vocant vincibilem seu affectatam non tollat voluntarium, quia ad voluntarium sufficit cognitio, quam quis posset habere, etiamsi illam non habeat, ideo manente voluntario, adde etiam manente substantia homicidij exterioris, in qua primo consummatur malitia huius peccati, vt constat ex dictis in disp. 101. c. 4. erit peccatum eiusdem speciei, ac si directe volitum esset homicidium; & scienter factum: at vero cum cognitio illa, quam diximus sit circunstantia substantialiter requisita ex parte obiecti in peccato hæresis, sicut locus sacer in sacrilegio; ea ablata quouis modo, etiamsi maneat voluntarium sufficiens, vt actus erroris sit humanus, non tamen manet substantia erroris cum suis circunstantijs requisitis, vt sit infidelitatis, & hæresis peccatum.

7 *Tertiū corollarium.* Tertio ex dictis facile explicari potest, quid sit pertinacia. Primum non est pertinacia idem, quod voluntarium quacunque ratione, siquidem cum ignorantia vincibili non est pertinacia, sicut neque hæresis, cum tamen sit voluntarium, & talis error imputetur ignorantiæ, licet non infidelitati. Secundo non fit pertinacia ex temporis perseuerantia, quia in puncto esse potest, si quis scienter opinetur contra Ecclesiæ doctrinam: contra vero si ignoranter in errore diu perseueret non erit pertinax. Tertio non satis est ad pertinaciam, si quis admoneatur a viris grauissimis, si tamen ipse semper existimet suam doctrinam non esse contra sensum totius Ecclesiæ, eosque viros graues decipi, quod putent esse reuera contra doctrinam Catholicā, vt recte admonet Canus, Corduba, & Canariensis locis citatis, quare id, quod docet Castro lib. 1. de iusta hæreticorum punitione c. 9. in principio, & in regula secunda, verum non est; eum videlicet esse pertinacē, qui persistit in errore, quem sub reatu culpæ debet relinquere: & eum, qui legitime admonitus non relinquit errorem, hæreticum esse. Nam vt diximus, nisi quis credat se opinari contra Ecclesiæ doctrinam, non est pertinax, nec hæreticus, a quocunque iudice moneatur, nisi existimet se opponi Pontifici, aut Concilio, quorum est rem de fide definire, & quibus aduersari est toti Ecclesiæ scienter opponi. Præterea potest quis sub reatu peccati teneri ad deponendum errorē, quia debet discere mysteria fidei, quę sunt contrarię veritates errori, quem sequitur, absque eo, quod sit hęreticus. Doctrina tamen Castri locum habet in foro exteriori, quia ille talis præsumitur hæreticus, quia a grauissimis viris admonitus in errore perseuerat.

Quarto non sufficit ad pertinaciam habitualis dispositio, qua aliquis ita adhęret suę opinioni, vt etiāsi sciret contra Ecclesiam esse, eam nihilominus sequeretur: dico habitualem, quę non proueniat ex actu pręterito, & prauo affectu, quo quis proposuit sequi suam sententiam, etiamsi esset contraria Ecclesię: hæc enim manifesta pertinacia, & ad hæresim sufficiens est: sed dico naturalem quandam dispositionem, in qua ita homo est, vt si illi explicaretur id esse contra doctrinam Ecclesiasticam, nihilominus in sua sententia permaneret. Nam ex tali dispositione non dicitur homo actu peccare, multi enim homines sunt in ea naturali dispositione, vt si occurreret occasio aliqua in peccatum carnis laberentur, ob id tamē nō sunt rei alicuius peccati. 8 *Quartum corollarium.*

Pertinacia quomodo requiratur ad hęresim. Pertinacia igitur ad hęresis peccatum requisita sumitur ex illa circunstantia, quam dicebamus, nempe ex scientia, qua quis nouit suam opinionem contrariam esse sensui Ecclesię catholicę: nam quoties aliquis ignoranter contrarium doctrinę catholicę opinatur, nondum dicitur pertinaciter obsistere auctoritati Ecclesię Dei, & doctrinę illius. At vero qui scienter contrarium sentit doctrinæ Ecclesię, non est paratus corrigi ab Ecclesia, & ideo vere pertinax contra illam dicēdus est. Parum autem refert si paratus sit corrigi ab Ecclesia rationibus, & argumentis; nam pertinacia est, quę eius auctoritati, & testimonio resistit, qui autem credit aliquid sciens esse contra sensum Ecclesiæ, non est paratus corrigi solo testimonio, & auctoritate ipsius Ecclesię, quin potius ei opponitur. Denique vt vere aliquis pertinax in suo errore, & hæreticus censeatur, non debet directe sentire contra Deum ita dicentem, hoc enim forsan impossibile est sed satis est, si credat aliquid contra id, quod Ecclesia sentit, in qua est diuina reuelatio, & doctrina: sic enim infidelis dicitur Deo Ecclesię suę veritates reuelanti, & vere hæreticus est, & fidem diuinam, qua assentimur primę veritati reuelanti, a se expellit. 9

Dubitatio. Solutio. Cæterum quæret aliquis, quodnam sit huiusmodi peccatum, cum aliquis temere opinatur admonitus a viris doctis nondum credens se aduersari Ecclesię Respondeo, tale peccatum non esse contra fidē, quia non est infidelitatis, nisi sit in ijs, quę aliquis scire debet ex pręcepto fidei, quia est de pertinentibus ad ea, quę cōmuniter sciri debent: tunc enim quatenus est ignorantia erit peccatum contra fidem diuinam, sed non infidelitatis. At vero quatenus est error, & in ijs, quæ non debet scire, erit vitium hoc contra virtutem studiositatis, quæ moderatur affectum sciendi, vt sobrie sciamus. Nā studiositas est pars temperantię, vt tradit Sanctus Thomas 2. 2. quæstione 166. artic. 2. & colligit ex Augustino lib. de moribus Ecclesiæ cap. 21. in principio. Atque ideo Paulus ad Romanos 12. dixit, *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.*

Quare Canariensis in 1.p.Sancti Thomæ,q.31.ar.4.in 4.p. commentarij immerito inquit, peccatum hoc ad hæresim reduci. Nam,vt notaui supra disp.101.c.4.non possumus recte collocare peccata reductiue sub specie, sed quodlibet habet suam speciem directe & per se.
10 *Obseruãdũ de prædicã tibus heresim.* Vltimo denique obseruandum est,illum qui aut gloriæ aut pecuniæ cupidus prædicat, & docet hæreses,etiã si ipse illis non præbeat assensum, peccare eodem peccato,atque illos,qui hæresi assentiuntur. Nam qui inuitat ad peccatum eodem genere malitiæ peccat,vt diximus disp.102.nihilominus ille non amittit fidem,quia non habeat actum infidelitatis elicitum in intellectu,qui habitui fidei physice opponitur,vt disp.91.c.4. probauimus. Argumenta vero, quæ opinionem Soti,& Cani confirmant,ex dictis facile diluuntur.

An opera peccati facta in ebrietate culpæ imputentur.

DISPVT. CXXVII.

Omnia opera peccati, quæ fiunt in ebrietate, culpæ imputari senserunt antiquiores Theologi. cap. 1.
Non omnia opera alias mala,quæ fiunt in ebrietate esse peccata auctoritate probatur. cap. 2.
Quando euentus ebrietatis culpæ imputetur. Cap. 3.
Diluuntur argumenta prioris sententiæ. cap. 4.

Omnia opera peccati, quæ fiunt in ebrietate, culpæ imputari senserunt antiquiores Theologi.

CAPVT I.



1 *Sententia prima.* Facilis quidem primo aspectu videbatur huius controuersiæ solutio, nisi antiquiores Scholastici difficilem in hac re sententiam sequuti fuissent. Per plures enim existimarunt, omnia opera peccati in discriminatim,quæ alias in vigilia culpæ imputarentur, eodẽ modo in ebrietate facta imputari.
Alex. Durand. Marsil. Henric. Syluester. Armilla. S.Thom. Conrad. Ricard. Corduba. Ita docuerunt Alexand. 2.p.q.112. memb.9.& q.53.memb.1.Durand.q.4.n.6.Marsil.in 2. q.15.art.2.conclus.3.Henricus quodlibeto 3.q.16. Syluester verbo *ebrietas*.q 4.Armilla eodem tit.nu.10.imò & S. Thomas articulo sequente ad 4. quem sequitur Conradus ibidem,& 2.2.q.150.art.4.in corpore,& ad 1.clarius id videtur docere. Ricard.vero in 2.d.22.ar.2. q.3.ad 2. ex ijs,quæ pro contraria parte initio articuli allata erant, vtramque opinionem refert, sed nullam amplectitur. Horum autem sententia non est ita accipienda, vt intellexit Corduba loco inferius citando, quasi hi auctores existiment,euentum vel opus peccati factum in ebrietate augere malitiam,quæ fuit in causa, in qua peccatum illud imputabatur: id enim nullus ex allegatis Doctoribus sensit. Excipio peccata omissionis,quæ in ebrietate contingunt: de his enim satis diximus disp.94. & quid de illis sentiant auctores ibidẽ explicauimus. Et quidem quod attinet ad S. Thom. &
Caietan. Caiet. quos præsertim in eo sensu intellexit Corduba, non ita ipsi docuerunt. Nam S.Thom.2.2.art.illo citato solum dixit tales euentus,qui accidunt in ebrietate,esse peccata, quia sunt voluntaria in causa: verum ob id non docuit esse distincta peccata a causa, vel distinctã habere malitiam. Caietanus vero in §. *Ad rationem pro*
2 *opinione*: quamuis dixit, homicidium perpetratum in ebrietate esse nouum peccatum, non sensit esse distinctum a peccato, & culpa homicidij, prout imputabatur in causa, sed solum distinctum ab ipsa ebrietate,& in se habere malitiam, sicut habet actus exterior coniunctus cum interiori.
Auctoritate probatur primum. Pro hac sententia refertur in primis Nyssenus lib.5.philosophiæ c.2.vbi affirmat eum, qui operatur in ebrietate non operari inuoluntarie, quinimo voluntarie,quia culpa sua inebriatus est. Subiungit vero,ea,quæ in ebrietate fiunt,non fieri ex ignorantia,sed ignoranter: nec inuoluntaria esse,sed voluntaria,*& ideo reprehenduntur* (inquit) *hæc agentes*. Idem omnino sensit Eustratius in cap.1. 3.Ethicorum in illa verba *Diuersum quoque*. Hi duo me quidem iudice huius sunt opinionis, a qua non longe abest Damascenus lib.2.de fide c.24. vbi docet,inuoluntarium tantum esse id,quod ex ignorantia fit, si ignorantiæ causam non dedimus,sed casu euenit. Subdit. *Etenim si quispiam vino obrutus cædem perpetrauit, errore quidem,& inscitia ductus eam admisit, at non item inuite,ignorationis quippe causam,hoc est,ebrietatem ipse accersiuit.* Sentit igitur ea,quæ fiunt in ebrietate non esse inuoluntaria,quando ebrius ebrietati causam dedit. Adde etiam Arist. 3. Ethic.c.1. ex quo hi auctores suam doctrinam desumpsisse arbitrantur,docet enim eum, qui ignorans aliquid fecit,si postea facti pœniteat,fecisse illud ex ignorantia,& inuoluntarie, quem vero facti non pœnitet, non fecisse ex ignorantia, & inuoluntarie, sed ignoranter,& non voluntarie. Postea vero subiungit. *At enim hæc etiam ipsa,ob ignorationem inquam agere, & ignorantem agere,diuersa sunt. Nam ebrius aut iratus non videtur ob ignorationem agere,sed ob aliquid eorum, quæ dicta sunt, non sciens, sed ignorans.* Ex quo loco prædictam sententiam nonnulli cum commentatore Eustratio deducere sibi videntur. Sed clarius mea quidem sententia apparet id ipsum 3
tradidisse Arist. eodem lib.c.5.vbi agẽs de ijs,quæ sunt in nostra potestate,propter quæ laudem meremur,aut vituperium,inquit, *Nam eos quidem,qui praua faciunt si modo non vi,nec ob ignorationem eam, cuius ipsi non fuerunt causa,illa agunt,castigant,ac puniunt*. Scilicet legislatores: ergo a contrario docet,qui fuit causa ignorationis suæ dignum esse supplicio,si ob ea aliqd mali agat: nam statim subdit. *Etenim pro ignoratione etiam ipsa pœnas instituũt,si quispiã ignorationis esse sibi causa videretur: ebrios nãque duplici pœna afficiendos esse putarunt, quippe cum in ipsorũ sit potestate ebrietatẽ vitare, quæ quidem ignorationis est causa.* Idem dicit 1.magn.moralium c.34. Quocirca qui hanc sequuntur opinionem affirmant, Loth non tantum peccasse peccato ebrietatis,sed etiam incestus, quem in ebrietate cum filiabus commisit. Sicut expresse notauit Alexander membro illo 9. in fine. Huic etiã sententiæ fauet Gabriel,qui,vt retulimus disp. 124. c. 2. dixit, euentum semper culpæ imputari,quoties aliquis dabat operam rei illicitæ. Multo autem maiori ratione hoc probatur de ijs,quæ fiunt in ebrietate;nã cũ aliquis voluntarie se inebriauit, ignorationis suæ causam dedit voluntarie,vt plane constat:fuit igitur ignoratio illa voluntaria, & omnino libera, ergo & euentus ex ea ortus voluntarius fuit, & ita culpæ imputandus. *Secunda ratione.*

Non omnia opera alias mala, quæ fiunt in ebrietate, esse peccata, auctoritate probatur.

CAPVT II.

Mvlto probabilior est sententia opposita, quæ affirmat, non omnia opera alias mala facta in ebrietate culpæ imputari: quæ vero peculiari regula in hoc seruari debeat,sequent. cap. dicemus. Nunc ergo in vniuersum prædicta sententia probatur primum auctoritate Scholasticorum,qui eam tradiderunt. Deinde auctoritate Patrum;qui ei fauere videntur. Primum ex Theologis Scholasticis ita docent Bonauent.in 2. d.22. art.2.quæst.3.ad vltimum Paludanus in 4.d.32. quæst. 1.ar.3.nu.13.post medium. Maior in 4. d.17. q. 8. conclus.4.Caiet.2.2.q.150.ar.4.Alphonsus de Castro 2.lib. de lege pœnali cap 14. post primam conclusionem principalem Couarru.in Clement. *Si furiosus* 3. p. in initio nu.3.& 4. Corduba li.2.q.18. Ioannes Arboreus in Theosophia lib.10.cap.3. Nauar.in sum.c.27. n. 230. refertur pro hac sententia Almainus tract. 1. mor. cap. 4. sed ibi solum docet, id,quod accidit in ebrietate,nõ esse peccatum nouum: de quo iam supra disputatum est

4 *Secũda sententia verior.* *Auctoritate probatur Primo scholasticorum.*

est disp 94. c. 3. ex his auctoribus Bonau. Caietanus, & Alphonsus de Castro peculiarem modum dicendi ex parte sequuntur, vt videbimus capite 3. huius disputationis.

5 *Secundo ex patribus.* Deinde eadem sententia deducitur ex Patribus, qui disputantes de incestu, quem commisit Loth in ebrietate, plane affirmant non fuisse culpæ imputatum, tametsi ebrietatis peccati reus fuerit. Ita docet Origenes homil. 5. in Genesim his verbis. [Nescio si quis potest excusare ita Loth, vt eum immunem faciat a peccato: nec rursum, ita cum accusandum puto, vt ita grauis incesti fieri debeat reus. Non enim inuenio eum insidiatum esse, aut violenter eripuisse pudicitiam filiarum: sed magis insidias passum, & arte circunscriptum. Sed neque rursus circunuentus fuisset a puellis, nisi inebriari potuisset. Vnde videtur mihi in parte culpabilis, in parte excusabilis inueniri: excusari namque potest, quod a concupiscentiæ & voluptatis crimine liber est, (& paulo inferius,) Subiacet vero culpæ, quod decipi potuit, quod vino nimis indulsit, & hoc non se nel, sed iterum fecit:] liberat igitur eum a peccato luxuriæ, & incestus, non autem a peccato ebrietatis. Nec vero intelligas ideo culpę damnari ab Origene, quod decipi potuit a puellis ad peccatum incestus: sic enim non excusaret eum ab incestu, sed quia decipi potuit, vt inebriaretur, a puellis, & hoc præsertim, quia non tātum semel, sed etiam iterum passus est se d e pr de peccato autem incestus, cum nihil ipse sensisset, accusari non potuit. Quocirca subdit Origenes, *Nam & ipsa Scriptura mihi videtur pro eo quodammodo satisfacere, cum dicit, nesciebat enim cum dormiret cum eis, & cum surgeret:* si enim ipse prorsus ignorauit concubuisse cum illa maiori, qua ratione cauere potuit, ne iterum cum ea, vel cum alia coiret, si inebriaretur.

6 *Chrysost.* Chrysostomus etiam homilia 44. in Genesim in illa verba. *Et nesciuit quando illa accubuerit,* ita scribit. *Vidisti quomodo diuina Scriptura, & pro iusto rationem reddiderit semel atque iterum, &c* & paulo post. *Opinor & superna dispensatione esse factum ita fuisse eum aggrauatum vino, vt omnino ignoraret, ne scilicet fieret criminum reus. ea enim peccata nos condemnāt, quæ scientes & voluntarie facimus.* Crimina appellat non incestum, & ebrietatem, sed fornicationem, & incestum: hæc enim sunt quæ nesciuit, nam ebrietatem ignorare non potuit, siquidem semel, & iterum inebriatus est. Loquitur igitur de peccatis, quæ alioqui ei imputarentur, nisi in ebrietate ignoranter commissa essent. Huiusmodi sunt fornicatio, & incestus, quæ in eodem opere ratione diuersarum circunstantiarum diuersa fuissent, si scienter fierent. Quinimo tam Orig. quam Chry. ibidem contendunt filias etiam Loth excusare a peccato incestus, de qua re non est nunc disserendum.

Irenæus. Theodor. August. Eodem modo Irenæus lib. 4. c. 51. & Theodoretus in quæstionibus super Genesim q. 69. Loth, imò & filias eius excusat. Accedit Augustinus, qui li. 22. contra Faustum c. 44. sic inquit. *Inebriauerunt eum, & se nescienti miscuerūt: qua propter culpandus est quidem, non tamen*

7 *quantum ille incestus, sed quantum illa merebatur ebrietas.* Idem docet iterum eodem capite, & nunquam dānat eum, quod incestum commiserit. Vt autem optime obseruauit Alphonsus de Castro, illis verbis non contendit Aug. solum ita excusare Loth a crimine incestus, vt aliquam culpam illius mereretur, quæ ob ignorantiam minor esset, sed omnino ipsum ab incestu excusat, siquidem solum ipsum condemnat, quantum merebatur ebrietas. Constat igitur manifeste deceptum fuisse Lyranum in eum locum Genesis c. 19. cum fidem habens Rabinnis affirmat, Loth non omni non excusari a peccato luxuriæ, quia bene sensit se rem habere cum muliere, quamuis non cognouerit, an esset filia. Fallitur igitur, quia scriptura expresse notauit non cognouisse Loth se habere consuetudinem cum muliere, neque quando accubuit, neque quando surrexit. Hoc autem ideo refert, vt ostendat, ignorantet, & absque culpa id fecisse. Et quamuis sentiret aliquo modo accessum ad mulierem, ob id tamen non imputaretur illi, quia cognitio illa nō esset plene humana, sed quasi bruti: sicut amentes etiam sentiunt se alios percutere, & tamen cognitio illa non sufficit, vt culpæ imputetur percussio. Si ergo Loth excusatur ab incestu, etiam si ab ebrietatis culpa immunis non fuerit, quia reuera passus est se iterum inebriari, fit, vt euentus, qui accidunt in ebrietate, cui homo dedit causam, non semper culpæ imputentur, vt aduersarij contendunt. Cæterum cū id, quod fit in ebrietate sit peccatum, & culpa, statuenda regula est in sequente capite, vt diiudicare possimus, quando est peccatum, aut sine culpa.

Quando euentus ebrietatis culpæ imputetur.

CAPVT III.

Caietanus loco allegato iuxta doctrinam S. Thom. in hac 1 2. q. 20. a. 5. & q. 73. a 8. hanc regulam ob oculos ponit, vt euentus, qui frequenter accidunt in ebrietate, culpæ imputentur, quia potuerunt præuideri, ac proinde quodammodo voluntarij sunt, scilicet non directe: qui vero raro contingunt, non imputentur, quia circa ea, quæ raro eueniunt humana prouidentia non debet versari. Cæterum, vt hæc regula magis perspicua reddatur, omnia ea obseruanda sunt, quæ supra diximus de ignorantia facti, vt sit vincibilis, vel inuincibilis, & opus factum ex illa imputetur, aut non imputetur. Quocirca nota primum, etiamsi euentus soleant esse frequentes ei, qui inebriatur, si tamen ille non habuit vllam prorsus rationem dubitandi, aut cogitandi de illis, dicetur inconsiderantia naturali causam illis dedisse ebrietate, iuxta ea, quæ diximus supra d. 124. ac proinde euentus non imputari, sed ex eadem inconsiderantia naturali ortum habuisse. Secundo, si homo cū videt se inebriari, consideret inde posse plura peccata, & incommoda oriri, alia regula seruanda est, vt scilicet fiat prudens, & cauta diligentia, ne aliquid illorum eueniat: qua facta etiamsi ebrietas peccatum sit, & postea casu aliquo eueniant, non imputabuntur. Verum, vt hęc prudens diligentia adhibeatur, considerandum est id, quod dixit S. Tho. supra q. 20. ar. 5. an euentus aliquis frequenter contingat in ebrietate, siue per se, siue per accidens, & tunc peculiaris cura adhibenda est, ne tale quid accidat: at si raro contingat, multo minor cura habenda est: quod si iuxta circunstantias temporis, & loci nullum videatur imminere periculum, tunc non oportet vllam diligentiam adhibere.

Caietan. S. Thom.

8 *Obseruādū pro explicatione regulæ.*

9 Ex quibus omnibus recte colligitur non semper imputari culpæ euentus, qui contingunt in ebrietate, sed posse absque vlla culpa euenire: nam quamuis ipsa ebrietas voluntaria culpa fit, non propterea sequitur, omnia, quæ ex ebrietate oriuntur, voluntaria esse: quia vel accidere possunt nulla omnino de illis cogitatione occurrente; & tunc eodem modo erunt non voluntaria, sicut ea, quæ eueniunt in venatione prohibita, aut cum quis dat operam rei illicitæ, vt contra Gabrielem probauimus supra disp. illa 124. cap. 2. vel si prudenter considerans existimauit nihil mali inde futurum, vel quia nunquam simile quid in ebrietate expertus esset, vel quia non videretur ei tale imminere periculum. Addit tamen duo Caietanus, vnum est, illi, qui primo se inebriat, nec antea expertus est ebrietatem, imputari ea, quæ communiter fieri solent ab ebrijs, quia huic periculo probabiliter se exposuit, etiamsi nihil cogitauerit de euentibus, quæ communiter in ebrietate solent accidere: id quod mihi difficile est, nam si prius nihil cogitauit de illis, non videtur imputari quidquid postea contingat, vt patet ex superiori regula. Caietanus tamen id intelligere videtur, quando de illis speciatim non cogitauit, sed in genere tantum, vt ita consequenter loquatur, cum ijs, quæ dixit de inconsiderātia, *Caiet.*

quæ retulimus supra disputatione 107. cap. 3. & eodem modo intelligendus est Sanctus Thomas supra q. 20 art. 5. cum inquit euentus, qui non fuerunt præuisi
10 imputari, quando frequenter eueniunt, eo quod circa euentus, qui frequenter eueniunt, semper soleat occurrere aliqua periculi cogitatio in vniuersum, etiamsi nō occurrat in singulari. Alioqui, si neque in vniuersum cogitatio periculi se offerat, non video qua ratione possit euentus imputari. Obseruandum tamen est ebrios communiter non efficere aliquid, quod alias esset peccatum, nisi casu irritentur ab alijs: quare euentus mali, qui accidunt in ebrietate communiter sunt a casu, & ita nec debet homo eos præcauere.

Obseruādū

Alterum, quod notat Caiet. est euentus, qui contingunt in ebrietate, nec fuerunt præuisi, nec potuerunt præuideri, non imputari culpæ, quæ sit eiusdem speciei, ita vt sit nouum peccatum, sed esse circunstantiam *Quid* nihil aut parum augēs peccatum ebrietatis, quatenus ille, qui se inebriauit, culpa sua se constituit in eo statu, in quo talem rem efficeret; quasi hac ratione nonnihil habeat de voluntario. Si vero euentus fuerūt præuisi (inquit) sunt eiusdem speciei, acsi scienter fierent, sed (vt ipse loquitur) reductiue, iuxta ea, quæ ex ipso retulimus d. 101. c. 3. Cæterum, vt interim omittamus id, quod docet de ijs euentibus, qui fuerunt præuisi, nam reuera directe, & per se pertinent ad eandem speciem peccati, acsi scienter fierent, vt in ea disp. cap. 4. contra Caiet. monstrauimus: id quod hic asserit de euentibus, qui non potuerunt præuideri, est manifeste falsum. Nā qui non potuerunt præuideri, non potuerunt esse aliquo modo voluntarij: ignorantia enim inuincibilis, qualis ea est, tollit omnino voluntarium: quare nec euē tus illi peccata, nec circunstantia peccati esse potuerūt nec enim minus requiritur ratio voluntarij, vt aliquid
11 sit circunstantia peccati augens aliquo modo, vel minuens peccatum, quam, vt opus aliquod peccatum sit. Quodsi sufficiens esset voluntarium, vt talis euentus imputarentur, non essent dicendi circunstantiæ, sed peccata. Cum Caietano conuenire videtur Bonauentura, & Alphonsus de Castro, sed eorum sententia in hoc mihi non probatur, vt iam ostendi.

Multa dicta & facta ebriorum nō reputari peccata, quæ alioquin essent.

Vltimo tandem addendum est id, quod Maior notauit loco allegato, nempe multa dicta, vel facta ebriorum nō reputari peccata, quæ alioquin essent: id quod verum est, etiamsi præuideantur, quia in hominum æstimatione non censentur iniuriosa: qualia sunt aliqua dicta, vel facta, quæ alioquin in sana mente iniuriosa essent: nempe dicta, & facta contumeliæ, ex quibus non sequitur alijs vllum detrimentum: mors tamē, & dānū aliud temporale peccatum est, quia reuera proximum lædunt: & ideo iuxta regulam assignatam hæc peccata facta in ebrietate imputarentur. Sunt etiam alia peccata, quæ facta in ebrietate non imputantur, quia postulant scienter fieri, vt imputentur. Huiusmodi est peccatum blasphemiæ, infidelitatis, & periurij: nam qui non videt, vel dubitat esse falsum, quod iurat, periurus non est: at peccata carnis, vt fornicatio, & pollutio imputarentur ebrio, si vero hæc peccata ex somno eueniret, non item, quia cum somnus sit causa naturalis, ebrietas vero præter naturam, mirum non est, si aliqua, quæ in somno eueniunt, non imputentur, quæ vero in ebrietate accidunt imputentur. Damnum autem proximi vtroque modo cauere debemus, ne eueniat vel ex somno, vel ex ebrietate, alioquin imputabitur.




Diluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT IV.



Reliquum est, vt fundamenta prioris opinionis conuellamus. Atque in primis, vt verum fateamur ingenue, Nyssenus Eustratius, immo, & Damasc. in ea videntur fuisse sententia, nisi eos velimus sicut, & Arist. interpretari: eorum namque verba fere sunt eadem, quæ Aristoteles dixit, quare eundem omnino continent sensum. Miror tamen S. Thomam, & Donatum Acciaiolum in eum locum Aristotelis allegatam priorem opinionem, quam retulimus, simpliciter secutos, nec in bonum sensum Aristotelem fuisse interpretatos. Omisso igitur testimonio ex 3. Ethic. c. 1. de quo postea, nonnihil dicemus ad aliud ex 3. Ethic. c 5. quod vnicum videtur esse fundamētum aduersariorum, respondere posset aliquis id tantum dixisse Philosophum ex sentētia cuiusdam legislatoris Pittaci nomine, qui, vt etiam refert idem Arist. 2. Politicorum cap. vltimo in fine, seuerius puniri iubebat ebrios, quam sobrios, qui alijs iniuriam inferrent. Hæc tamen solutio amplectenda non est, nam legislator ille non duplices pœnas, sed vnam seueriorem statuebat, vt Aristoteles ibidem testatur: hoc autem videtur statuisse magis respiciens vtilitatem communem Reipublicæ, ne nimium ebrietati ciues indulgerent, quam meritum culpæ ipsorum: at Arist. 3. Ethic. cap. illo 5. contra quosdam Philosophos contendit vitia tantum in nobis sponte, & voluntarie fieri. Confirmat autem testimonio legumlatorum, qui ea tantum pena digna censent in suis legibus, quæ in nostra sunt potestate, & ideo ebrios duplici pœna iubent puniri, quia iure præsumuntur duplici vitio peccasse, ebrietate scilicet, & homicidio, vel aliquo alio peccato in ebrietate commisso. 12

Respondetur auctoritati allatæ pro contraria sententia.

Testimoniū Arist. explicatur.

Respondeo igitur, Aristotelem loquutum fuisse de peccatis ebriorum, quod ad forum exterius, & humanam præsumptionem attinet: quia iure præsumitur ebrius, qui sua culpa inebriatur, culpa etiam sua, & voluntarie talia peccata commisisse: nos autem, alijque Theologi loquimur de culpa apud Deum, quæ nō præsumptione aliqua, sed reipsa contrahitur. Eodem modo loquitur Aristoteles de ignoratione legum, nempe secundum humanam solum præsumptionem, & iudicium: inquit enim in hæc verba, *Puniunt etiam* (scilicet legislatores) *eos, qui aliquid eorum ignorant, quę legibus continentur, quæ quidem scire oportet, nec sunt difficilia cognitu. Similiter in alijs, quæcunque per negligentiam homines ignorare videntur, ex eo plane, quod in ipsis est ignorare.* Cum tamen reuera in ijs etiam, quæ facilia sunt cognitu, possit aliqua ignorantia inuincibilis legum accidere, iuxta regulas a nobis assignatas d. 123. Hac de causa in Clementina *Si furiosus* de homicidio solum excusatur ab irregularitate furiosus, infans, & dormiens si hominem occidant, non tamen ebrius, quia semper præsumitur in ebrio culpa: quamuis huius eadem sit ratio, si ignorantia talis euentus non fuit culpabilis illi iuxta regulam assignatam, ibi enim Pontifex contendit ab irregularitate excusare homicidium sine culpa in priuata persona, non quidem nouum ius condendo, sed antiquum declarando, vt suo loco dicemus, eadem autem ratio esse potest de ebrio, vt ex dictis constat. 13

Verum id, quod dixit Arist. 3. Ethic. cap. 1. & pro contraria sententia cap. 1. allatum est, etiam si illi non multum faueat, difficile tamen est explicatu. Assignans enim differentiam inter ignoranter agere, & agere ex ignorantia, ita scribit. *Nam ebrius, aut iratus non videtur, ob ignorationem agere sed ob aliquid eorum, quæ dicta sunt, non sciens, seu ignorans.* Sunt autem hæc verba difficilia, nam

nam ex ignorantia ille dicitur agere, vt ipse paulo ante docuerat, quem statim pœnitet facti, & hæc dicitur antecedens ignorantia, quem vero non pœnitet dicitur facere ignorans, aut cum ignorantia comitante, quod idem est: atqui accidere potest, vt eorum, quæ aliquis in ebrietate commisit statim pœniteat, ergo potest ebrius non aliter quam sobrius, & sanæ mentis ex ignorantia antecedente operari. Idem de irato dicendum est, vt experimento constat. S. Tho & Donatus Acciaiolus in eum locum respondent, ebrium & iratum non agere ob ignorationem, quia potius operantur, vel propter iram, vel propter ebrietatem: id quod Arist. denotauit his verbis, *sed ob aliquid eorum, quæ dicta sunt.* Verum quamuis hæc interpretatio vera sit, & sensui Arist. quadret, difficultati tamē proposi ç nō satisfacit.

14 Notādum primum. Quocirca huius rei gratia notandum est, primo in eo cap. Arist. ostendere, quid sit inuitum agere, & sponte. Probat etiam contra quosdam philosophos ea, quæ fiunt ab aliquo propter iram, vel aliam passionem, obiecto exteriori mouente affectum, non esse dicenda fieri ab inuito, quia ipse confert vim, & ab intrinseco cū cognitione operatur: quare obiecta, quæ alliciunt voluntatem, ei non inferunt vim. Duobus igitur modis inquit contingere inuitum; vel quia ab extrinseco quispiam mouetur voluntate renuente, nec cōferēte vim: vel quia intercedit ignorantia, ac proinde duo inquit esse requisita ad voluntarium, seu spontaneum, vnum est, vt fit ab intrinseco, alterum vt fit cum cognitione.

Secundo notandum est, in eo capite Aristotelem tātum disputare de voluntario, & spontaneo, vt genus est ad liberum ex electione, & ad non liberum nam sequente capite agit de electione, & capite 5. de iis quę sunt in nostra potestate. Aristoteles igitur eo capite primo ab illis verbis, *Omne autem, quod ob ignorationem est actum, &c.* vsque in finē capitis docet, qualiter ignorantia tollat spontaneum. Et primum, vniuersim docet, ignorantiam, quam statim post factum, & scientiam, sequitur pœnitudo, efficere inuitum, & inspontaneū; eam vero, quam post factum, & scientiam non sequi-

15 tur pœnitudo, non facere inuoluntarium, seu inspontaneum, sed non voluntarium seu non spontaneum, quia caret principio spontanei, nempe cognitione: ignorantia tamen illa non aufert scientiam, quæ tale opus impediret. Assignat secundo aliam differentiam, qua differunt illa duo; agere scilicet ex ignorantia, & ignorantem agere, non quidem ex eo, quod alter modus operandi est causa pœnitudinis, alter vero non est: sed ostendens esse genus quoddam ignorantiæ, quod comitatur actionem spontaneam secundum substantiam, vt in ebriis, & iratis, nam hi quidem cognoscunt singula, in quibus est actio illa secundum substantiam, vt quod ense percutiant hominem, & alia huiusmodi ignorāt tamen an illa operatio sit mala, vel contra legem: loquitur enim Aristoteles de irato, qui motu subito rapitur, nec attendit malitiam eius, quod facit.

Arist. Hos ergo inquit Aristoteles operari propter aliquid aliud, quam propter ignorantiam licet cū aliqua ignorantia, scilicet malitiæ, quia operantur cum cognitione substantiæ actus ex affectu aliquo, & passione, & id denotat, cum dicit operari propter aliquid aliud quam propter ignorantiam, vt ostendat substantiam talis operis non esse inuoluntariam, cum non fiat propter ignorantiam, sed actu fiat ex aliquo affectu interius monente. Talis ignorantia in iratis dicitur defectus consultationis, vt inquit Arist. 5. Ethicorum capite 8. vbi ait, iratum, & eum, qui agit animi perturbatione, scienter operari sed non ex deliberatione, & ideo iniustum non esse, licet iniuriam faciat.

16 Tertio in eodem capite 1. 3. libri Ethicorum tractat de alio modo ignorantiæ, quæ comitatur substantiam operationis omnino spontaneam, qualis reperitur in omni praua electione, qua videlicet prauus ignorat, quæ oporteat agere, de qua disputatione sequente tractabimus. Tandem versus finem capitis cōcludit actionem illam esse inspontaneam, si sermo sit de spontaneo, prout commune est libero, & non libero, quæ fit ex ignoratione circa singula, in quibus ipsa versatur, per singula autem intelligit circunstantias spectantes ad substantiam illius, quas appellat singula, seu singularia, & de hac intelligitur id, quod antea docuerat, nē pe illud fieri ex ignorantia, quod factum affert pœnitudinem, postquam cognitum est, & tale inspontaneum est, cum ignoratur substantia operis, vt quando ignoratur homicidium, quod fit ex iactu sagittæ, & id quod accidit ex ignorantia facti, non iuris: ignorantia vero ebrii, & irati est ignorantia iuris, non facti, & ideo factum est spontaneum, licet comitetur illud ignorantia quædam, vt dictum est. Hoc tamen non impedit quo minus ignorantia iuris tollat etiam spontaneum, ac proinde liberum circa operationis malitiam, & respectu illius habeat rationem antecedentis ignorantiæ facientis non voluntariam, & inuoluntariam simul actionem, quatenus mala est. Quocirca eodem libro cap. 5. ostendens Aristoteles, quædam esse in nostra potestate, quod quidem inferius est spontaneo (nā quidquid in nostra est potestate, spontaneum est, sed non contra) inquit, ignorantiam legum, quę facile sciri possunt 17
& per negligentiam non sciuntur, dignam esse vituperio, quare a contrario in eius sententia id, quod fit ex ignoratione legum, quæ facile sciri non possunt, non erit dignum vituperio, & ita neque in nostra potestate.

ARTICVLVS IV.

Vtrum ignorantia diminuat peccatum.



AD quartum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune in omni peccato, non diminuit peccatum, sed ignorantia est communis in omni peccato. Dicit enim Philosophus in 3. Ethicorum, quod omnis malus est ignorans, ergo ignorantia non diminuit peccatum. Supra art. 3 & locis ibidem annotatis. Li. 3 Ethi c. 1 a med. tom. 5.

Præterea. Peccatum additum peccato facit maius peccatum, sed ipsa ignorantia est peccatum, vt dictum est. ergo non diminuit peccatum.

Præterea. Non est eiusdem aggrauare, & diminuere peccatum, sed ignorantia aggrauat peccatum, quoniam super illud Apostoli, Ignoras quoniam benignitas Dei, &c. dicit Ambrosius Grauissime peccas si ignoras, ergo ignorantia non diminuit peccatum. Art. 2.

Præterea. Si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa, quæ totaliter tollit vsum rationis: sed huiusmodi ignorāntia non diminuit peccatum, sed magis auget. Dicit enim Philosophus in secundo Ethicorum, quod ebrius meretur duplices maledictiones, ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed contra, Quicquid est ratio remissionis peccati, alleuiat peccatum: sed ignorantia est huiusmodi, vt patet 1. ad Timoth. 1. Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci: ergo ignorantia diminuit vel alleuiat peccatum.

Respondeo dicendum, quod quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit volunta-

voluntarium: si autem voluntarium non diminuat nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quod ignorantia, quæ totaliter a peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert, ignorantia vero, quæ non est causa peccati, sed commitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum, nec auget. Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quæ est causa peccati, & tamen totaliter a peccato non excusat. Contingit autem quandoque, quod talis ignorantia directe, & per se est voluntaria: sicut cũ aliquis sua sponte nescit aliquid, vt liberius peccet, & talis ignorantia videtur augere voluntarium, & peccatum: ex intentione enim voluntatis ad peccandum prouenit, quod aliquis vult subire ignorantiæ damnum propter libertatem peccandi: quandoque vero ignorantia, quæ est causa peccati, non est directe voluntaria, sed indirecte vel per accidens, puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem, vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate: ex quo sequitur eum inebriari, & discretione carere: & talis ignorantia diminuit voluntarium, & per consequens peccatum cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici, quod voluntas directe, & per se feratur in peccatum, sed per accidens, vnde ibi est minor contemptus; & per consequens minus peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia, secundum quam omnis malus est ignorans, non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper maius peccatum: quia forte non coincidunt in idem peccatum: sed sunt plura, & potest contingere si primum diminuat secundum, quod ambo simul non habeant tantam grauitatem, quantam vnum solum haberet: sicut homicidium grauius peccatum est, si sit a sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio homine, quamuis hæc sint duo peccata: quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati, quam sit sua grauitas.

Ad tertium dicendum, quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata, vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est, quod homo etiam beneficia non recognoscat, vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificij subuertit.

Ad quartum dicendum, quod ebrius meretur quidem duplices maledictiones propter duo peccata, quæ committit, scilicet ebrietatem, & aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur: tamen ebrietas ratione ignorantiæ adiunctæ diminuit sequens peccatum: & forte plus quam sit grauitas ipsius ebrietatis; vt dictum est. Vel potest dici, quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cuiusdam Pythaci legislatoris, qui statuit, ebrios si percußerint, amplius puniendos, non ad veniam respiciens, quam ebrij debent magis habere: sed ad vtilitatem, quia pluries iniuriantur, ebrii, quam sobrii, vt patet per Philosophum in 2. Politicorum. Art. 2. huius quæst. Li. 2. Poli. circa fin. illius ro. 5.

Conclusio est, *Ignorantia affectata non minuit, sed auget peccatum, ignorantia vero non affecta, sed crassa, & supina diminuit.* In hoc articulo sanctus Thomas non agit de ignorantia inuincibili, de hac enim hactenus disputauit: doctrina vero illius facilis est, nam quę disputat hic Caietanus de specie peccatorum, quę fiunt ex ignorantia, satis a nobis examinata sunt disputatione 101. Conclusio.

QVAESTIO LXXVII.

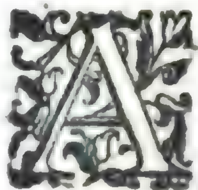
De causa peccati ex parte appetitus sensitiui, in octo Articulos diuisa.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitiui; vtrũ passio animæ sit causa peccati.

Et circa hoc quæruntur octo.

ARTICVLVS I.

Vtrum voluntas moueri poßit a passione.



AD primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non mouetur a passione appetitus sensitiui. Nulla enim potentia passiua mouetur nisi a suo obiecto: voluntas autem est potentia passiua, & actiua simul, inquantum est mouens, & mota, sicut Philosophus dicit in 3. De anima vniuersaliter de vi appetitiua, cum ergo obiectum voluntatis non sit passio appetitus sensitiui, sed magis bonum rationis, videtur quod passio appetitus sensitiui non moueat voluntatem. Supr. q. 9. ar. 2. & q. 10. a. 3. Et 2. 2. q. 156 ar. 1. co. Et 3. q. 46 a. 7 ad 3. Et veri. q. 5. a. 10. co. & q. 23 ar. 9. ad 3 & 6. li. 3. de anima tex. 54.

Præterea. Superior motor non mouetur ab inferiori: sicut anima non mouetur a corpore, sed voluntas, quæ est appetitus rationis, comparatur ad appetitum sensitiuum, sicut motor superior ad inferiorem, dicit enim Philosophus in 3. de anima, quod appetitus rationis mouet appetitum sensitiuum, sicut in corporibus cælestibus sphæra mouet sphæram, ergo voluntas non potest moueri a passione appetitus sensitiui. li. 3. de anima tex. 57 tom. 2.

Præterea. Nullum immateriale potest moueri ab aliquo materiali, sed voluntas est potentia quædam immaterialis: non enim vtitur organo corporali cum sit in ratione, vt dicitur in 3. de anima, appetitus autem sensitiuus est vis materialis,

rialis, vtpote fundata in organo corporali, ergo passio appetitus sensitiui non potest mouere appetitum intellectiuum,

Sed contra est, quod dicitur Daniel. 12. Concupiscentia subuertit cor tuum.

Respondeo dicendum, quod passio appetitus sensitiui non potest directe trahere, aut mouere voluntatem, sed indirecte potest, & hoc dupliciter. Vno quidem modo secundum quandam abstractionem, cum enim omnes potentiæ animæ in vna essentia animæ radicentur, necesse est, quod quando vna potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur: tum quia omnes virtus ad plura dispersa fit minor, vnde e contrario quando intenditur circa vnum, minus potest ad alia dispergi, tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad vnum non potest alteri vehementer attendere, & secundum hunc modum per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitiui fortificatur secundum quancunque passionem, necesse est, quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas. Alio, modo ex parte obiecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum: impeditur enim iudiciam, & apprehensio rationis propter vehementem, & inordinatam apprehensionem imaginationis, & iudicium virtutis æstimatiuæ, vt patet in amentibus. Manifestum est autem, quod passionem appetitus sensitiui sequitur imaginationis apprehensio, & iudicium æstimatiuæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur iudicium gustus: vnde videmus, quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem auertunt ab his, circa quæ afficiuntur, vnde per consequens iudicium rationis plerunque sequitur passionem appetitus sensitiui: & per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi iudicium rationis.

In corp. ar. *Ad primum ergo dicendum*, quod per passionem appetitus sensitiui fit aliqua immutatio circa iudicium de obiecto voluntatis, sicut dictum est quamuis ipsa passio appetitus sensitiui non sit directe voluntatis obiectum.

Ad secundum dicendum, quod superius non mouetur ab inferiori directe, sed indirecte quodammodo moueri potest, sicut dictum est.

In corp. ar. Et similiter dicendum ad tertium.

CONclusio est, *Passio appetitus non potest mouere voluntatem directe, sed non directe*. De qua re satis a nobis dictum est disputatione trigesimaseptima, vbi adduximus omnia, quæ hic docet Caietanus.



ARTICVLVS II.

Vtrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod ratio non possit superari a passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur a debiliori: sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum, quæ in nobis sunt: ergo non potest superari a passione, quæ est debilis, & cito transiens. Mal. q. 3 ar. 9.

Præterea. Voluntas non est nisi boni vel apparentis boni: sed cum passio trahit voluntatem in id, quod est vere bonum, non inclinat rationem contra scientiam: cum autem trahit eam in id, quod est apparens bonum, & non existens, trahit eam in id, quod rationi videtur, hoc autem est in scientia rationis, quod ei videtur, ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam. Si dicatur, quod trahit rationem scientem aliquid in vniuersali, vt contrarium iudicet in particulari; contra, Vniuersalis & particularis propositio si opponantur, opponuntur secundum contradictionem: sicut, Omnis homo, &, Non omnis homo: sed duæ opiniones quæ sunt contradictoriæ, sunt contrariæ, vt dicitur in 2. Perihermeniás, si igitur aliquis sciens aliquid in vniuersali iudicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones, quod est impossibile. Lib. 2. Periher. cap. vlt.

Præterea. Quicunque scit vniuersale, scit etiam particulare, quod nouit sub vniuersali contineri, sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo ipsum sciat esse mulam, vt patet per id, quod dicitur in 1. Posteriorũ, sed ille qui scit aliquid in vniuersali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub vniuersali contineri, puta hunc actum esse fornicarium, ergo videtur, quod etiam in particulari sciat. Li. 1. Poster. c. 1. nõ longe a princ. tomo 1.

Præt. Ea quæ sunt in voce, sunt signa intellectus animæ, secundum Philosophũ, sed homo in passione existens frequenter confiteri id, quod eligit esse malum etiam in particulari, ergo etiam in particulari habet scientiam: sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam vniuersalem, quia non potest, quod habeat scientiam uniuersalem, & æstimet oppositum in particulari. Lib. 1. Periher. in princ. tomo 1.

Sed contra est, quod dicit Apostolus Rom. 7. uideo aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in lege peccati: lex autem, quæ est in membris, est concupiscentia, de qua supra locutus fuerat: cum igitur concupiscentia sit passio quędam, uidetur

quod

quod passio trahat rationem contra hoc, quod scit.

Lib. 7 Eth. cap. 2. in princ. tom. 5. Respondeo dicendum, quod opinio Socratis fuit, vt Philosophus dicit in 7. Ethicorum, quod scientia nunquam posset superari a passione, vnde ponebat, omnes virtutes esse scientias, & omnia peccata esse ignorantias, in quo quidem aliqualiter recte sapiebat: quia cum voluntas sit boni, vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum moueretur, nisi id, quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareat: & propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore. Vnde dicitur Prouerb. 14. Errant qui operantur malum. Sed quia experimento patet, quod multi agunt contra ea, quorum scientiam habent (& hoc etiam auctoritate diuina confirmatur, secundum illud Lucæ 12. Seruus qui cognouit voluntatem domini sui, & non fecit, plagis vapulabit multis. Et Iacob. 4. dicitur, Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi) non simpliciter verum dixit, sed oportet distinguere, vt Philosophus tradit in 7. Ethicorum. Lib. 7. Eth. cap. 2. tom. 5. Cum enim ad recte agendum homo dirigatur dupliciter scientia, scilicet vniuersali, & particulari: vtriusque defectus sufficit ad hoc, quod impediatur rectitudo voluntatis, & operis, vt supra dictum est, Q. 76. articul. 1. contingit ergo quod aliquis habet scientiam in vniuersali, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum, & hoc suffitit ad hoc, quod voluntas non sequatur vniuersalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est, quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur, potest igitur contingere, quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, & non solum in vniuersali, sed tamen in actu non consideret: & tunc non videtur difficile, quod præter id, quod actu non considerat homo, agat. Quod autem homo non consideret in particulari id, quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis, puta cum homo sciens Geometriam non intendit ad considerandum Geometriæ conclusiones, quas statim in promptu habet considerare, quandoque autem homo non considerat id, quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superueniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem, & hoc modo ille, qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id, quod scit in vniuersali, inquantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter. Primum quidem per quandam distractionem, sicut supra expositum est. Art. 1. Secundo, per contrarietatem: quia plerunque passio inclinat ad contrarium huius, quod scientia vniuersalis habet. Tertio, per quandam immutationem corporalem, in qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat: sicut etiam somnus, vel ebrietas quadam corporali transmutatione facta, ligat vsum rationes, & quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc, quod aliquando cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter vsum rationis, multi enim propter abundantiam amoris, & iræ sunt in insaniam conuersi, & per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam, quam habet in vniuersali.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia uniuersalis, quæ est certissima, non habet principalitatem in operatione: sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia: vnde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam vniuersalem absente consideratione in particulari.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum, quod rationi videtur in particulari aliquid bonum, quod non esse bonum, contingit ex aliqua passione, & tamen hoc particulare iudicium est contra vniuersalem scientiam rationis.

Ad tertium dicendum, quod non posset contingere, quod aliquis haberet simul in actu scientiam, aut opinionem ueram de uniuersali affirmatiuo, & opinionem falsam de particulari negatiuo, aut e conuerso: sed bene potest contingere, quod aliquis habeat ueram scientiam habitualiter de uniuersali affirmatiuo, & falsam opinionem in actu de particulari negatiuo: actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

Ad quartum dicendum, quod ille, qui habet scientiam in uniuersali, propter passionem impeditur ne posit sub illa uniuersa assumere, & ad conclusionem peruenire: sed assumit sub alia uniuersa, quam suggerit inclinatio passionis, & sub ea concludit, unde Philosophus dicit in 7. Ethicorum, Lib. 7. Eth. cap. 3. tom. 5. quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas uniuersales: quarum vna est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam, alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem ne assumat, & concludat sua prima, unde ea durante assumit, & concludit sub secunda.

Ad quintum dicendum, quod sicut ebrius quandoque proferre potest uerba significantia profundas sententias, quas tamen mente diiudicare nō potest ebrietate prohibente, ita in passione existens & si ore proferat, hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit, quod sit faciendum, ut dicitur in 7. Ethicorum. Lib. 7. Eth. c. 3. a medio to. 5

Notationes circa Articulum.

Conclusio. Conclusio est, Passio potest scientiam vniuersalem rationis tribus modis impedire, primo per distractionem: secundo per contrarietatem quatenus passio inclinat in contrarium illius, quod scientia vniuersalis dictat: tertio per quandam immutationem corpoream. Tripliciter igitur potest ratio contra suam scientiam a passione superari. Circa primum modum, quo passio impedit rationis

tio n s scientiam, vel potius considerationem, non est diffi cilis, satisque dictum est supra disputatione 34. capite 1. vbi ostendimus, quare virtus animæ distra-
18 hatur ne feruentius voluntas feratur in suum obiectum eo ipso, quod passio inclinat appetitum ad aliud: quia appetitus in essentia hominis radicem habet, quo fit, vt homo nimium distractu, cogitatione, & appetitu sensus non aduertat malitiam peccati, ex quo a peccato excusetur iuxta notata disputatione 107 cap. 3.

Circa tertium modum non est vlla controuersia, omnes namque fatentur, experimentoque compertum est posse esse adeo vehementem passionem vt tollat, & impediat rationis iudicium, cuius eadem ratio est atque ebrij: & tunc licet substantia operationis spontanea sit, tamen malitia moralis voluntaria non est. In quem sensum explicuimus præcedente disputatione capite vltimo Aristotelem quinto Ethicorum capite 8. vbi docet eum, qui per iram lædit aliquem, iniuriam facere, non tamen iniustum esse, vel prauum. Circa secundum tamen modum maxima est controuersia sequente disputatione examinanda.

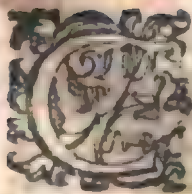
An quicunque peccat habeat aliquem errorem intellectus.

DISPVT. CXXVIII.

Recentiorum quorundam opinio. Cap. 1.
Sententia Buridani. Cap 2.
Quid sentiant Capreolus, Caietanus, & Conradus. Cap 3.
Duæ aliæ opiniones. Cap 4.
Probabilior sententia. Cap. 5.
Priorem esse hunc defectum in intellectu quam sit defectus in voluntate. Cap. 6.

Recentiorum quorundam opinio.

CAPVT I.



1 Celebris, & peruulgata philosophorum, & Scholasticorum sententia est eum, qui peccat peccato commissionis, defectum aliquem pati ex parte intellectus. Quem aliqui errorem, aliqui ignorantiam, seu imprudentiam alij obscurationem appellant. Ita expresse docuerunt Alexander secunda parte quæstione 112 membro 4. S. Thom. in hoc articulo in corpore, & in solutione argumentorum. Henricus quodlibeto primo quæstione 17. & quodlibeto 10 quæst. 10. Scotus in 3. distinctione 36. quæstione 1. § *Secundus articulus*, & deinceps, Capreolus quæstione 1. articulo 3 ad primum Scoti contra 1. conclusionem, Durand. in 2. d. 5. q. 1. num. 11. & d. 39. q. 1. Adrianus quodl. 4. art. 1. Buridanus 7. Ethic. q. 7. Corduba libro 2 quæst. 13. ex quibus Alexander solum dixit, ignorantiam semper comitari omne peccatum: qualis vero sit ignorantia illa, non explicat. Henricus autem ait, omne peccatum fieri cum aliquo errore quem appellat obscurationem quandam rationis, sed neque ipse Durandus asserit in eo, qui peccat, semper esse aliquem defectum ex parte intellectus. explicans autem

Alex. S. Thom. Henricus. Scotus. Capreol. Durādus. Adrianus Buridanus Corduba.

speciatim qualis sit, inquit esse, vel inconsiderantiæ, vel (vt ipse loquitur) nescientiæ, vel erroris. De errore vero de quo maior erat difficultas, solum inquit accidere in incōtinente, qui recte iudicans in vniuersum fornicationem non esse faciendam, de hac hic, & nunc iudicat esse faciendam: verum in quo consistat hic error, ipse nō declarat. Referamus igitur sigillatim aliorum sententias, qui magis rem hanc explicarunt, & quid in eis nobis non probetur, ostendamus.

Est itaque quorundam Recentiorum opinio errorem, qui semper præcedit peccatum, talem esse, vt ille, qui peccat, iudicet, hic, & nunc illud expedire secundum rationem: hoc enim (inquiunt) significat iudicium illud, quo intellectus affirmat, hic & nunc illud esse faciendum. Addunt tamen hoc iudicium esse tantum practice falsum, quia practicum est, sed non speculatiue, vt ita ipsum defendant ab errore contra fidem. Horum sententia confirmari potest duobus locis Aristot. quos affert Corduba loco allegato. Alter est ex 5. Ethi. alter ex 2. Rhetoricorū, vbi docet Arist. vt testatur ipse Corduba, incontinentem non eligere id, quod non æstimat studiosum: item nullum scienter praue eligere: ego vero in Aristotele hęc duo testimonia inuenire non potui. *Recentiorū opinio.*

Horum tamen sententia mihi non probatur nam si illud iudicium, *Hoc expedit facere secundum rationem*, in omnibus qui peccāt, præcederet, nullus esset, qui peccaret sine defectu, & peccato hęresis in intellectu: etenim iudicare, mendacium, vel quoduis aliud peccatum expedire secundum rationem, fidei catholicæ plane aduersatur, quæ docet secundum rationem illud non expedire, sed omnino rationi cōtrarium esse. *Exploditur.*

Respondent tamen qui prædictam sequuntur sententiam, tale iudicium non esse contra fidem, quia non est speculatiuum, sed practicum. Veritas enim, & falsitas practici intellectus sumuntur ex ordine ad appetitum rectum, veritas autem fidei, & error oppositus ex respectu ad rem ipsam quam enuntiant: potest autem aliquid esse falsum per respectum ad appetitum rectū, quod tamen non sit falsum speculatiue per ordinem ad rem. *Effugium.* *Præcluditur.*

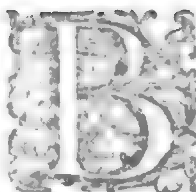
2 Sed præterquam quod superius disp. 58. c. 1. monstrauimus veritatem, aut falsitatem intellectus practici non sumi per respectum ad appetitum rectum sed per ordinem ad rem, quam enuntiat intellectus adhuc eo admisso prædicta sententia impugnari potest. Quia si intellectus affirmat aliquid expedire secundū rationem, quantumuis illud iudicium practicum sit, eius falsitas per respectum ad appetitum rectum attendatur, quia illi non est conformis; tamen si id quod affirmat expedire, re vera non expedit, non potest tale iudicium a falsitate, & errore contra fidem liberari; quia affirmare id, quod nō est, a quocunque intellectu dicatur, falsum est: & ita si scienter intellectus illud affirmet, contra fidem catholicam errabit. omnes nāque affirmatio, & negatio, quæ inuicem opponuntur per ordinem ad rem, quam enuntiant, veræ vel falsæ dicuntur. Adde quod fides nostra non tantum enuntiat ea, quæ in speculatione posita sunt, sed ea etiam quæ in operatione consistunt, dictatque hoc non esse secundum rationem, vel esse secundum illam: ergo qui affirmat hoc esse secundum rationem, vel secundum rationem expedire, quod re vera fides dictat nō esse, nec expedire, manifeste se opponit fidei, ac proinde infidelis est; sicut qui contra iudicium prudentiæ dictantis hic, & nunc hoc expedire, iudicaret non expedire, sed oppositum, prudentiæ contradiceret. Quare cum ait Caiet. in hunc art. falsitatem iudicij, quod præcedit peccatum in eo esse, vt quis iudicet esse appetendum, quod malum re vera est, si intelligat iudicium rationis tale esse, vt iudicet bonum secundum rationem, quod reuera hoc modo malum est, eodem pacto impugnari debet: si vero dicat tale esse, vt iudicet id bonum delectabile esse, & vt tale appetendum, quod reuera secundum rationem malum est, nihil falsi affirmat. *Caietanus.* 3

Sen-

Sententia Buridani.

CAPVT II.

Sententia Buridani dicit in peccante semper esse defect. in particularis cōclusionis.



Vridanus loco allegato alio modo conatur hunc nodum dissoluere: ait ergo in eo, qui peccat, semper esse defectum particularis conclusionis de re operādâ existente perfecta scientia, & cognitione in vniuersum: quare nullum posse operari directe contra scientiam perfectam conclusionis particularis; bene tamen non directe. Verbi causa, si quis iudicaret in vniuersum non esse mœchandum, & cum hoc etiam iudicaret accedendum esse ad talem mulierem non suam non considerans coitum cum illa esse mœchiam omnia ad id non attenderet; tunc si consentiret in tale opus, operaretur non directe contra iudicium illud vniuersale: non tamen operaretur directe, quia non attenderet speciatim ad mœchiam, sed ad delectabile, quod in coitu est: operaretur autem directe si etiam speciatim consideraret id, quod in vniuersum iudicauit. Et hanc putat esse mentem Arist. 7 Eth. c. 2. & 3. fauet etiam S. Thom. in hoc art. in corpore, & in solutionibus argumentorum, vbi semper contendit esse defectum considerationis in eo, qui peccat circa particularem conclusionem; nunquam autem dicit præcedere errorem. Id etiam, quod ait de inconsiderantia circa conclusionem particularem, dicit etiam de inconsiderantia minoris propositionis syllogismi. Verbi causa, in hoc syllogismo. *Omnis fornicatio est vitanda, hæc est fornicatio: ergo est vitanda* Incontinens enim ex sententia Buridani, cui, vt dixi, fauere videtur S. Tho. non considerat minorem, nec conclusionem, sed maiorem tantum, & cum eo syllogismo habet alium huiusmodi, *Omne delectabile est appetendum, hæc fornicatio est delectabilis; ergo est appetenda*. Verum hæc sententia nullo modo amplectenda est. Experimento namque dicimus contra iudicium particulare conscientiæ obmurmurantis, & iudicantis aliquid in singulari esse peccatum, & contra legem, seu rationem expresse cognitam nos aliquando peccare: ergo defectus, qui præcedit ex parte intellectus non est inconsiderantia illa minoris propositionis. Hæc etiam sententia quondam damnata fuit ab Schola Parisiensi,

Fauet S. Thomas.

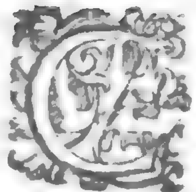
Reiicitur.

4 contra quem primus articulus erat. *Stante scientia vniuersali, & particulari quod voluntas non possit in oppositum error.* Secundus, *Si recta ratio est, recta voluntas est.* Tertius, *Existente voluntate in vltima dispositione quod nō possit in oppositum, error.* Hi articuli ita referuntur ab Scoto, & ab alijs, licet nihil de fide definiant.

Quid sentiat Capreolus, Caietanus, & Conradus.

CAPVT V.

Sententia Capreoli, & aliorū. Caiet. Conr.



Apreolus vero, Caiet. & Conr. locis allegatis conuenientes cum reliquis in eo, vt ex parte intellectus semper præcedat aliquis defectus, dicunt, talem defectum non esse ex parte iudicij, vel consultationis, sed ex parte imperij, & præcepti. Explicantque articulos Parisienses, vt intelligantur de iudicio, & consultatione, nō de imperio vel iudicio. Hunc defectum appellant Caiet. & recentiores aliqui in hunc articulum errorem, vel ignorantiam, quia præcedit intellectus faciendum esse id, quod re vera faciendum non erat. Capr. vero, & Conr. non explicant, qua ratione tale iudicium falsum sit, vel error.

Hęc tamen opinio mihi non probatur; primum quia vt dixi disp. 49. c. 4. præter iudicium consultationis non est in intellectu tale præceptum seu imperium respectu nostrarum operationum, tam voluntatis, quā aliarum facultatum si re vera esse potest, non debet necessario semper præcedere iudicium aliquod enunciationis circa obiectum, in quo dicatur aliquid esse, vel non esse faciendum; nam vt diximus disp. 44. c. 2. etiam ex parte iudicij, quod præcedit voluntatem, & consensum, sufficit aliquando simplex apprehensio sine enunciatione: quomodo ergo in ea potest esse falsitas, vel error aliquis? Secundo, quamuis tale præceptum, & iudicium semper præcederet executionem operis, tamen nunquam præcedit consensum simplicis delectationis, vel odij, in quo potest esse peccatum. Hic namque affectus excitatur in nobis, vel iudicio enunciationis proponente obiectum, vel simplici apprehensione, neque enim opus est alio imperio rationis insinuante odium vel simplicem delectationem, vt voluntas aliquem odio habeat, vel delectetur: alioqui cū omne imperium ita sit actus intellectus in sententia S. Tho. & Thomistarum, quam diximus esse probabiliorem disp. 49. c. 2. vt supponat impetum voluntatis circa id, quod insinuatur sequeretur necessarium 5
esse, vt aliquis delectetur, vel odio aliquē habeat, prius velle delectari, & odio habere, quod est absurdum: cum igitur in delectatione simplici, & odio possit esse peccatum, neque sit necessarium imperium, fit, vt defectus, qui semper præcedit omne peccatum, non sit imperij, & præcepti.

Secundo.

Tertio, etiamsi imperium semper præcederet peccatum, quod opere exteriori, vel alterius potentiæ, quam voluntatis consummatur, deberet esse saltē post electionem, & consensum voluntatis: nam ex sententia S. Tho. in q. 17. art. 3. ad 1. primo est intentio voluntatis circa finem: secundo consensus circa media; tertio electio illorum: quarto ex affectu electionis præceptum seu imperium: ergo antequam sit in nobis pręceptum, & imperium, iam præcessit peccatum in intentione, & electione absque vllo defectu in intellectu, si nullus alius esse potuit, quā defectus imperij. Quarto, si concedamus ante omnem actum voluntatis esse imperium, assignari non potest aliquis defectus, qui sit error, vel ignorantia, & eodem modo in iudicio non sit: nam cum dicunt Caiet. & recentiores defectum præcepti esse in eo, vt dicat faciendum esse id, quod re vera faciendum nō est; vel intelligunt dicere intellectum faciendum esse, ita vt sit expediens secundum rectam rationem, & sic reddit eadem difficultas, quam c. 1. contra alios proposuimus: aut dicunt solum enunciari futurum, hoc est, id, quod re vera faciendum est, & in hoc modo enunciandi non apparet, quæ sit falsitas, vel error, aut cur potius in imperio, quam in iudicio collocetur, aut tertio sensus est, faciendum est hoc tanquam expediens sensui, & propriæ commoditati, 6
& ita non videtur falsitas aliqua, vel error. Aut quarto, vt explicat Adrianus, sensus est, ita cōuenit fieri homini sic affecto circa talem finem, & hoc modo nullus error, aut falsitas in eo apparet: nam affecto homini ad malum finem expedit tale, aut tale medium assumere, quod ad talem finem conducat, etiamsi medium malum sit. Denique aut sensus est, vt alij recentiores explicant, hoc modo faciendum est hoc, quidquid inde sequatur, & hoc sensus eādem habet difficultatem: adhuc enim videndum super est, quid nam hoc modo loquendi significetur, nam addi tamē tum illud, *Quidquid inde sequatur*, non addit nouum sensum, sed aliquem ex præcedentibus denotat nullo alio obstante: quicunque autem ex his defectibus, vel erroribus, si errores sunt, reperiuntur etiam in iudicio: frustra igitur prædicti auctores recurrunt ad imperium.

Tertio.

S. Thom.

Quarto.

Vltimo.

Dux

Duæ aliæ opiniones.

CAPVT IV.

Opinio Scoti. INter sententias, quæ probandæ non sunt, quarta sit Scoti loco citato, qui asserit defectum rationis in omni peccato non esse erroris falsitatis, aut ignorantiæ, dici nihilominus & rare intellectum, hoc ipso, quod aliquid proponit faciendum contra rationem, quia deberet illud nō proponere: atque hoc eodem modo voluntatem malam dicit excæcare intellectum, non quia efficiat, vt enunciet id, quod nō est, sed quia facit, vt relicta consideratione recti proponat id, quod re vera est contra rationem, quem Scotus appellat errorem in agibilibus. *Scotus. Adrianus Corduba. Gab.* Scotum sequuntur Adrianus, & Corduba, & videtur concordare Gab. in 2. disput 22. q 2. art. 3. dub. 3. & in 3. d. 36. q. vnica art. 2 p. 2. conclusione 3. concedunt itaque peccatum contingere aliquando cum cognitione ex parte intellectus & absque vlla falsitate in enuntiando, semper tamen peccatum prouenire ex imprudentia, quæ dicitur error in agibilibus, eo solum modo, quem explicuimus. *Arist.* Sic autem interpretantur sententiam Arist. 3. Ethic. c. 1. cū ait, *Omnis igitur prauius ignorat, quæ oportet agere.* Et loca Scripturæ, quibus dicuntur errare omnes, qui operantur iniquitatem, vt error non sit in enuntiando falsum, nec ignorantia in eo, quod aliquid lateat ex ijs, quæ agenda sunt, sed error dicatur, quia proponitur id quod proponendum non est.

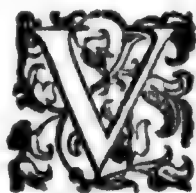
Nō placet. Ceterum licet verum sit, non omne peccatum procedere ex aliqua falsa enunciatione, vt contra primam opinionem plane probatum est, nec ex ignorantia, qua prorsus ignoretur id, quod faciēdum erat; negari tamē non potest, omne peccatum procedere ex aliquo defectu considerationis, non solum quia intellectus proponit id, quod faciendum non erat secundum rectam rationem, verum etiam quia non recte considerat id, 7 quod fieri debebat, id quod verba Arist. indicant, cū aliquod genus ignorantiæ circa id, quod facere oportet, cōcedit in eo, qui male operatur. Et Scriptura passim defectum cognitionis, seu considerationis in peccatoribus esse pronuntiat, vt sequente capite fusius videmus.

Ceterum non est existimandum, hos Doctores in ea fuisse sententia, vt putarent aliquando contingere peccatum, & defectum in voluntate sine vllo defectu in intellectu cum Scotus dicat, vt vidimus, ideo excæcari intellectum a voluntate, quia facit, vt relicta consideratione recti, proponat id, quod re vera est contra rationem. Quare non dixerunt contingere aliqnando in voluntate peccatum existente in intellectu æque perfecta cognitione vtriusque partis nempe virtutis, & peccati: neque video, qua ratione id defendi possit. Præterea definitionem Parisiensem non debemus in hoc sensu intelligere, alioquin de illa curandum non esset, sed solum in eo, vt necesse non sit, esse intellectu errorem, aut inconsiderantiam, seu ignorantiam particularis propositionis, sicut decebat Buridanus, ad hoc, vt voluntas peccet: nam necessarium esse aliquem defectum sequente capite patebit. Albertus autem 2. parte tractatu 14. quæstione 88. & Ocam in 3. quæst. 12. articulo 4 conclusione 4. Almainus tractatu 3. moralium cap. 4. qui pro ea sententia allegantur, quæ asserit, posse esse peccatum in voluntate existente perfecta cognitione in intellectu circa vtramque partem, id non docent, sed idem omnino, quod præcedentes contra Buridanum.

Sententia Henrici ordine quinta Henr. Bassol. Quinta demum sententia sit Henr. quodl. 1. quæstione 17. & quodlib. 10. q. 10. & Bassol. s in 3. d. 25. q. vnica. §. *Contra istā arguo*, qui asserunt tantum esse voluntatis nostræ libertatem, vt ex duobus obiectis contrarijs, nimirum peccati, & virtutis æque perfecte propositis possit alterum eligere, prout ipsi placuerit, etiam si non immutetur eius cognitio. In cuius confirmationem afferunt articulum illum Parisiensem cap. 2. allegatum, *Si recta ratio est, recta voluntas est*, tum etiam testimonium Aug. 12. li. de ciuitate c. 6. quod nos citauimus 1. p. disp. 98. cap. 1. de duobus hominibus ęque affectis videntibus eandē mulieris pulchritudinē, &c. Denique hanc sententiam confirmant, quia nisi hoc ita concedamus, sequitur voluntatem nostram necessario ab eo obiecto moueri, quod efficacius proponitur. Recentiores vero, quibus hæc sententia probatur addunt nihilominus concedendum esse eum, qui peccat aliquem defectum intellectus habuisse, vt peccaret non quidem erroris, neque alicuius inconsiderantiæ nec obscuritatis, sed quod non habuerit ex parte intellectus congruam cogitationem, quę peccatum impediret: tametsi Henr. qui hanc sententiam primus ex Scholasticis docuit, dicat in eo, qui peccat, non semper præcedere defectum intellectus, neque hoc esse necessarium, semper tamen ex voluntate peccante in intellectum defectum deriuari, vt c. 6. videbimus.

Probabilior sententia.

CAPVT V.



Controuersia inter Socratem. & Arist. VT veram & probabiliorem in hac re sententiam explicemus, pręmittenda est in primis controuersia inter Socratem, & Arist. Socrates quidē teste Arist. 7. Ethi. cap. 2. asserebat nullum esse peccatum si perfecta scientia adsit, quia omnis necessario appetit id, quod optimum esse cognoscit, ideo existimabat omne peccatum ex ignorantia prouenire. Hanc autem sententiam refellit Arist. cap. 3. & S. Thomas in hoc articulo; tametsi ex parte eam amplectantur, *Arist.* nam S. Thom. aliquam inconsiderantiam esse concedit in incontinente, cum peccat, nempe quia existente vniuersali cognitione, & scientia in actu, vel in habitu deficit particularis. Ita docet in hoc articulo in corpore, & ad primum, & ita concedit posset aliquem operari contra suam scientiam: intelligit vniuersalem, Et in solutione quarta. docet ex sententia Aristotelis syllogismum incontinentis quatuor constare propositionibus, duabus vniuersalibus, altera rationis rectæ, quæ est huiusmodi, *Fornicatio non est cō mittenda.* Altera passionis quæ talis est, *Delectabile est prosequendum.* Sub vna autem assumi a ratione recta vnam minorem; sub altera vero a passioni alteram minorem. In incontinente autem accidere inquit peccatum ex inconsiderantia particularis propositionis: vbi nota nunquam S. Thom. defectum intellectus posuisse in defectu præcepti, & imperij. Ceterum quamuis hoc possit contingere, non videtur necessarium, quin potius accidere solet, vt incontinens sub duabus maioribus sumat eandem minorem, quæ vtriusque seruire possit, vt inde duæ inferri possint conclusiones, Vna est, *Omne delectabile sensus est fugiendum*, & hęc maior est rectæ rationis. Altera est, *Omne delectabile est prosequendum*, & hęc est maior propositio passionis, quibus eadem minor deseruire potest nempe, *Hæc fornicatio est delectabilis*, ergo potest sub vtraque concludere: imò vero non potest sub vtraque concludere. Nam posita maiori, & minori in legitimo syllogismo conclusio necessario colligitur: & ita concedit Arist. vt infra referemus. De- 9 nique vt inferius dicemus, ille, qui peccat sciens, & prudens, non caret cognitione particularis propositionis, alioqui ex ignorantia, vel inconsiderantia operaretur.

Sententia Aristotelis. Iam vero quid in hac re senserit Arist. videamus. Septimo igitur libro Ethic. c. 3. tribus modis ait peccare in

Tribus modis peccare incontinentem ex ignorantia.

in continentem ex ignorantia: primo ex ignorantia seu inconsiderantia minoris, & particularis propositionis retenta solum notitia vniuersali, ita vt defectus particularis non colligat conclusionem. Verum hic modus difficile meo iudicio continget: nam si aliquis habeat illas duas vniuersales propositiones, alteram rationis rectæ, alterum passionis, *Omne delectabile sensus fugiendum est*, & illam *omne delectabile sensus prosequendum est*, quam passio sugerit, vel illam, *Omnis fornicatio est delectabilis*, quomodo poterit non considerare particularem propositionem cum aggreditur opus, nisi forte ignoret illud esse tale? verbi causa, quia mulierem, quam quis concupiscit, putat esse suam vxorem, & sic de alijs: at hic non agimus de eo, qui peccat ex ignorãtia iuris, aut facti, sed de eo, qui scienter quidem peccat, cum aliquo tamen defectu considerationis, aut intellectus, qui non sit, aut ignorantia iuris, aut facti.

Secundo modo contingit defectu, inquit Arist. cum quis habet scientiam vniuersalem actu, tamen non recte considerat, sed sicut somno dormientes, qui licet sententias proferant, quibus de notant se habere scientiam, eas tamen, inquit Arist. non alter proferunt, quã ebrij, & temulenti recitãt carmina Empedoclis. Cum hoc ergo defectu scientiæ vniuersalis, & cum inconsiderantia particularis inquit Arist. hoc secundo modo accidere peccatum incontinentis. Huc etiam spectat, quod dixit Arist. 2. magnorum moralium c. 6. comparat enim incontinentem ei, qui habet scientiam eam tamen non exercet. Hic tamen modus eadem ratione qua præcedens difficilis est. Adde, quod si nulla est particularis rei notitia, nõ poterit esse peccatum, quia inconsiderantia erit naturalis, vt supra disp. 107. c. 3.

10 dictum est. Tertium modum expressit Arist. his verbis sub finem capitis. *Cum igitur vna quidem vniuersalis insit opinio gustare vetans, alia vero omne dulce voluptatem afferre, & hoc esse dulce, autem operatur, atque insit forte cupiditas: illa quidem hoc fugere dicit, cupiditas autẽ ducit.* Et paucis interiectis. *Quare fit vt a ratione quodãmodo & opinatione incontinenter agatur; non tamen per se contra, sed per accidens*, quasi dicat, interdum contingere potest, vt quis habeat duas vniuersales propositiones, alteram rationis rectæ prohibentem omne dulce gustari, & alteram, quæ dicit, omne dulce delectare. Sub vtraque autem vniuersali propositione assumi possit vna minor, videlicet, hoc est dulce, ita vt passio concludat tantum, & nõ ratio *Ergo hoc delectat.* Ex qua conclusione prouenit vt incontinenter agatur: quia conclusio singularis est principium operandi. Ceterũ hic modus difficultate non caret: tum quia nihil obstat quo minus vtraque conclusio deducatur ex duabus illis maioribus, & eadem minori, & nihilominus peccatum sequatur: videmus enim incontinentem peccare reclamante conscientia circa illud particulare. Tum etiam quia retenta vtraque maiori, & minori non potest non inferri vtriusque maioris conclusio. Alium ergo modum, qui omni careat difficultate, & vniuersalis sit, assignari oportet.

Quartus denique modus traditur ab Aristotele extremis fere verbis eisdem capit. *Cum autem vltima propositio rei sit sensibilis opinatio, atque actuum domina, hanc incontinens, aut non habet, dum est in perturbatione; aut sic se habet, vt in habendo non sit scire, sed dicere. Perinde, atque temulentus Empedoclis carmina profert.* Vltimam propositionem inquit Aristoteles esse conclusionem quæ proxime mouet ad opus, quam ipse dixit esse dominam actuum. De incontinente igitur inquit, aut eũ hanc propositionem seu conclusionem non habere propter perturbationem passionis, id, quod difficile esse iam ostendimus; aut denique illam ita leuiter considerare vt illius consideratio sit veluti temulenti, cum recitat sententias, quarum sensus leuiter intelligit, & considerat.

Arist. Eodem modo idem Aristoteles 7. Ethicorum capite 10. hunc defectum intellectus incõtinentis explicat his verbis, *Nec incontinens se se habet, vt is, qui scit, et contemplatur, sed vt is, qui dormit, aut est vinolentus, & sponte sua agit: scit enim quodammodo, & quid, & cuius gratia facit*: hoc est scit circunstantias: comparat igitur dormienti, & vinolento incontinentem, non quia omnino non consideret id, quod agit, siquidem dicit quodammodo eum scire ipsum, *quid, & cuius gratia* sed quia ea leuiter considerat, quæ ipsum a peccato retraherent. Hunc modum existimo verissimum, & probabilissimum, qui non solum est in incontinente cum peccat, sed etiam in eo qui peccat ex malitia, vt inferius ostẽdemus. Quem sane defectum tradit scriptura Hieremiæ 12. *Desolatione desolata est terra, quia non est qui recogitet corde.* Idem habetur Isaiæ 5. atque hac ratione, passim inculcat eadem Scriptura eos, qui peccant non intelligere ea, quæ agunt, eosque cæcos appellat, & Psalmista Psalmo 3. ideo inquit, *Illumina oculos meos, ne vnquam obdormiam in morte:* quia sciebat somnum peccati non aliunde prouenire, nisi ex tenebris intellectus. Qui vero sine defectu in intellectu concedunt aliquem interdum peccare, concedent etiam interdum somnum peccati prouenire ex intellectu perfecte illuminato. Est autem experimento compertum in nobis talem esse defectum, quoties peccamus: nam quoties quis attrahitur a delectabili, nec recta ratio impedit voluntatis affectum, ita se habet intellectus, vt rationem delectabilis in peccato efficacius & penitius consideret, rationes, autem retrahentes a peccato leuius cogitet, & expendat. Cum igitur ille, qui peccat sciens illud quod facit esse cõtra rationem ita se habeat, vt habens hanc scientiam non tam dicatur scire quam dicere, sicut notauit Arist. 7. illo Ethicorum capite 3. in fine verbis citatis, ideo tertio Ethicorum capite primo recte etiam dixit, eum, qui peccat ignorare ea, quæ oportet agere. Hoc eodem modo videtur locutus Augustinus libro 2. de peccatorum meritis, & remissione capite 17. vbi cum quæsisset quare homines nõ sint sine peccato, & dixisset se recte posse respondere quia nolunt, subiungit hæc verba, *Sed si ex me quæritur quare nolunt imus in longum*, Et paulo post *Nolunt homines sine quia latet quod iustum est, sine quia non delectat. Tanto enim quidam vehementius volumus, eo que delectamur.* Ibi fatetur defectum voluntatis in consensu ortum habere ex defectu delectationis ex re proposita: delectationem autem inquit deficere, quia latet id, quod bonum est: non completa ignorantia (de hac enim non loquitur) sed leui cogitatione. Nam postea reddit causam quare aliquid magis delectet, nempe, quia vehemẽtius cõsideratur; in hac enim cogitatione efficaci, & vehemẽte quę facit vt velimus in operibus virtutis, gratiam specialem cognoscit Augustinus, vt 1. p. disp. 98. & infra in hac prima secundæ disp. 185 c. 6. dicemus, quam eodem libro 2. de peccatorum meritis, & remissione cap. 19. vocauit certam scientiam, delectationem vero quæ inde nascitur, appellauit victricem delectationem, quia facit, vt vincamus peccatum. Et idem Augustinus in illud Psalmi 62. *Deus Deus meus ad te de luce vigilo*, inquit, *illuminat enim Christus animas, & facit eas vigilare, si autem lumen suum detrahat, obdormiunt*: intelligit in peccato: in cuius cõfirmationem adducit illud Psalmi 12. quod nos supra allegauimus: sentit igitur causam somni peccati esse tenebras intellectus. Et de prædestinatione, & gratia capite quarto in fine ait, *Obdurare dicitur Deus, quẽ mollire noluerit, excæcare, quem illuminare noluerit.* Constat autem eum, qui obduratur a Deo, simul etiam excęcari: quod enim est obduratio voluntatis, est excæcatio intellectus, atqui omnis, qui peccat, obduratur, ergo omnis, qui peccat, excæcatur. Porro autem omnem, qui peccat, obdurari, patet ex doctrina eiusdem Augustini in libro primo ad Simplicianum, quęstione secunda post medium, vbi explicans illud ad Romanos nono. *Cuius vult miseretur, & quem vult, indurat*, inquit, indurare aliquem, idem esse, quod Deum non misereri illius: eius autem, qui peccat, Deus

Hic probatur ab authore.

11

Hier. 12. *Isai. 5.* *Psal. 12.* *Arist.* *August.* *August.*

Deus non miseretur, vt constat: nam misereri Deus dicitur ab Augustino ratione solum gratiæ congruæ præuenientis. Et Prosper secundo libro de vocatione Gentium, post quam capite vigesimo sexto alias 9. dixit, gratiam præuenientem præeminere in iustificationibus illuminando, dando intellectum &c. capite 27. de timore, quem etiam dixerat ad gratiam præuenientem pertinere, sic ait, *Non ibi extinguitur, neque intellectus aufertur, sed illa potius, quæ mentem premebat, caligo discutitur.* Sentit igitur illuminatione ex parte intellectus, quæ est gratiæ congruæ allicientis voluntatem ad consensum in opus bonum expelli tenebras intellectus, quæ sunt propria causa peccati, & quæ mentem premebant: hic vero defectus talis est, vt non cogat nec necessitatem inferat voluntatis, vt peccet, quia potest peccato non consentire. Nec enim cogitatio illa, qua intellectus efficacius proponit delectabile, quod est peccatum, necessario mouet voluntatem ad exercitium, sed voluntas potest non consentire; semper tamen præcedit in eo, qui peccat; quia voluntas nostra libertate sua, qua posset non consentire efficaci cogitationi, & mouere intellectum, vt efficacius cõsideraret oppositum, quotiescunque peccat, mouetur a cogitatione illa vehementiori rei delectabilis, & tepida illa consideratio virtutis non adicit eam ad consensum.

Prosper.

12 Cum hãc doctrinam breuiter attigissem prima parte disputatione 98. capite 7. eamque ex doctrina Aristotelis confirmandam in hunc locum retulissem, atque a nonnullis, qui oppositam sententiam pro viribus tuebantur, interrogatus interim respondissem, negari saltem non posse aliquem defectũ perfectæ considerationis in incontinente Arist. posuisse, ne contra doctrinam illius aliquid docere viderentur, auctoritatem tanti philosophi reueriti dixerunt, solum in incontinente, hoc est, in eo, qui peccat ex passione, non autem in eo, qui peccat ex malitia huiusmodi defectum Aristotelem constituisse, atque hac ratione se omnem difficultatem superasse existimarunt. Ego tamen non parum miratus sum viros non vulgariter doctos in hoc responso, quod manifestis verbis Aristotelis, & rationi aduersatur ita, plene conquieuisse. Fateor sane loca, quæ hactenus ex philosophio memorauimus, de incontinente solum intelligi: sunt tamen alia non minus perspicua, in quibus multo maiorem defectum considerationis ijs, qui ex malitia peccant, quam incontinentibus Aristoteles tribuit.

Effugium præcluditur.

Primus locus est, septimo libro Ethicorum, capite decimo, vbi postquam dixit, incontinentem comparari non contemplanti, sed dormienti, aut vinolento, vt supra recitauimus, subdit. *malignus tamẽ non est*, hoc est, licet se habeat sicut vinolentus, tamen nõdum peruenit ad statum maligni, per malignum vero intelligit, quem Scholastici dicunt peccantem ex malitia: reddit autem rationem, ob quãm ille malignus non sit, his verbis, *Electio namque est bona ita*, Argyropilus: melius tamen Lambinus, *Consilium enim ius bonum est*, Græce est, προαίρεσις, quæ vox non solam electionem, sed etiam consilium, & sententiam animi significat.

Probatur ex Aristot. peccantem ex malitia habere defectum in intellectu.

Argyrop. Lambin.

Porro autem in hoc loco per προαίρεσιν non intellexisse Aristotelem electionem, manifestum est, quis enim dicat incontinentem, qui in sua operatione comparatur vinolento, & dormienti, ac proinde peccat, bonam habere electionem? ideo autem dixit, incontinentem nondum esse malignum, quia adhuc retinet aliquod consilium bonum, licet leui quadam consideratione expenditum, siquidem reclamante conscientia operatur, in leui tamen consideratione assimilatur dormienti, & vinolento. Secun-

13 dus locus Aristotelis est infra in eodem capite, vbi de incontinente ita loquitur, *Similis est igitur incontinens ciuitati quæ decernit quidẽ omnia, quæ sunt agenda, & leges habeat bonas, sed non vtatur*, id quod non alia ratione dixit, nisi quia incontinens adhuc, vt diximus, retinet consilium bonum; de maligno autem subiungit, *malignus autem quæ legibus quidem vtatur, sed prauis.* Videtur sane Aristoteles maligno omnem denegare bonam cogitationem, cum ei denegat leges bonas, & solum malas concedit. Tertius locus est lib. 2. Magnorum Moralium capite 6. longe a medio, vbi de intemperante, inter quem, & temperatum versatur incontinens, ita scribit. [Nempe intemperans eiusmodi est, vt quæ agit, eadem optima, & commodissima sibi esse arbitretur, nec ullam habeat rationem, quæ aduersetur ei, quatenus cupiditate agitur. Et infra, est nimirum incontinens, qui bonum obtinet, rectam rationem cũ intemperans non habeat.] Videtur sane intemperanti denegare omnem bonam cogitationem, & conscientiæ bonę obmurmurationem cõtra peccatum, in quod toto animi affectu ducitur. Porro autem intemperantem ex malitia peccare nemo est, qui ambigat, nam cum peccet ex certa scientia absque impetu passionis ex praua consuetudine, sequitur ex malitia peccare iuxta doctrinam Sancti Thomæ in tota quæstione sequente.

Arist.

Verum quia, vt supra diximus disputatione 107. ca. 3. ad libertatem necessariam ad peccatum requiritur aliqua notitia oppositæ virtutis. Siquidem requiritur vt ratio aduertat illud, quod eligit esse contra rationẽ, ideo hæc testimonia, quibus Aristoteles docere videtur in eo, qui peccat ex malitia, nullam omnino esse cogitationem boni, & virtutis, benigne interpretanda sunt, quod saltem ita sit tenuis, sufficiens tamen ad libertatem vt fere nulla videatur, siquidem huiusmodi homines ita depravati sunt, vt absque ulla conscientię obmurmuratione, & difficultate peccata veluti aquã bibere videantur. In incontinente autem maior sane cogitatio boni secundum uirtutem est, cum semper peccet reclamante conscientia, nihilominus comparatione eius, per quam apprehendit uoluptatem, tam exilis, & tenuis est, ut merito Aristoteles incontinentem comparauerit dormienti, aut uinolento, qui res, quas cognoscit, leuiter considerat, constat igitur prędictos Theologos sententiæ Aristotelis manifeste aduersari.

Pręterea manifesta ratione conuinci possunt, quis enim dicat eum, qui praua consuetudine, & malitia transit ex statu incontinentis ad statum maligni, & intemperantis ex tenebris ad lucem transire? Adde, quod cum incontinens. Semper ita peccet reclamante conscientia, ut aliquam in peccando sentiat difficultatem, hanc uero non sentiat ille, qui peccat ex malitia, & prauo habitu, manifestum sit cum est in maligno, & intemperante multo magis minui cogitationem uirtutis, ut ne ulla quidem manere uideatur, restat igitur, ut in eo, qui peccat peccato commissionis, quocunque modo, necesse sit esse, aliquem defectum ex parte intellectus, non ignorantiæ, aut erroris, sed leuis considerationis.

Probatur idẽ ratione.

Quæ uero pro quinta sententia, capite quarto adduximus, facile dilui possunt, de testimonio Augustini satis superque a nobis dictum est prima parte, disputatione 98. capite septimo ad rationem uero respondeo ex nostra sententia solum sequi in uoluntate nostra necessitatem quoad specificationem, nempe, ut non sit in illius potestate, prosequi bonum honestum, quod leuiter propositum est contra uoluptatem, quam efficacius considerat, & ideo ex mente Sancti Thomę diximus supra quæstione nona, articulo primo in dubitatione circa textum uoluntatem determinari ab intellectu quoad specificationem, & primam radicem huius motionis esse intellectum, cum tamen primum mouens quoad exercitium sit uoluntas. Hinc tamen non sequitur, uoluntatem necessario peccare, quia libera manet quoad exercitium, ut non consentiat uoluntati, neque eam amplectatur, quod quidem satis est, ut non peccet.

Soluitur testimoniũ Aug. adductum pro 5. sententia.

Soluitur ratio.

Præ-

Præterea libera manet voluntas, vt sequatur virtutem, non quidem stante illa cogitatione, qua intellectus leuiter eam considerat, sed quia hoc ipso, quod voluntas non consentit peccato, absque vllo alio reflexo iudicio oritur in intellectu noua consideratio virtutis, ad quam manet libertas, vt maiori conatu bonum virtutis proponatur, & a cogitatione mali auertatur intellectus, id quod quotidie in nobis experimus, nam quandiu voluntas non consentit vni obiecto ex duobus semper intellectus nouam rationem inquirit, & denuo idem considerat.

15 Et, quæ hactenus diximus, recte probant in eo, qui peccat peccato commissionis, semper præcedere defectum aliquem intellectus. Idem vero dicendum esse de peccato omissionis colligitur ex dictis disput. 9. nam quamuis propositis duobus obiectis altero virtutis, altero peccati, possit voluntas non consentire in opus virtutis, etiamsi efficacius proponatur, atque hoc modo in ea esse putant omissionem, tamen, quia vt ibidem diximus, præceptum positiuum in hac vita mortali non obligat determinate pro tam paruo tempore, quo voluntas non consentit, & moraliter statim sequitur, vt alia obiecta proponentur pro eo tempore, quo durat obligatio præcepti affirmatiui, quæ sint causa peccati omissionis, & in prosequutione obiecti positiui semper voluntas sequatur id, quod efficacius propositum est, vt diximus; efficitur, vt tandem in peccato omissionis idem defectus contingat ex parte intellectus, qui accidit in peccato commissionis.

De eo qui peccat peccato omissionis.

Priorem esse hunc defectum in intellectu, quam sit defectus in voluntate.

CAPVT VI.



16 Henricus quodlibeto 1. quæstione 17. & quodlibeto 10. quæst. 10. prolixe satis, & obscure contendit defectum priorem esse in voluntate, quã in intellectu, imò a voluntate in intellectum deriuari, nam, vt supra vidimus, affirmat ex duobus obiectis, altero bono, & altero malo, æque perfecte, & exacte propositis posse voluntatem prosequi vnum relicto altero, & ita consentanee suis principijs docet, nullum defectum præcedere in intellectu, quoties aliquis peccat. Addit tamen, statim atque homo consentit in peccatum, ex malitia voluntatis deriuari in intellectum defectum, nempe (vt ipse loquitur) obscurationem quandam, vt ita defendat nunquam esse peccatum in voluntate sine defectu in intellectu, non præcedente, sed consequente.

Caietanus vero in hoc articulo inquit defectum partim esse priorem in voluntate, partim in intellectu. Nam defectus iudicij quo intellectus practice iudicat, & quasi, præcipit, *Faciendum est hoc,* sequitur (inquit Caiet.) defectum voluntatis, quæ affectu suo iudicium vel præceptum in eam partem inclinat. Sed defectus ille voluntatis tandem reducendus (inquit ille) ad defectum considerationis, qui prior fuit in intellectu, quia non omnia perfecte considerauit. Ceterum ex doctrina præcedenti, & ipsiusmet Caietani colligitur, simpliciter aliquem defectum priorem esse quocunque defectu voluntatis: nam cum deficit prima omnium voluntas, ideo deficit, quia deficit etiam intellectus in prima propositione. quæ naturalis fuit, hoc est, non in nostra potestate, in qua locum habet gratia Dei in bonis operibus, & inde exordium sumit. Contingit autem, vt propter prauam voluntatem circa finem sequatur defectus aliquis in intellectu circa media, non dico in imperio, quia talis actus non est, sed in iudicio, simpliciter tamen omnis defectus in nobis incipit ex defectu intellectus, in quo est subtractio gratiæ Dei 17 congruentis, sicut etiam contra in intellectu perfecta cogitatione nobis communicata circa bonum, incipit omnis gratia Dei, de qua multa in 1. p. disputatione 88. & 98. diximus.

Porro cum Durando notandum est, peccatum prius esse in voluntatis defectu, quam intellectus. Non dico primarie, quasi actus voluntatis omnem malitiam habeat in se primaria denominatione, sed dico prius ordine executionis, quia prius est consensus voluntatis, quam opus alterius potentiæ: consensus autem sine opere est peccatum, opus autem sine consensu non item: fieri ergo potest, vt defectus voluntatis sit prius peccatum, quam opus, etiamsi opus primarie denominetur peccatum, sicut medicina prius est sana, quam animal, quod medicina curatur, & tamen animal curandum primarie denominatur sanum. De qua re satis dictum est supra disputatione 73. capite 8. ergo defectus ille intellectus, qui præcedit, etiamsi sit defectus prudentiæ ante voluntatis defectum, & consensum, non est morale peccatum, sed defectus intellectualis, sicut ipsa prudentia, non virtus moralis, sed intellectualis est, vt supra disputatione 119. cap. 2. diximus.

Notandũ prius esse peccatũ in voluntatis defectu.

Hinc etiam intelligi potest id, quod docuit Sanctus Thomas infra quæstione 78. articulo 1. in solutione 1. vbi ait, eum, qui peccat ex passione, habere quandam ignorantiam, qua excluditur scientia; qua cognosceret hoc nunc esse malum, qui vero peccat ex malitia, habere quandam ignorantiam, qua excluditur scientia, qua sciret hoc malum non esse sustinendum propter consequutionem talis boni, cum sciat esse simpliciter malum. Intelligit enim, me iudice, Sanctus Thomas nomine ignorantiæ non priuationem cuiusuis, sed perfectæ scientiæ, vt supra a 18 nobis explicatum est, quo pacto recte respondet argumento proposito. Contendebat enim probare, nullum esse peccatum ex malitia, & certa scientia, sed ex ignorantia: concedit autem Sanctus Thomas, esse semper aliquam ignorantiam, hoc est, defectum considerationis, quæ non impedit peccatum ex malitia, & certa scientia, qua aliquid scitur esse peccatum, de quo ibidem diximus.

Notandũ ex S. Tho.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum, quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate.

Infra q. 85. ar. 3. ad 4. Et 2. di. 22. q. 2. art. 2. ad 5. & in expos. lit. Et 4. dist. 19. q. 2. a. 2. q. 2. ad 2. Et mal. q. 2. art. 6. ad 5. & a. 9. 10. 11. & 12. ...



AD tertium sic proceditur. *Videtur, quod peccatum, quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitiui, vt dictum est, vehementia autem motus magis attestatur fortitudini, quam infirmitati, ergo peccatum quod est ex passione non debet dici ex infirmitate.*

Præterea. Infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius, hoc autem est caro: vnde dicitur in Psal. 77. Recordatus est, quia caro sunt, ergo magis debet dici pecca-

peccatum ex infirmitate, quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animæ passione.

Præterea. Ad ea non videtur homo esse infirmus, quæ eius voluntati subduntur: sed facere vel non facere ea, ad quæ passio inclinat, hominis voluntati subditur secundum illud Genesis 4. Subterte erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius: ergo peccatum, quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Lib. 4. in 3. fol. a principio lib. et sequent. Sed contra est, quod Tullius in quarto libro de Tusc. quæstionibus, passiones animæ ægritudines vocat: ægritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur, ergo peccatum, quod est ex passione debet dici ex infirmitate.

Respondeo dicendum, quod causa peccati propria est ex parte animæ, in qua principaliter est peccatum, potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis, dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet, quod humores, & membra hominis non subdantur virtuti regitiuæ, & motiuæ corporis, vnde, & membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus quando non potest clare videre, vt dicit Philosophus in 10. De historiis animalium, vnde, & infirmitas animæ dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipsius, sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatæ, quando non sequuntur ordinem naturæ, ita, & partes animæ dicuntur esse inordinatæ, quando non subduntur ordini rationis: ratio enim est vis regitiua partium animæ. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis, aut irascibilis aliqua passione afficitur, & per hoc impedimentum præstatur modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate: vnde, & Philosophus in 1. Ethicorum comparat incontinentem paralytico, cuius partes mouentur in contrarium eius, quod ipse disponit.

(margin: Li. 10. c. 1. non procul. a princ. to. 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod sicut quanto fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tanto est maior infirmitas: ita quanto fuerit motus fortior passionis præter ordinem rationis, tanto est maior infirmitas animæ.

Ad secundum dicendum, quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem, potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum, impeditur autem per passionem, vt supra dictum est, vnde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animæ, quam ad infirmitatem corporis, dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ, infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passiones animæ insurgunt in nobis: eo quod appetitus sensitiuus est virtus vtens organo corporali:

(margin: art. 1. huius quæst. in corp. ar. 1. & 2.)

Ad tertium dicendum, quod in potestate quidem voluntatis est assentire, vel non assentire his, in quæ passio inclinat. & pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse, sed tamen iste assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo prædicto.

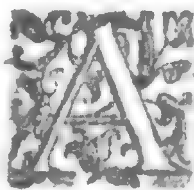
Explicatio Articuli.

Conclusio est affirmans, & satis nota. Plurimum autem refert nosse, quid sit peccare ex infirmitate, vt intelligamus, quando debeamus omittere vtilia, quæ non sunt in præcepto, siue sint spiritualia, siue temporalia, propter scandalum aliorum iuxta doctrinam Sancti Thomæ 2. 2. quæstione 43. articulo 7 & 8. Adrianus quodlibeto 4. articulo 1. in 2. puncto litera A. sic definit peccatum ex infirmitate, *Est actus, vel omissio culpabilis sine deliberatione propter passionis impetum facta.* Hæc tamen definitione non complectitur omne peccatum ex infirmitate, vel passione. Nam potest peccatum ex infirmitate accidere cum deliberatione, immo vero, vt sit peccatum, debet esse semper aliqua deliberatio, vt autem sit mortale, debet quidem esse plena, vt autem sit veniale, debet esse saltem imperfecta, vt disputat. 107. capite 3. explicatum est. Melius igitur definit Corduba libro 2 quæstione 8. sumpta definitione ex Hieronymo Angelo 6 moralium, his verbis. *Peccatum ex infirmitate, vel ex passione est cuius determinata est causa instigans, vt passio, seu complexio, seu tentatio, ita vt sine tali causa non fieret.* Vnico autem verbo Doctor Angelicus in hoc articulo id explicauit dicens. Peccatum ex infirmitate, est peccatum ex passione, quæ est animi infirmitas. Idem iudicium est de peccato ex tentatione: hæc enim fieri solet media passione, Addit Corduba ad hoc, vt peccatum sit ex infirmitate, ita debere fieri ex passione, vt ipsa sit sufficiens causa, qua ablata, tale peccatum non sequeretur.

(margin: Conclusio. — Adrian. — 19 Corduba. Angestus.)

ARTICVLVS IV.

Vtrum amor sui sit principium omnis peccati.



D quartum sic proceditur. Videtur, quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim, quod est secundum se bonum, & debitum, non est propria causa peccati: sed amor sui est secundum se bonum, & debitum. Vnde præcipitur homini, vt diligat proximum sicut seipsum Leuiticorum 19. ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

(margin: Infra art. 5. co & q. 84. art. 2. ad 3. Et 2. 2. q. 25. ar 7. ad 1. & q. 153. ar. 5. ad 3. Et 2. d. 42. q. 2. ar. 1. co Et mal q. 8. artic. 1 ad 19.)

Præterea. Apostolus dicit Roman. 17. Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam: vbi glossa dicit, quod bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet, quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati: sed concupiscentia est alia passio ab amore, vt supra habitum est, ergo amor sui non est causa omnis peccati.

(margin: Est Aug. de spiritu & lit. c. 4. circa med. to. 3. q. 23. art. 4. & q 30. ar. 2.)

Præterea. Augustinus super illud Psalmi. Incensa igni, & suffossa, dicit, quod omne peccatum est ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante, non ergo solus amor est causa peccati.

August. in Psal. 79. habetur sententia 10. 8.

Præterea. Sicut homo peccat quandoque propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi, ergo amor sui non est causa omnis peccati.

lib. 14. de ciu. Dei c. 28 & vlt. 10. 5.

Sed contra est, quod Augustinus dicit 14. de ciu. Dei, quod amor sui vsque ad contemptum Dei facit ciuitatem Babylonis: sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad ciuitatem Babylonis, ergo amor sui est causa omnis peccati.

q. 75. ar. 1.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, propria, & per se causa peccati accipienda est ex parte conuersionis ad commutabile bonum: ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni, quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc, quod inordinate amat seipsum: hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Vnde manifestum est, quod inordinatus amor sui, est causa omnis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod amor sui ordinatus est debitus, & naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum, quod congruit: sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum.

lib. 14. de ci. Dei c. vlt. 10. 5.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia, qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui, sicut ad causam, vt iam dictum est.

In cor. art.

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur amare, & illud bonum, quod optat sibi, & se, cui bonum optat. Amor igitur, secundum quod dicitur eius esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vnum vel pecuniam, recipit pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali: omne enim peccatum prouenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali: sed vtrumque horum reducitur ad amorem sui: propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala: quia amat seipsum.

Ad quartum dicendum, quod amicus est quasi alter ipse, & ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

Notatio circa Articulum.

20 Conclusio.

Conclusio est affirmans, quam optime Sanctus Thom. probat, & explicat: circa eam vero solum notandum est, eum, qui peccat contra seipsum desperatione, & laqueo se suspendit, aut occidit, id non facere ex odio sui, sed ex amore, quia licet velit sibi malum mortis, nõ tamen vult illud ex displicentia, sed potius ex complacentia, & amore sui: eligit enim inferre sibi malum, vt fugiat aliud, quod sua æstimatione maius apparet, aut magis ipsum mouet, vnde non vult sibi malum, quia malum tantum est, sed quatenus eo remouet a se maius aliud malum.

ARTICVLVS V.

Vtrum conuenienter ponantur causæ peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vitæ.

Infra q. 108. ar. 3. ad 4. & 2. d. 42. q. 2. art. 1. Et mal. q. 8. art. 1. ad 25.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter ponantur causæ peccatorum, esse concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vitæ. Quia secundum Apostolum 1. ad Timoth. vlti. Radix omnium malorum est cupiditas, sed superbia vitæ sub cupiditate non continetur, ergo non debet poni inter causas peccatorum.

q. 30. art.

Præterea. Concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur, secundum illud Daniel. 13. Species decepit te, ergo non debet diuidi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

Præterea. Concupiscentia est delectabilis appetitus, vt supra habitum est, delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus, ergo deberet etiam poni concupiscentia auditus, & aliorum sensuum.

Præterea. Sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, vt dictum est, sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali: ergo insufficienter causæ peccatorum tanguntur.

Sed contra est, quod dicitur 1. Io. 2. Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ. In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum, vnde, & ibidem dicitur, quod totus mundus in maligno positus est, ergo prædicta tria sunt causæ peccatorum.

art. 4. huius quæst.

Respondeo dicendum, quod sicut iam dictum est, inordinatus amor sui est causa omnis peccati, in amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni, vnusquisque enim appetit bonum ei, quem amat. Vnde manifestum est, quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati, bonum autem dupliciter est obiectum sensibilis appetitus, in quo sunt animæ passiones, quæ sunt causa peccati. Vno modo absolute, secundum quod est obiectum concupiscibilis. Alio modo sub ratione ardui, prout est obiectum irascibilis, vt supra dictum est. Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est. Vna quidem naturalis, quæ est eorum, quibus natura corporis sustentatur, siue quantum ad conseruationem indiuidui, sicut cibus, & potus, & alia huiusmodi: siue quantum ad conseruationẽ speciei, sicut in venereis, & horum inordinatus appetitus dici-

q. 23. ar. 1. & q. 30. ar. 3.

dicitur concupiscentia carnis. Alia est concupiscentia animalis eorum scilicet, quæ per sensum carnis sustentationem, aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicuius huiusmodi acceptationis: sicut sunt pecunia, ornatus vestium, & alia huiusmodi: & hæc quidem animalis concupiscentia vocatur concupiscentia oculorum, siue intelligatur concupiscentia oculi, idest ipsius visionis, quæ fit per oculos, vt referatur ad curiositatem, secundum quod August. exponit in 10. (lib. 10. confess. c. 35. parum a princip. to. 1.) Confess. siue referatur ad concupiscentiam rerum, quæ exterius oculis proponuntur, vt referatur ad cupiditatem, secundum quod ab alijs exponitur. Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad superbiam vitæ, nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, vt inferius dicetur. (q. 84. art. 2. & 2. 2. q. 162. art. 1.) Et sic patet, quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones, quæ sunt causa peccati: nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis: ad tertium autem omnes passiones irascibilis, quod ideo non diuiditur in duo, quia omnes passiones irascibilis naturaliter conformantur concupiscentiæ animali.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum, quod cupiditas importat vniuersaliter appetitum cuiuslibet boni, sic etiam superbia vitæ continetur sub cupiditate, quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod auaritia nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicetur. (q. 84. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia oculorum non dicitur hic concupiscentia omnium rerum, quæ videri oculis possunt, sed solum earum in quibus non quæritur delectatio carnis, quæ est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, idest cuiuscunque apprehensiuæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quod sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus, & ad plura se extendens: vt dicitur in 2. Meta. (li. 1. meta. circa prin. to. 3.) & ideo nomen eius transfertur ad omnes alios sensus, & etiam ad omnes interiores apprehensiones, vt August. dicit in lib. de verbis Domini. (Serm. 33. a med. to. 10.)

Ad quartum dicendum, quod fuga mali causatur ex appetitu boni (vt supra dictum est) & ideo ponuntur solum passiones inclinantes ad bonum tanquam causæ earum, quæ faciunt inordinate fugam mali.

Conclusio est affirmans.



ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum alleuietur propter passionem.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non alleuietur propter passionem. Augmentum enim causæ auget effectum, si enim calidum dissoluit, magis calidum magis dissoluit, sed passio est causa peccati, vt habitum est, ergo quanto est intensior passio, tanto est malus peccatum passio igitur non minuit peccatum, sed auget. (Supra q. 23. art. 3. ad 3. & q. 47. art. 2. cor. Et veri. q. 26. art. 7. Et mal. q. 3. art. 1. art. præc.)

Præterea. Sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum, sed bona passio auget meritum: tanto enim aliquis magis uidetur mereri, quanto ex maiori misericordia pauperi subuenit: ergo etiam mala passio magis aggrauat peccatum, quam alleuiet.

Præterea. Quanto intensiori uoluntate aliquis facit peccatum, tanto grauius uidetur peccare, sed passio impellens uoluntatem, facit eam uehementius ferri in actum peccati, ergo passio aggrauat peccatum.

Sed contra. Passio ipsa concupiscentiæ uocatur tentatio carnis, sed quanto aliquis maiori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut patet per Augustinum, ergo passio diminuit peccatum. (Immitur lib. 14 de ciuit. Dei c. 12. in fi. to. 5.)

Respondeo dicendum, quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrij, quod est facultas uoluntatis, & rationis, passio autem est motus appetitus sensitiui, appetitus autem sensitiuus potest se habere ad liberum arbitrium, & antecedenter, & consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitiui trahit, uel inclinat rationem, uel uoluntatem, ut supra dictum est. Consequenter autem secundum quod motus superiorum uirium, si sint uehementes, redundant in inferiores, non enim potest uoluntas intense moueri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitiuo. (art. 1. & 2. huius q. & q. 10. art. 3.)

Si igitur accipiatur passio, secundum quod præcedit actum peccati, sic necesse est, quod diminuat peccatum: actus enim in tantum est peccatum inquantum est voluntarium, & in nobis existens, esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem, & voluntatem, vnde quanto ratio, & voluntas ex se aliquid agunt non ex impulsu passionis, magis est voluntarium, & in nobis existens: & secundum hoc passio minuit peccatum inquantum minuit uoluntarium, passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, uel potius est signum magnitudinis eius, inquantum scilicet demonstrat intentionem uoluntatis ad actum peccati, & sic uerum est, quod quanto aliquis maiori libidine uel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conuersionis grauitas autem peccati magis attenditur ex parte auersionis: quæ quidem ex conuersione sequitur per accidens, idest præter intentionem peccantis, causæ autem per accidens augmentatæ non augmentant effectus, sed solum causæ per se.

Ad secundum dicendum, quod bona passio consequens iudicium rationis augmentat meritum, si autem præcedat (vt scilicet homo magis ex passione, quam ex iudicio rationis moueatur ad bene agendum) talis passio diminuit bonitatem, & laudem actus.

Ad tertium dicendum, quod etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus: non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moueretur ad peccandum.

Prima cõclusio. Conclusio est, *Passio antecedens minuit rationem peccati, quia minuit voluntarium: passio vero consequens non minuit sed potius auget; vel potius est signum magnitudinis affectus circa peccatum.* Doctrina huius art. & verba S. Thom. explicata a nobis sunt supra d. 28.

ARTICVLVS VII.

Vtrum passio totaliter excuset a peccato.

Infra art. 8 ad 3. Et mas q. 3. ar. 10. cor.

AD septimum sic proceditur: *Videtur, quod passio totaliter excuset a peccato. Quicquid enim causat inuoluntarium, excusat totaliter a peccato: sed concupiscentia carnis, quę est quędam passio, causat inuoluntarium, secundum illud Gal. 5. Caro concupiscit aduersus spiritum, vt non quæcunque vultis, illa faciatis: ergo passio totaliter excusat a peccato.*

art 2. huius q. et q. 76. ar. 3. *Præterea. Passio causat ignorantiam quandam in particulari, vt dictum est, sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato: sicut supra habitum est, ergo passio totaliter excusat a peccato.*

Præterea, Infirmitas *animæ grauior est, quam infirmitas corporis, sed infirmitas corporis totaliter excusat a peccato: vt patet in phreneticis, ergo multo magis passio, quæ est infirmitas animæ.*

Sed contra est, quod Apostolus Rom. 7. vocat passiones peccatorum non nisi quia peccata causant: quod non esset, si a peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter a peccato excusant.

Respondeo dicendum, quod secundum hoc solum actus aliquis, qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter inuoluntarius redditur: vnde, si sit talis passio, quæ totaliter inuoluntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat, alioquin non totaliter. Circa quod duo consideranda videntur. Primo quidem quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur, vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam, & non in effectum, vt patet in eo, qui voluntarie inebriatur: ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur, quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est, quod aliquid dicitur voluntarium directe vel indirecte, directe quidem id, in quod voluntas fertur: indirecte autem illud, quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet, secundum hoc igitur distinguendum est, quia passio quandoque quidem est tanta, quod totaliter aufert vsum rationis: sicut patet in his, qui propter amorem, vel iram insaniunt: & tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum: quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est, Si vero causa non fuerit voluntaria sed naturalis, puta cum aliquis ex ægritudine, vel aliqua huiusmodi causa incidit in talem passionem, quæ totaliter aufert vsum rationis, actus omnino redditur inuoluntarius: & per consequens totaliter a peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta, quod totaliter intercipiat vsum rationis, & tunc ratio potest passionem excludere, diuertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum: quia membra non applicantur operi, nisi per consensum rationis, vt supra dictum est: vnde talis passio non totaliter excusat a peccato. 15. art. 4. & q. 17.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc, quod dicitur, Vt non quæcunque vultis, illa faciatis, non est referendum ad ea, quæ fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiæ motum, vellet enim homo nunquam concupiscere malum, sicut etiam exponitur id, quod dicitur Rom. 7. quod odi malum illud facio, vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem. vt patet in continentibus, qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia particularis, quæ totaliter excusat, est ignorantia circunstantiæ, quam quidem quis scire non potest debita diligentia adhibita, sed passio causat ignorantiam iuris in particulari, dum impedit applicationem communis scientię ad particularem actum, quam quidem passionem ratio repellere potest, vt dictum est. in corp. ar.

Ad tertium dicendum, quod infirmitas corporis est inuoluntaria: esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est, quæ est quędam corporalis infirmitas. in corp. ar.

Notatio circa Articulum.

21 Prima cõclusio. PRima conclusio est. *Si adeo vehemens sit passio, ut omnino auferat iudicium rationis, & ortum non habuit ex causa libera, omnino excusat a peccato.* Altera conclusio, *Si passio nata fuerit ex libera causa, non excusat a culpa, etiamsi tollat omnem vsum rationis, sicut de* Secunda.

ebrie-

Tertia. *el veritate dictum est.* Tertia, *si vero passio non tollat vsum rationis non omnino excusat a culpa.* In hoc art. nihil erat notatione dignum, nisi id, quod docet S. Thom. in secunda conclusione, an videlicet omnis libera causa auferens omnino iudicium rationis sit causa efficiens, vt culpæ imputetur euentus: de hoc tamen idem iudicium est, atque de ebrietate, de qua satis superque diximus supra d. 127.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum peccatum, quod est ex passione, possit esse mortale.

Ma. q. 3. art 10. & 3. Ethic. lect. 17. A*D octauum sic proceditur. Videtur, quod peccatum, quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum diuiditur contra mortale: sed peccatum, quod est ex infirmitate, est veniale: cum habeat in se causam veniæ, cum igitur peccatum, quod est ex passione, sit ex infirmitate videtur, quod non possit esse mortale.*

Præterea, Causa non est potior effectu, sed passio non potest esse peccatum mortale, non enim in sensualitate est peccatum mortale: vt supra habitum est: ergo peccatum, quod est ex passione, non potest esse mortale. q. 74. art. 4.

art. 1. & 2. huius q. *Præterea. Passio abducit a ratione, vt ex dictis patet, sed rationis est conuerti ad Deum, vel auerti a Deo, in quo consistit ratio peccati mortalis, peccatum ergo quod est ex passione, non potest esse mortale.*

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. 7. quod passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti, hoc autem est proprium mortalis peccati, quod fructificet morti, ergo peccatum, quod est ex passione, potest esse mortale.

q. 72. art. 5. *Respondeo dicendum, quod peccatum mortale, vt supra dictum est, consistit in auersione ab vltimo fine, qui est Deus, quæ quidem auersio pertinet ad rationem deliberantem, cuius etiam est ordinare in finem: hoc igitur solum modo potest contingere, quod inclinatio animæ in aliquid, quod contrariatur vltimo fini, non sit pecatum mortale: quia ratio deliberans non potest occurrere: quod contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito, vnde ratio deliberans potest huic occurrere: potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, vt dictum est, vnde si non occurrat, est peccatum mortale: sicut videmus, quod multa homicidia, & multa adulteria per passionem committuntur.* art. 7. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale dicitur tripliciter. Vno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniæ, quæ diminuit peccatum: & sic peccatum ex infirmitate vel ignorantia dicitur veniale. Alio modo ex euentu, sicut omne peccatum per pœnitentiam fit veniale, idest veniam consequitur. Tertio modo dicitur veniale ex genere: sicut verbum otiosum: & hoc solum veniale opponitur mortali, obiectio autem procedit de primo.

Ad secundum dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conuersionis. Quod autem sit mortale, est ex parte auersionis, quæ per accidens sequitur ad conuersionem, vt dictum est: vnde ratio non sequitur. ar. 6. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod ratio non semper in suo actu totaliter a passione impeditur, vnde remanet ei liberum arbitrium, vt possit auerti, vel conuerti ad Deum si autem totaliter tolleretur vsus rationis, iam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

Conclusio est affirmans.

QVAESTIO LXXVIII.

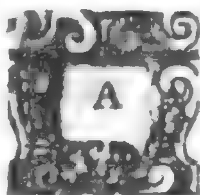
De causa peccati, quæ est malitia, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causa peccati, quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum aliquis peccet ex certa malitia.



D primum sic proceditur. Videtur quod nullus peccet ex industria, siue ex certa malitia Ignorantia enim opponitur industriæ, seu certæ malitiæ: sed omnis malus est ignorans secundum Philosophum: & Prou. 14. dicitur. Errant qui operantur malum: ergo nullus peccat ex certa malitia. Præterea. Dio. dicit 4. de diu. no. quod nullus intendens ad malum operatur: sed hoc videtur esse peccare ex malitia: intendere malum in peccando, quod enim est præter intentionem est quasi per accidens, & non denominat actum, ergo nullus ex malitia peccat. 2. 2. q. 162 art. 2. cor. & 3. q. 88 ar. 4. co. & 2. d. 7. q. 1. ar. 2. co & mal. q. 2. a. 8 ad 4. & q. 3. art. 2. per to. et a. 14. co. & ad 7. & 8. & ad Ro. 2. lec. 1. co. 2. lib. 3. Eth. c. 1. a med. to. 5. C. 4. in p. 4. illius p. a princ & declinat. d. ad fi.

Præterea, Malitia ipsa peccatum est, si igitur malitia sit causa peccati sequitur quòd peccatum sit causa peccati in infinitũ, quod est inconueniens, nullus igitur ex malitia peccat.

Sed contra est quòd dicitur Iob. 34. Quasi de industria recesserunt a Deo, & vias eius intelligere noluerunt, sed recedere a Deo est peccare, ergo aliqui peccant ex industria seu ex certa malitia.

Respondeo dicendum, quod homo, sicut & quælibet

libet alia res naturaliter habet appetitum boni, vnde quod ad malum eius appetitus declinet contingit ex aliqua corruptione, seu inordinatione in aliquo principiorum hominis, sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum inuenitur, principia autem humanorum actuum sunt intellectus & appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitiuus. Peccatum igitur inhumanis actibus contingit quandoque sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat, & ex defectu appetitus sensitiui, sicut cum aliquis ex passione peccat. Ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat, consequens autem est, vt aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato ad hoc, quod potiatur bono magis amato sicut cum homo vult pati abscisionem membri etiam scienter, vt conseruet vitam quam magis amat. Ita per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat (puta diuitias, vel voluptatem) quam ordinem rationis, vel legis diuinæ, vel charitatem Dei, vel aliquid huiusmodi, sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, vt potiatur aliquo temporali bono: nihil autem est aliud malum, quam priuatio alicuius boni, & secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale priuatur, vt bono temporali potiatur. Vnde dicitur ex certa malitia vel industria peccare quasi scienter malum eligẽs.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam, qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum, quod agitur: & tunc dicitur ex ignorantia peccare, quandoque autem excludit scientiam, qua homo scit, hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur, quandoque autem excludit scientiam, qua aliquis scit, hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni: scit tamen simpliciter, hoc esse malum: & sic dicitur ignorare, qui ex certa malitia peccat.

Ad secundum dicendum, quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo, potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum alium bonum: ut dictum est, (in corp. ar.) *& in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum absque hoc, quod pateretur detrimentum alterius boni, sicut aliquis lasciuus vellet frui delectatione absque offensa* Dei: *sed duobus propositis magis vult peccando incurrere offensam* Dei, *quam delectatione priuetur.*

Ad tertium dicendum, quod malitia, ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, (lib 3. Eth. c.1. to.5.) *secundum quod habitus malus a Philosopho nominatur malitia, sicut habitus bonus nominatur virtus, & secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis siue ipsa mali obiectio malitia nominetur: & sic dicitur aliquis ex malitia peccare inquantum ex mali electione peccat, siue etiam malitia dicatur aliqua præcedens culpa ex qua oritur subsequens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex inuidia, & tunc idem non est causa sui ipsius, sed actus interior est causa actus exterioris, & vnum peccatum est causa alterius, non tamen in infinitum, quia est deuenire ad aliquod primum peccatum, quòd non causatur ex aliquo priori peccato, vt ex supradictis patet.* (q.75. art.4)

Notationes circa Articulum.

(Concl. 22) (1. notandũ) COnclusio est affirmans. Pro cuius explicatione, & totius art. 1. notandum est, peccatum ex malitia communiter dici peccatum ex certa scientia, vt cũ quis scienter peccat, non quia voluntate directe feratur in peccatum, quatenus peccatum est, sed quia peccat, sciens aliquid esse peccatum. Ita definiunt peccatũ ex malitia cum S. Thom. in hoc art. Caie. Conr. & recẽtiores Thomistæ Alex. 2. p. q. 145. m. 1. Bonau. in 2. d. 43. art. 3. q. 2. Scot. q. 2. Ric. art. 1. q. 1. Dur. q. 1. nu. 7. & ad 2 & q. 2. nu. 5. Gab. q. 1. ar. 1. notat. 2. Adrian. quodl. 4. ar. 1. non longe a principio, Cord. lib. 2. q. 8. Addunt tamen huic definitioni Bonau. Ricar. Dur. & Gab. tũc esse peccatum ex malitia, quando quis scienter, nec ab aliqua passione motus peccat: assignant vero tres modos peccandi. Primus est ex ignorãtia. Alter, est ex passione seu infirmitate. Tertius ex malitia. De peccato ignorantię satis dictum est q. 76. per plures disputationes. Peccatum vero ex infirmitate, & passione est, cum quis allicitur ab appetitu sentiente, & ad peccandum inducitur. Denique peccatum ex malitia est, cum quis propria voluntate nec a passione allectus, nec ab externo aliquo motus scienter peccat. (Caiet. Conrad. Alex. Bonau. Scotus. Ricar. Duran. Gab. Adrian. Cordubа.)

(2. obseru.) Secundo obserua, licet aliqua peculiaria peccata dici soleant peccata ex malitia, vt desperatio, impugnatio veritatis: tamen, vt optime admonent Bonau. & Ricar. hæc peccata non sunt dicenda ex malitia, si passione aliqua instigante fiant. Tertio recte S. Tho. in art. 2. colligit, peccatum ex habitu dici peccatum ex malitia, atque, vt aduertit Conrad. hoc tam verum est, si habitus fuerit in voluntate, quam si fuerit in appetitu: quoniam habitus non est naturalis, sicut passio, sed voluntarie comparatus. Hæc etiam doctrina plurimum refert, vt sciamus, quando bona spiritualia vel temporalia commoda, quæ non sunt in præcepto, sint dimittenda ob scandalum ex malitia alicuius iuxta ea, quæ tradit S. Thom. 2. 2. quæst. 43. art. 7. & 8.

ARTICVLVS II.

Vtrum quicunque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

(Inf. art. 3. & Ro. 1. lt. 8. co. 3.) *AD secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim, quod est ex certa malitia, videtur esse grauissimum, sed quandoque homo aliquod leue peccatum committit ex habitu: sicut cum dicit verbum otiosum, nõ ergo omne peccatum, quod est ex habitu, est ex certa malitia.*

Præterea, Actus ex habitu procedentes sunt similes actibus, ex quibus habitus generantur: vt dicitur in 2 Ethic. (li. 2. Eth. & c. 1. & 5.) *sed actus præcedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia: ergo etiam peccata,*

peccata, quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Præterea, In his, quæ aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit: secundum illud Prouerb. 2. Qui lætantur cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis, & hoc ideo quia vnicuique est delectabile, cum consequitur id, quod intendit, & qui operatur, quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum: sed illi, qui peccant ex habitu post peccatum commissum dolent: pœnitudine enim replentur praui, idest habentes habitum vitiosum, vt dicitur in 9. Ethicorum, ergo peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

lib. 9. Eth. c. 3. declinan. ad fi. to. 5.

Sed contra, Peccatum ex certa malitia dicitur esse, quod est ex electione mali, sed vnicuique est eligibile id, ad quod inclinatur per proprium habitum vt dicitur in 6. Ethicorum, de habitu virtuoso, ergo peccatum quod est ex habitu est ex certa malitia.

lib. 6. Eth. c. 2. to. 5.

Respondeo dicendum, quod non est idem peccare habentem habitum, & peccare ex habitu. Vti enim habitu non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis. Vnde, & habitus diffinitur esse, quo quis vtitur cum voluerit, & ideo sicut potest contingere, quod aliquis habens habitum vitiosum, prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid eius integrum manet, ex quo prouenit, quod peccator aliqua operatur de genere bonorum, ita etiam potest contingere, quod aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia, sed quandocunque vtitur habitu vitioso necesse est, quod ex certa malitia peccet: quia vnicuique habenti habitum est per se diligibile id, quod est ei conueniens secundum proprium habitum: quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo, & habitus vertitur in naturam, hoc autem, quod est alicui conueniens secundum habitum vitiosum, est id, quod excludit bonum spirituale: ex quo sequitur, quod homo eligat malum spirituale, vt adipiscatur bonum, quod est ei secundum habitum conueniens: & hoc est certa malitia peccare. Vnde manifestum est, quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei, vel charitas, vnde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid, & propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus, ex quibus habitus generantur: differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto, & talis est differentia peccati, quod committitur ex certa malitia ad peccatum, quod committitur ex aliqua passione.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc, quod ex habitu operatur, quandiu habitu vtitur: sed quia potest habitu non vti, sed per rationem, quæ non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari, potest contingere, quod non vtens habitu doleat de hoc quod per habitum commisit, plerunque tamen tales pœnitent de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat, sed propter aliquod incommodum, quod ex peccato incurrunt.

Conclusio est affirmans, circa quam nihil notandum est, præter id, quod diximus artic. præcedente. Conclusi.

ARTICVLVS III.

Vtrum ille, qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod quicunque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus in 5. Ethic. quod non est cuiuslibet iniusta facere, qualiter iniustus facit, scilicet ex electione, sed solum habentis habitum: sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, vt dictum est, ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

Sup. ar. 2. Et Ro. 1. lect. 8. col. 3.

lib 5. Ethi. c 9. a med.

ar. 1. huius q.

Præterea. Origines dicit in 1. Periarchon. quod non ad subitum quis euacuatur, aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est, sed maximus defluxus esse videtur, vt aliquis ex certa malitia peccet, ergo non statim a principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc deuenit, vt ex certa malitia peccet.

lib. 1. c. 3. circa fi. to. 4.

Præterea, Quandocunque aliquis ex certa malitia peccat, oportet, quod ipsa uoluntas de se inclinetur ad malum, quod eligit, sed ex natura potentiæ, non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum: ergo oportet si eligit malum, quod hoc sit ex aliquo superuenienti, quod est passio uel habitus. sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est: ergo quandocunque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

Sed contra. Sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali: sed quandoque aliquis non habens habitum uirtutis eligit id, quod est bonum secundum uirtutem, ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum uitiosum, potest eligere malum: quod est certa malitia peccare.

q. praeced. art. 3.

Respondeo dicendum, quod uoluntas aliter se habet ad bonum, & aliter ad malum: ex natura enim suæ potentiæ inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium obiectum: unde, & omne peccatum dicitur esse contra naturam, quod ergo in aliquod malum uoluntas eligendo inclinetur, opor-

oportet quod aliunde contingat. Et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat: quandoque autem ex impulsu appetitus sensitiui, sicut cum peccat ex passione: sed neutrum horum est ex certa malitia peccare, sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa mouetur ad malum, quod potest contingere dupliciter. Vno quidem modo per hoc, quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem sit homini quasi conueniens, & simile aliquod malum, & in hoc ratione conuenientiæ tendit voluntas quasi in bonum: quia vnumquodque secundum se tendit in id, quod sibi est conueniens, talis autem dispositio corrupta, vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quæ vertitur in naturam, vel est aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis: sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipso. Alio modo contingit, quod voluntas per se tendit in aliquod malum per remotionem alicuius prohibentis, puta si aliquis prohibeat peccare, non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ: remota spe per desperationem, vel timore per præsumptionē, sequitur, quod ex certa malitia quasi absque fræno peccet. Sic igitur patet, quod peccatum, quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquam inordinationem: quæ tamen non semper est habitus, vnde non est necessarium, quod quicunque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod operari qualiter iniustus operatur, non solum est operari iniusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, & sine graui renisu rationis, quod non est nisi eius, qui habet habitum.

Ad secundum dicendum, quod non statim ad hoc aliquis labitur, quod ex certa malitia peccet, sed præsupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus: ut dictum est.

in corp. ar. *Ad tertium dicendum, quod illud propter quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est, vel passio, sed quiddam aliud: ut dictum est.*

in corp. ar. *Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de electione boni & de electione mali: quia malum nunquam est sine bono naturæ: sed bonum potest esse sine malo culpæ perfectæ.*

Conclusio. Conclusio est negans, & satis manifesta nam quāuis omnis peccans ex habitu dicatur etiam peccare ex malitia, non tamen contra: quia peccare ex malitia latius patet.

Dubitatio circa textum.

Difficultas. Est tamen dubitatio qua ratione id, quod dixit S. Thom. nempe eum, qui peccat ex dispositione corrupta; vt ex ægritudine aliqua corporis, dici ex malitia peccare, verum esse possit: sumitur autem ratio dubitandi ex ipso Sanctus Thomas ait enim talem peccare ex naturali inclinatione ad peccata, idem autem videtur esse inclinatio naturalis ad peccata, & passio. 24 Recentiores nonnulli dicunt triplicem esse inclinationem ad malum, vt idem S. Thom. docuit supra q. 31. art. 7. Prima est corporis ægritudo, vt accidit febricitantibus: secunda mala constitutio, & habitudo naturalis, & cum quis naturali appetitu delectatur esu carbonum aut terræ, vel gypsi, tertia est ægritudo animi, quæ ex longa consuetudine, & habitu contracta est, & de hoc tertio genere, affirmant intelligendum esse S. Thomam in hoc art. Horum tamen expositio est contra mentem Doctoris sancti: nam hoc tertium genus praua inclinationis est ægritudo non corporis, sed animi, vt ibidem ipse ait, hic autem de ægritudine corporis, loquitur. Tum etiam in hoc art. non existimat esse idem peccare ex habitu, & ex hac naturali ægritudine. Caiet. vero in commentario, & Cord. lib. 2. q. 8. intelligunt S. Thomam de eo, qui peccat ex constitutione naturali corrupta. Verum hoc modo difficile est explicare quomodo sit peccatum illud ex malitia, & non potius ex infirmitate, vel passione infirmitas enim, & passio in naturali constitutione sedem habent. Nonnulli ita explicant, vt possit quis ex hac naturali ægritudine, & inclinatione sine vehemente passione peccare, & tunc non dicatur peccare ex infirmitate, aut ex passione, sed ex malitia. Ego tamen non satis intelligo quomodo hæc naturalis constitutio non sit causa alicuius passionis excitantis ad peccatum, vt licet non sit vehemens, tamen is, qui ex illa peccat, ex infirmitate, & non ex malitia peccare dicatur: sic enim voluntas non a seipsa tantum, sed a passione mouetur. Quare sententia S. Thom. difficilis mihi est. 25

Solutio recentiorum. *Caiet. Cord.* *Vera solutio.*

ARTICVLVS IV.

Vtrum ille, qui peccat ex certa malitia, grauius peccet, quam qui ex passione.

Sup. q. 47. art. 2. cor. & 1.2. q. 73. art. 3. cor. & 1. d. 7. q. 1. a. 1. corp. fi. Et mal. q. 3. arti. 3. & quodl. 2. a. 15. cor. lib. 7 Eth. c. 8. a med. to. 5.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ille, qui peccat ex certa malitia, non peccet grauius, quam ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto uel in parte: sed maior est ignorantia in eo, qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione: nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quæ est maxima, ut Philosophus dicit in 7. Ethic. habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operatiuis: ergo magis excusatur a peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille, qui peccat ex passione.

Præterea. Quanto aliquis habet maius impellens ad peccandum, tanto minus peccat, sicut patet de eo, qui maiori impetu passionis deiicitur in peccatum: sed ille, qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cuius est fortior impulsio quam passionis: ergo ille, qui peccat ex habitu, minus peccat, quam ille, qui peccat ex passione.

Præterea. Peccare ex certa malitia, est peccare ex electione mali, sed ille, qui peccat ex passione, etiam eligit malum, ergo non minus peccat, quam ille, qui peccat ex certa malitia.

Sed contra est, quod peccatum, quod ex industria committitur, ex hoc ipso grauiorem pœnam meretur, secundum illud Iob 34. Quasi impios per-

cussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo, sed pœna non augetur nisi propter grauitatem culpæ, ergo peccatum ex hoc aggrauatur, quod ex industria, seu certa malitia.

Respondeo dicendum, quod peccatum, quod est ex certa malitia est grauius peccato, quod est ex passione triplici ratione. Primo quidem, quia cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est grauius cæteris paribus: cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quæ ex seipsa in malum mouetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsu ad peccandum: vnde peccatum ex hoc ipso, quod est ex malitia aggrauatur, & tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia. ex eo vero, quod est ex passione, diminuitur tanto magis quanto passio fuerit magis vehemens. Secundo, quia passio, quæ inclinat voluntatem ad peccandum, cito transit: & sic homo cito redit ad bonum propositum pœnitens de peccato: sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens, & ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat, vnde Philosophus in 7. Ethic. comparat intemperatum, qui lib. 7. Eth. ad. 10. 5.
peccat ex malitia, infirmo, qui continue laborat, incontinentem autem, qui peccat ex passione, ei, qui laborat interpollatæ. Tertio, quia ille, qui peccat ex certa malitia, est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus, & sic eius defectus est periculosior quam eius, qui ex passione peccat, cuius propositum tendit in bonum finem, licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus vnde manifestum est, quod grauius est peccatum, quod est ex malitia, quam quod est ex passione.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electionis de qua obiecto procedit, neque excusat, neque diminuit peccatum, vt supra dictum est: vnde neque maior ignorantia talis facit esse minus peccatum. q. 76. art. 4

Ad secundum dicendum, quod impulsio, quæ est ex passione, est quasi ex exteriori defectu respectu uoluntatis, sed per habitum inclinatur uoluntas quasi ab interiori: unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod aliud est peccare eligentem, & aliud peccare ex electione, ille enim qui peccat passione, peccat quidem eligens: non tamen ex electione, quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum id, quod extra passionem existens, non eligeret, sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum eo modo, quo dictum est & ar. 1. & 2. hu. quaest.
ideo electio, quæ est in ipso, est principium peccati: & propter hoc dicitur ex electione peccare.

Concl. Conclusio est, *Grauius peccatum est ex malitia, quam ex passione.*

QVAESTIO LXXIX.

De causis exterioribus peccati, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causis exterioribus peccati.

Et primo ex parte Dei. Secundo, ex parte Diaboli. Tertio, ex parte hominis.

Circa primum quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum Deus sit causa peccati.



AD primum sic proceditur. Videtur, quod Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus Rom. 1. de quibusdam. Tradidit eos Deus in reprobum sensum, vt faciant ea, quæ non conueniunt. Et gloss. ibidem dicit: quod Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcunque voluerit, siue in bonum, siue in malū: sed facere quæ non conueniunt & inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccati: ergo Deus hominibus est causa peccati. Inf q. 80. a 1. cor. Et mal q. 3. a. 1. Est gl. Aug. lib. de natu & gratia c. 21 tom. 7.

Præterea. Sap. 14 dicitur. Creaturę Dei in odium factæ sunt, & in tentationem animæ hominum, sed tentatio solet dici prouocatio ad peccandum, cum ergo creaturæ non sint factæ nisi a Deo (vt in primo habitum est) uidetur quod Deus sit causa peccati, prouocans hominem ad peccandum. p. q. 44. ar. 1.

Præterea. Quicquid est causa causæ, est causa effectus, sed Deus est causa liberi arbitrij, quod est causa peccati: ergo Deus est causa peccati.

Præterea. Omne malum opponitur bono, sed non repugnat diuinæ bonitati, quod ipse sit causa mali pœnæ, de isto enim malo dicitur Isaiæ 45. quod Deus est creans malum. Et Amos 3. Si est malum in ciuitate quod Deus non fecerit: ergo etiam diuinæ bonitati non repugnat quod Deus sit causa culpæ.

Sed contra, Sap. 11. dicitur, Nihil odisti eorum, quæ fecisti, odit autem Deus peccatum, secundum illud Sap. 14. Odio est Deo impius, & impietas eius: ergo Deus non est causa peccati.

Respondeo dicendum, quod homo dupliciter est causa peccati, vel sui, vel alterius. Vno modo directe, inclinando scilicet voluntatem suam, vel alterius ad peccandum. Alio modo indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos a peccato, vnde Ezech. 3. speculatori dicitur, Si non dixeris impio,

pio, Morte morieris, sanguinem eius de manu tua requiram. Deus autem non potest esse directe causa peccati, uel sui, vel alterius: quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum, sicut in finem. Deus autem omnia inclinat, & conuertit in seipsum, sicut in vltimum finem: sicut Dion. dicit 1. c. de diuin. nom. unde impossibile est quod sit sibi uel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum: unde non potest directe esse causa peccati, similiter etiam neque indirecte, contingit enim quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad euitandum peccata, quod si preberet, non peccarent, sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientiæ & iustitiæ, cum ipse sit sapientia & iustitia, vnde non imputatur ei, quod alius peccet sicut causę peccati, sicut gubernator non dicitur causa submersionis nauis, ex hoc, quod non gubernat nauem, nisi quando subtrahit gubernationem, potens & debens gubernare. Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati.

c. 1. declinando ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad uerba Apostoli ex ipso textu, patet solutio: si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, iam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea, quæ non conueniunt, dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, in quantum non probibet eos, quin suum sensum reprobum sequantur: sicut dicimus exponere illos, quos non tuemur. Quod autem August. dicit in lib. de gratia & liber. arbit. vnde sumpta est glo. quod Deus inclinat voluntates hominum in bonum, & malum, sic intelligendum est, quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem, in malum autem inquantum non prohibet, sicut dictum est: & tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

lib. de nat. & gratia c. 21. non procul. a fin. to. 7.

in corp. ar.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, Creaturæ Dei factæ sunt in odium, & in tentationem animæ hominum, hęc præpositio, In, non ponitur causaliter, sed consecutiue: non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum, vnde subditur. Et in muscipulam pedibus insipientium: qui scilicet per suam insipientiam vtuntur creaturis ad aliud, quam, ad quod factæ sunt.

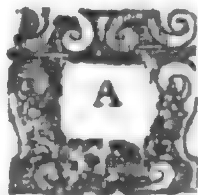
Ad tertium dicendum, quod effectus causæ mediæ procedens ab ea, secundum quod subditur ordini causæ primæ, reducitur etiam in causam primam: sed si procedat a causa media, secundum quid exit ordinem causæ primæ, non reducitur in causam primam: sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini. hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum, sicut in causam.

Ad quartum dicendum, quod pęna opponitur bono eius, qui ponitur, qui priuatur quocunque bono, sed culpa opponitur bono ordinis, qui est in Deum: vnde directe opponitur bonitati diuinę, & propter hoc non est similis ratio de culpa, & pœna.

Conclusio est, Deus non est auctor peccati: quæ verissima est, & de fide, vt sequente d. explicabitur.

ARTICVLVS II.

Vtrum actus peccati sit a Deo.



AD secundum sic proceditur. Videtur, quod actus peccati non sit a Deo. Dicit enim Augustinus in lib. de perfectione iustitiæ, quod actus peccati non est res aliqua: omne autem quòd est a Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est a Deo.

Inf. q. 80. A art. 1. cor. Et 1. d. 40. q. 4. ar. 2. et d. 4 q. 1. ar. 1. Et 2. d. 37. q. 2. et d. 44 q. 1. ar. 1. Et 3. con. cap. 162. Et mal. q. 3. artic. 2. Et Rom. 11. lect. 5. col. 4.

Præterea. Homo non dicitur esse causa peccati, nisi quia homo est causa actus peccati, nullus enim intendens ad malum operatur, vt Dion. dicit 4. cap. de d. no. sed Deus non est causa actus peccati vt dictum est.

Præterea. Aliqui actus secundum suam speciem sunt mali, & peccata, vt ex supra dictis patet: sed quicquid est causa alicuius est causa eius, quod conuenit secundum suam speciem: si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur, quod esset causa peccati, sed hoc non est verum, vt ostensum est, ergo Deus non est causa actus peccati.

Non longe a princ. li. est in responsione ratio vnionis 4. to. 7. & 4. in par. 4. illius nō longe a princ. ar. præced. q. 18. ar. 2. & 8. ar. 1. huius quest.

Sed contra, Actus peccati est quidam motus liberi arbitrij, sed voluntas Dei est causa omnium motionum, vt Aug. dicit 3. de Trinit. ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

Respondeo dicendum, quod actus peccati, & est ens, & est actus, & ex vtroque habet quod sit a Deo, omne enim ens quocunque modo sit, oportet quod deriuetur a primo ente, vt patet per Dion. 5. cap. de di. no. omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu, omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam quæ est per suam essentiam actus, vnde relinquitur, quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio, sed peccatum nominat ens, & actionem cum quodam defectu, defectus autem ille est ex causa creata, scilicet lib. arbit. inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei vnde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in lib. arb. sicut defectus claudicationis, reducitur in tibiam curuam, sicut in causam, non autem in virtutem motiuam, a qua tamen causatur quicquid est motionis in claudicatione, & secundum hoc Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu.

lib. 3. c. 4. & c. 9 in fin. to. 3. c. 5. vsque ad med. li 3 c. 4. et c. 9. in fin. tom. 3. c. 5. vsque ad med.

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. nominat ibi rem id, quod est res simpliciter, scilicet substantiam, sic enim actus peccati non est res.

Ad secūdum dicendum, quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus: quia scilicet non subditur ei cui debet

bet subdi, licet hoc ipse non intendat principaliter: & ideo homo est causa peccati: sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum, & ideo non est causa peccati.

q.72. ar.1. *Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est supra, actus, & habitus non recipiunt speciem ex ipsa priuatione in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo obiecto cui coniungitur talis priuatio, & sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo pertinet ad speciem actus consequenter, & non quasi differentia specifica.*

Conclu. Conclusio est. *Actus peccati, quatenus est ens, & actus quidam, est a Deo.*

Quare peccatum non sit a Deo.

DISPVT. CXXIX.

Error Nouatorum huius temporis.

CAPVT I.

1 Errores Nouatorū dicit Deum esse auctorem peccati. IMpij nouatores huius ætatis, vt suis obscenis desiderijs laxas darent habenas, non solum ignoranter, verum etiam impudēter errorem nullis antea sæculis auditum asserere ausi sunt. Dixerunt enim Deum non minus auctorem, & causam esse peccati, quam meriti: non minus proditionis Iudæ, quam confessionis Petri, immo proditionem Iudę, & adulterium Dauidis esse proprium opus Dei; eo quod liberum nostrum arbitrium veluti inanimatum quoddam instrumentum ad peccandum moueretur. Primus auctor huius erroris fuit Melancthon in epist. ad Rom. & Caluin. lib. 1. institutionum c. 17. sect. 6. 7. & 8. & c. 18. sect. 1. & lib. 2. c. 4. sect. 2. vbi etiam irridet distinctionē illam Theologorum de voluntate Dei permissiua, & actiua, & ait Deum non tantum permissiua voluntate, sed etiam actiua esse causam propriam peccati nostri. Mitto hic pestilentem etiam sententiam eiusdem quæ affirmat, Deū necessitate plusquam fatali nostras voluntates ad peccatum impellere, nam de libertate contra ipsum satis disserui 1. p. d. 68. c. 1. Scio quidem ante Melancthonem, & Caluinum fuisse alios hęreticos, qui Deum auctorem mali pronuntiarunt. In quo errore fuit Florinus teste Eusebio lib. 5. historiæ c. 19. contra quem disputauit Irenæus, vt idem narrat Eusebius, scripsitq; ad illum epistolam, quæ est apud eundem Eusebium loco citato. Mihi tamen compertum non est hunc Florinum Deum auctorem peccati, & culpę moralis, sicut nouatores nostri temporis, constituisse: solum videbatur concedere, sicut Manichæus, aliquas substantias suapte natura malas, quarum Deus causa esset, vt colligitur ex Aug. lib. de hæresibus c. 65. qui sane error longe distat ab hæresi Melancthonis.

Caluin.

Florin. Euseb.

August.

Idem error tribuitur Seleucianis, & Herminianis teste Augustino eodem libro c. 59 at non constat ipsos de peccato, & culpa fuisse loquutos: nec vero certum est, duos Deos alterum bonum, alterum malum posuisse, sicut Manichæus, & alij posuerunt. Deniq; Apelles, vt auctor est Epiphanius hæresi 44. & Aug. de hæresibus cap. 27. Gnostici a Carpocrate, vt scribit Epiphan. hæresi 26. & 27. Manichæus, Cerdon, Priscillian. & alij, quos in 1. p. S. Thom. retulimus d. 173. dicebant quidem, duos esse Deos alterum bonum, alterum malum, & Deum malum auctorem mali faciebant, at vero Deum bonum nunquam mali auctorem esse dixerunt, immo de malo morali, quod peccatum est, non ita plane loquebantur, sed de naturis rerū & substantijs, inter quas aliquas malas, & peccata esse asserebant: vt pudeat Melancthonem, & Caluinum, aliosq; huius temporis hæreticos, qui Deum Op. Max. auctorem peccati, & culpæ pronuntiant. Perinde enim est, inquiunt Basilius in homilia *Quod Deus non est auctor peccati*, & Theod. lib. 5. græcanicarum affectionum, asserere, Deū esse auctorem culpæ, atq; dicere Deum non esse. Neq; vero Melancthon, & Caluin. asserunt, Deum peccare, etiamsi sit auctor peccati: Deo namq; imputari peccatum, & culpam non posse, cum sit ipse supra omnia, quis non videat? errant tamen aperte in eo quod asserunt Deum esse proprium auctorem peccati. Hic error damnatus est in Concil. Trid. Session. 6. can. 6. & ex Scriptura facile potest refelli Sap. 11. *Nihil odisti eorum quæ fecisti*, & Sap. 14. *Odio sunt Deo impius, & impietas eius*: ergo Deus iniquitatem non fecit, nam ea, quæ fecit, amore, & caritate fecit Abacuch. 1. *Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, & ad iniquitatem respicere non poteris*: certe videre malum, & ad iniquitatem respicere nihil aliud est apud Abacuch quā probare impietatē: nam si de scientia, quam Scholastici vocant speculatiuam, loquamur, non potest Deum latere peccatum; si igitur Deus non probat peccatum, non potest esse causa, & auctor illius; ea enim, quorum est causa, ipsi placent, & probantur Eccl. 15. [Non dicas, ille me implanauit, non enim necessarij sunt ei homines impij, omne execramentum erroris odit Dominus, & non erit amabile timentibus eum, Iacobi 1. Nemo dicat, quod a Deo tentatur: Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat:] tentare autem aliquem, est offerre illi occasiones peccati cum intentione, vt ille cadat, vel certe palam suadere illi peccatum: Deus autem licet offerat occasiones, in quibus scit futurum peccatum vt 1. p. d. 95. c. 10. dixi, tamen eas non offert ea intentione, vt aliquis peccet. Scribit contra hunc errorem acurate Can. lib. 2. de locis c. 4. circa 6. & 7. & 8. argumentum Sot. 1. de nat. & gratia c. 17. & 18. Vega lib. 2. super Concil. c. 14. Ratio quoque naturalis plane demonstrat Deum auctorem peccati esse non posse: nā vt inquit Plato 2. lib. de Rep. omnibus modis pugnandum est, ne Deus qui bonus est, dicatur esse malorum causa: alioqui secum Deus pugnaret, qui suis legibus contraria fieri mandauit. Quocirca monet ex ciuitate esse ablegandum, qui verba illa nefaria dixerit, nobis vtique perniciosa, sibique male consona.

Apelles. Epiph. August. 2

Theodor.

Dānatus est hic error in Tri. Conc. Sap. 11. & 14. Abac.

3

Eccl. 15.

Iac. 1.

Si qua vero sunt Scripturæ testimonia, quæ hæreticis videantur fauere, asserentia Deum ad peccatum mouere, vel simile quidpiam intelligenda sunt permissiue sicut etiā de indurationis causa explicauimus 1. p. S. Thom. disput. illa 95. c. 10. Multa quoque afferuntur, quibus dicitur Deus facere mala, quæ tamen intelligenda sunt de malo pœnæ.

Loca Scripturæ ab hæreticis adducta quō explicanda.

Est tamen non leuis ratio, quæ videtur probare, Deum esse auctorem peccati, vt peccatum est: eo quod Deus sit causa operationis secundum substantiam, nō quomodocunque, sed in tali loco, & tempore, cui non potest non esse coniuncta malitia moralis: ergo nihil obstare potest, quominus Deus sit causa peccati: siquidem liberum hominis arbitrium non alia ratione causa peccati est, quam quia est positiua causa operationis

nis tali loco, & tempore, quo necessario secum habebit malitiam, & defectum moralem. In cuius rationis solutione non parum Scholastici laborant, quorum placita sigillatim persequi decreuimus, vt faciliorem deinde viam inuenire possimus.

Quomodo Durandus, & Aureolus defendant, Deum non esse auctorem peccati.

CAPVT II.

Solutio, & sententia Durandi asseris Deum non esse causā proximam operationis.

VAriant, vt dixi, catholici in dissoluenda ratione superius facta vt ostendant, quomodo Deus non sit causa culpæ, & peccati, si est causa actus, & operationis, quatenus operatio est, eius autē difficultate oppressi Duradus in 2. d. 1. q. 5. & d. 37. q. 1. & Aureolus, vt refert Greg. d. 37. q. 1. impossibile existimant, Deum esse causam propinquam operationis, & actus peccati, quatenus actus, seu operatio est, & non esse causam malitiæ, quæ in tali tempore, & loco indiuidue ei coniuncta est. Ideo affirmat, Deum non esse causam propinquam operationis, sed remotam, ea solum ratione, quia naturam hominis cum libero arbitrio initio condidit, non quia cum ipso semper actu concurrat, & cooperetur. Ex hoc autem non sequitur, Deum esse auctorem operationis, quatenus culpa est, quia culpæ ratio solū imputatur proxime agenti, eo quod principium illius ex se indifferens, & liberum est, & ita a seipso, non a Deo, ad opus peccati determinatur: solum autem operationes profectæ ex principio naturali ad vnum determinato imputantur, & tribuuntur agenti remoto producenti principium illarum, quia cum ipse producat tale principium determinatum, est causa determinationis. Porro Deum non concurrere actu cum causis secundis, fusius probat ipse Duran. in illa q. 5. citata.

5 *Patroni pro sententia Durandi. Antisiod. Gregor.* Cæterum quamuis sententia Durandi, & Aureoli, quatenus asserit Deum, cum nulla causa secunda actu concurrere ad operationem, nullum alium habeat patronum, tamen, quod spectat ad actum peccati, non uidetur ita destituta. Nam ex Scholasticis eam probabilem existimat Antisiodoren. lib. 2. summæ tractatu. 27. cap. 3. & Gregor. loco citando, tametsi oppositam ipse sequatur. Tempore quoque Magistri fuerunt nōnulli, qui eam amplecterentur, vt docet in 2. d. 37. & tandem nihil ipse definire audet. Ex patribus vero eidem fauere videntur Hieron. dialogo 1. contra Pelag. vbi sub nomine Attici interlocutoris sic ait, *Constat ergo inter nos in bonis operibus post propriam voluntatem Dei nos inniti auxilio, in malis diaboli*, nec solum videtur operationem peccati in diabolum vt in suasorem refundere, verum etiam nullum Dei concursum in ea admittere. Cum uero ibidem ad minima opera Dei, requirat auxilium, vt ad sedendum, ad temperādum calamum, & ad reliqua minutissima opera, certe inter ea ipse nūquam refert opera peccati, imò uero de illis loqui solum videtur, quatenus fiunt secundum virtutis regulam, alioqui nihil contra Pelagium probaret, qui negabat gratiam peculiarem per singula opera, vt inferius ostendemus disp. 190. c. 7.

6 *Testimonium Augustini.* August. vero clarius Durando adstipulari videtur, cum actum peccati nullo modo Deo agenti tribuit, sed solum humano arbit. Lib. enim 2. de lib. arbit. cap. 20. quærit ab Augustino discipulus eius Euodius, vnde sit actus peccati, & conuersionis in creaturam, vtrum sit a Deo, an a sola voluntate, & respondet, nullum bonum, nullamve naturam, quæ cogitationi occurrere possit, esse, quæ non sit a Deo, & statim subiungit, [Omne autem bonum ex Deo, nulla ergo natura, quæ non sit ex Deo, motus ergo ille auersionis, quem fatemur esse peccatum, quoniam defectiuus motus est, omnis autē defectus ex nihilo est, vide, quo pertineat, & ad Deum non pertinere ne dubites, qui tamen defectus, quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate.] Quidam codices mendose legunt sine negatione hoc modo, *& ad Deum pertinere &c.*

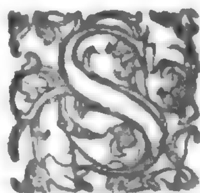
Respondent nonnulli, loqui Augustinum non de actu ipso, & operatione secundum suam naturam, sed de defectu peccati, quem habet, & de hoc dixisse, non esse a Deo, siquidem fatetur ibi nullam esse naturam, quæ non sit a Deo. Cæterum cum August. eo loco, & aliis multis, quos commemorauimus supra disp. 95. c. 3. nomine naturæ intelligat substantiam, non operationem, & postea subiūgat, motum illum non esse a Deo, sed ab arbitrio, liquet non solum de defectu, & malitia illius, sed etiam de ipsa operatione loqui. Id quod clarius ostendit lib. de perfectione iustitiæ ratiocinat. 4. vbi sic quærit, *Quid est peccatum, actus ne an res? si res est, necesse est, vt habeat auctorem, & si auctorem habere dicitur, iam aliter præter Deum rei alicuius auctor induci videbitur: at si hoc dici impium est, & confiteri: necesse est, peccatum omne actum esse, non rem: si igitur actus est imo quia vere actus est, vitari potest.* Respondet deinde non esse rem, idest, substantiam: sic enim intelligit, vt disp. illa 95. c. 10. explicauimus, sed esse actum; admittit igitur aliquem præter Deum auctorem esse actus peccati, quia solum putat absurdum alicuius rei, hoc est, alicuius substantiæ alterum præter Deum auctorem confiteri: nam si actus peccati Deus etiam auctor esset ex sententia Augustini non recte inferret, ex eo, quod nullus præter Deum est auctor alicuius substantiæ, peccatum esse actum, & non rem: siquidem nec illius actus aliquis præter Deum est auctor, sed simul cum Deo, sicut etiam creatura, quæ est causa alicuius substantiæ, non est causa illius præter Deum, sed cum Deo.

Et in lib. 12. confess. c. 11. sic loquitur. [Item dixisti mihi Domine voce forti in aurem interiorem, quod omnes naturas atque substantias, quæ non sunt, quod tu es, & tamen sunt, tu fecisti, & hoc solum a te non est, quod non est, motusque voluntatis a te, qui es, ad id, quod minus est: quia talis motus delictum, atque peccatum est:] vbi non malitiam, sed motum ipsum voluntatis dicit non esse a Deo. Quod vero asserit 12. de ciuit. cap 7. [Nemo quærat efficientem causam malæ voluntatis, non enim est efficiens, quia nec illa effectio est, sed deficiens, sed defectio:] ita est intelligendum sicut colligitur ex c. 6. eiusdem libri, vt ille motus eatenus sit a natura voluntatis, quatenus ille ex nihilo est, qua ratione dicitur causa deficiens vt 1. p. disp. 231. ostēdimus, & hac forti ratione Aug. multis in locis affirmat Deum non præfinire peccata, quem modum loquendi seruarunt Fulgentius libris ad Monimum sæpenumero, & Prosper ad obiectiones Vincentinianas respon. 11. & 13. 7 *August.*

Sententia Durandi refellitur.

CAPVT III.

Refellitur sententia Duran.



SEntentia quidem Durandi, qua parte asserit, Deum cum nulla secunda causa creata ad effectum illius operari, erroris nomine ab omnibus Scholasticis iam diu censetur. Refert August. 5. de Genesi ad literam c. 20. quosdam, qui dicebant, mundum solum fuisse factum a Deo in principio, cætera uero, quæ deinceps fiunt, & facta sunt, ab ipso mundo, hoc est, a rebus semel creatis, produci: quorū sententiam manifestis Scripturæ testimonijs refutat. Ioan. 5. *Pater meus vsque modo operatur, & ego operor:* constat autem nihil præter animas hominum nunc a solo Deo creari: alia ergo, quæ a causis secundis fiunt, 9 *Primū ex Scriptura Ioan. 5.*

etiam

etiam a Deo fieri dicuntur. Christus enim, vt ostenderet Iudæis sibi semper esse tempus operandi, præsertim vt homines seruaret, dixit verba citata: illis igitur ostendit patrem suum operari in rebus. Et Acto. 13. in- *1. ad Cor. 15.* quit Paul. [In ipso enim uiuimus: mouemur, & sumus: (& 1. ad Cor. 15.) & quod seminas non corpus, quod futurum est, seminas, sed nudum granum, vt puta tritici, aut alicuius cęterorum. Deus autem dat illi corpus sicut vult, & vnicunque seminum proprium corpus:] ergo sentit Paulus in generatione plantarum, & herbarum Deum operari, vt vult. Subdit autem Augu. in harum rerum productione Deum non operari aliquod nouum genus, alioquin initio non consummasset omnia genera rerum, sed noua aliqua sub eo genere nunc *Probatur authoritate August.* producere: quare concludit his verbis. [Mouet itaque occulta potentia vniuersam creaturam, eoque motu illa versata dum Angeli iussa perficiunt, dum circumeunt sydera, dum alternant venti, dum abyssus aquarum lapsibus, & diuersis etiam per aerem conglobationibus agitatur, dum uireta pullulant, suaque semina, euoluunt, dum animalia gignuntur, uarioque appetitu proprias vitas agunt, dum iniqui iustos exercere permittuntur, explicat sęcula, quæ illi, cum primum condita sunt, tanquam implicata condiderat, quæ tamen in suos cursus non explicarentur, si ea ille, qui condidit, prouido motu administrare cessaret.] Quo nihil clarius contra Durandi sententiam dicere potuit: plane enim asserit, Deum perpetuo administrare rerum omnium motus, & operationes, quibus explicat ea, quæ quasi implicita in virtute, & facultate ipsarum rerum
9 condiderat, & lib. 22. de ciu. Dei c. 24. parum post initium sic ait, [Efficacem quippe potentiam suam si rebus subtrahat, nec progredi poterunt, & suis dimensis motibus peragere tempora, nec prorsus in eo, quod creata sunt, aliquatenus permanebunt:] vbi dicit sine Dei efficacitate res nec permanere, nec operari posse. Eodem modo lib. 3. de Trin. c. 4. inquit *ac per hoc uoluntas Dei est prima, & summa causa omnium corporalium specierum, atque motuum*, ex his tamen locis nemo contendat probare etiã actionis peccati, quatenus actio quædam, & motio est, Deum esse causam: nam lib. illo 5 de gen. ad lit. c. 20. cum dixisset, Deum esse causam generationum, animalium, plantarum, & motuum, de peccatis solum subiunxit, *Dum iniqui iustos exercere permittuntur, explicat secula, &c.* ubi in iniquorum operibus solum agnoscit Aug. diuinam permissionem. Preterea 3. illo de Trin. c. 4. post citata uerba quibus videbatur docuisse, Deum esse causam, & auctorem omnium peccatorum, subdidit statim hæc verba, [Nihil enim fit uisibiliter, & sensibiliter, quod non de interiori inuisibili, atque intelligibili aula summi Imperatoris aut iubeatur, aut permittatur.]

Deum esse causã proximã actus peccati probatur. Verum enimuero quamuis ex Aug. nihil habeamus contra Durandum de actu peccati, quinimo ei potius fauere videatur: Durandi tamen sententiam etiam in hoc falsam esse arbitramur, ut paucis subinde ostendemus, & ex Patribus contra ipsum expresse docuit Anselmus lib. de casu diaboli cap. 20. & de concordia lib. arbit. & prædest. cap. 2. vbi tanquam Theologus Scho-
10 lasticus, & subtilis recte distinguit in peccatis & id, quod sunt, nempe rationem operationis, & quod mala sunt, rationem videlicet peccati, & malitię, & inquit prioris Deum esse causam efficientem, non autem posterioris, nisi permissiue. Cuius sententiam ex nostris Theologis Scholasticis omnes sequuntur *Antisiod.* Antisiod. in primis lib. 2. summæ tractatu 27. cap. 3. post medium quamuis etiam opinionem Durandi probabilem putet, *S. Tho. Caiet. Conrad. Bonau. Ricar. Gab. Maior. Greg.* S. Tho. in hoc art. Caiet. Conrad. alijque Thomistæ recentiores ibidem, Bonau. in 2. d. 37. artic. 1. q. 1. Ric. art. 2. q. 1. Scotus q. 1. § *Contra istam opinionem*, Gab. q. 1. artic. 1. Maior q. 1. Gregor. in 2. d. 38. q. 1. art. 3. idemque vniuersim affirmant de omni operatione secundæ causæ, eam uidelicet, esse a causa prima, & sine illa non posse secundam causam operari, id quod eodem modo de alijs actibus, & de actu peccati probandum est.

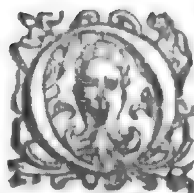
Sco. hac vtitur ratione, si Deus non concurreret cum causa secunda ad actum peccati, vel ad alias operationes, sequeretur non esse omnipotentem, quia aliquid *Rõ Scoti.* esset quod ab eo produci non posset: hæc tamen ratio nihil probat, nisi prius ostendamus, nullam contradictionem implicare Deum cum secundis causis concurrere: nam si hoc possibile est, & Deo denegetur, sequitur, Deum non esse omnipotentem: at uero si hoc impossibile est, vt putat Durand. quia altera causa, prima aut secunda superuacanea esset, ratio prędicta nihil ualet. Alia igitur magis efficaci ratione hanc sententiam confirmant Greg. & Gab. quæ talis est. Terminus pro- 11
ductionis per quancunque nostram operationem immanentem, vel per externam illuminationem, non tantum pendet a secunda causa, sed etiam a prima, ut continuo conseruetur, ergo a Deo etiam ab initio producitur: nam quæ maior ratio esse potest, vt effectus aliquis in sui conseruatione pendeat a causa creata, & a Deo simul: in sui autem productione non pendeat? quod si verum est in actionibus immanentibus, idem de alijs omnibus dicendum est. Porro autem terminũ actionis immanentis, aut qualitatem ipsam productã continuo dependere ab ipsa creata facultate, dubium non est, vt sensationem a sensu, intellectionem ab intellectu &c. eodem modo illuminatio continuo pendet a luminoso, vt experientia constat: pendere etiam a Deo sic ostenditur: nisi simul a Deo pẽderet necessario, sed a sola facultate creata, sequeretur non posse efficere Deum, vt cesset facultas ab operatione, prout ipse uoluerit, nisi eam destruat, vel certe inducat formam positiuam omnino contrariam ipsi operationi, si talis esset, quod est absurdum: nam operatio alicuius facultatis, vel agentis, trifariam desinere potest, aut quia a fortiori agenti inducitur effectus contrarius, vt quando *Operatio facultatis alicuius trifariam desinere potest.* lapis sursum mouetur, impeditur motus deorsum, qui esset a grauitate, aut quia corrumpitur principium operationis, aut quia aliqua causa necessaria ad talem operationem cessat in causam influere: quare si Deus non cooperaretur cum causa secunda, non posset impedire effectum illius subtrahendo influxum, quem ipse deberet, vt necessarium adhiberet, ac proinde nisi destrueret causam secundam, uel effectum contrarium induceret, non posset effectum causæ secundæ, & operationẽ illius impedire, id quod absurdum est, vt superius dixi. Quis enim neget, posse Deum solo nutu suæ voluntatis impedire, ne homo generetur, & efficere, vt omnis operatio ad generationem ordinata subsistat, nec vlterius progrediatur, sicut potest hominem genitum in nihilum redigere, & idem de actionibus immanentibus iudicium est. Esse autem res omnes ita subiectas *Sap. 11.* Deo, vt ab eo continuo conseruentur, Sap. 11. expressit Scriptura illis verbis, [Quomodo autem posset aliquid permanere nisi tu uoluisses? aut quod a te vocatum non esset, conseruaretur?] ex Patribus vero id docuerunt *August. Greg. Damasc.* Aug. lib. illo 5. super Gen. cap. 20. Greg. Mag. lib. 16. Moral. cap. 18. non longe a principio, Damasc. 1. de fide cap. 3.



Occurritur rationi, quam Durandus pro sua sententia adducit.

CAPVT IV.

12 *1. obiectio Durandi.*



Bijcit tamen Duran. in 2. d. 1. q. 5. cõtra communem sententiam hanc rationem, qua suam sententiam confirmare contendit. Si Deus concurreret cum secundis, causis, vel eadẽ actione, vel diuersa concurreret, nõ eadem actione: primo, quia actio illa non esset supra naturam causæ creatæ, ac proinde sua natiua potentia, & virtute eam elicere posset: nam actio, quæ non excedit virtutem agentis, ab eo elici potest, & præter illud frustra aliud agens requiritur: ergo Deus cum creata eadem actione non potest concurrere ad eundem effectum. *Secundo.* Secundo eadem res, & effectus non potest esse perfecte duabus causis, nisi in illis sit eadem numero uirtus: quod si a duobus habentibus diuersas virtutes procederet, esset ab vnoquoque illorum imperfecte, vt cum illuminatio a duobus sit luminosis, & pondus a duobus portatur: atqui in Deo, & in creatura non est eadem virtus: ergo non potest perfecte ab vnoquoque illorum oriri.

Tertia. Tertio quoties effectus a duabus causis procedit, semper respondet in effectu aliqua ratio vni causę, quæ non respondet alteri, ne altera superflua sit, sed Deo non potest alia ratio assignari quam creaturæ: ergo non potest ad eundem effectum eadem actione cõcurrere. *Quarta.* Pręterea Deum non posse cum creatura concurrere diuersa actione, patet, quia uel una illarum prius produceret effectum, & ita alia superuacanea esset, vel simul produceret, & eodem modo altera superflua esset, nisi pars vni, & pars alteri responderet, quod est absurdum. *Solutio quorũdã.* His rationibus nonnulli respondent esse quidem eandem actionem, qua res quæcunq; producitur a Deo, & a causa secunda, ita tamen, vt sub diuersa ratione effectus productus vni, & alteri causę respondeat: dicunt Deo respondere rationem communissimam entis, ut ens est: rationem uero talis entis causæ creatæ: quinimo in igne producto rationẽ ignis, & rationem corporis, & substantiæ non tribuunt igni generanti, sed nescio quibus causis superioribus, quia alioqui sequeretur, ignem generantem se ipsum generare, quatenus ignis est, vel quatenus corpus, uel quatenus substantia est.

13 Cæterum quamuis verum existimẽ, diuersis causis inuicem ordinatis respondere in effectu varias rationes, vt probaui supra in hac 1. 2. d. 34. c. 3. & prima parte disp. 42. c. 5. in præsenti tamen existimo commentitiam hãc diuisionem rationum in effectu producto. In genere igitur substantiarum creatarum primo arbitror cœlum elementa, & prima corpora non concurrere tanquam causas per se ad aliquam rationem in ipsis producendam, sed solum esse causas per accidens præparantes materiam: in quo sensu tantum existimo veram illam communem propositionem, *Sol, & homo generant hominem.* *Cœlum, & elementa tantũ concurrere ad disponẽdã materiã.* Ratio vero est, quia nullius substantię conseruatio ita pendet ex cœlo, & motu illius, & alijs causis creatis, vt essentialiter ab eis pendeat, siquidem sine aliquo influxu illorum per aliquod tempus conseruari possit: ergo similiter eius productio non ita pendet ab his causis, vt non possit sine illarum concursu a sola secunda, & proxima causa, concurrente etiam Deo produci.

In effectu creato non est peculiaris ratio, quæ soli Deo tribuatur. Secundo existimo in quouis effectu producto a Deo, & a secunda causa non esse peculiarem rationẽ, quæ soli Deo tribuatur, quia ignis generans ignem nõ tantum facit hunc ignem, idest, hunc effectum, sed etiã ignem corpus & cæt. hoc est facit hunc effectum esse ignem, esse corpus, esse substantiam, & esse ens, quæ omnes etiam rationes sunt in ipso igne producente, nec ob id sequitur, ignem producentem producere se ipsum, non enim producit omnem ignem, sed hunc effectum facit esse ignem, & ita Deus cum homine facit hominem, cum equo equum, &c. Et quod significauit nobis Arist. 2. physi. c. 3. *Arist.* cum effectibus vniuersalibus assignat causas vniuersales, & particularibus particulares: nam statuæ causam dicit esse statuarium, huius autem dicit esse Polycletum: sic etiã homo est causa hominis, Petrus autem est causa Ioannis. Cum igitur dicimus, ignis producit ignem, quando producit hunc ignem, non significamus ignem: in quantum ignis est, produci ab hoc igne, sic enim omnis ignis ab hoc igne produceretur, ac proinde etiam ipse a seipso produceretur, sed solum dicere uolumus, talem effectum ideo esse ignem, quia est ab alio igne producente, & ideo corpus, & substantia &c. quia in causa tales rationes inueniuntur.

14 *Deum necessario cõcurrere ad omnem rationem effectus.* Tertio pronuntio, etiamsi in causa creata producente reperiatur omnis ratio, quæ est producta in effectũ, nihilominus primam omnium causam, scilicet Deum, superuacaneam non esse, sed necessario cum omni causa creata ad eundem indiuiduum effectum concurrere, non quia peculiaris aliqua ei ratio in effectu producta respondeat, quæ causæ secundæ non tribuatur, sed quia omnis causa in sua operatione Deo ita subdita est, vt sine illius concursu & efficacitate nihil possit operari: quare Deus est veluti causa transcendens omnem efficacitatem, & operationem causæ creatæ ad quamlibet rationem in effectu productam, & ita facile diluuntur rationes Durand.

Habemus igitur contra ipsum cum causis secundis Deum actu semper operari, ac proinde non solum cum libero arbitrio bona opera, sed etiam mala secundum ipsorum substantiam efficere. Ex quo integra manet difficultas initio proposita, Cur Deus non sit auctor peccati secundum rationem malitiæ, & culpæ, si est causa operationis ipsius, quæ peccatum, & culpa est. Inter eos autem, qui contra Durandum affirmant, Deum esse causam illius operationis peccati, quam materiale illius appellant, non modica varietas, & dissensio est in reddenda ratione, ob quam Deo malitia non tribuatur, si ipse constituitur causa, & auctor operationis peccati.

Aliæ sententiæ Thomistarum.

CAPVT V.

15 *Sententia Caiet. & eius responsio.*

ALij Scholastici varie contendunt difficultatem hanc explanare, quorum varios modos opinandi referemus. Primus modus sit Caietani in hoc ar. & supra q. 71. art. 6. qui cum asserat malitiam moralem, totamque essentiam peccati consistere in positiua ratione, & substantia actus etiamsi illam consequatur priuatio rectitudinis, & auersio (ex qua sententia videbatur sequi Deum, esse auctorem peccati, secundum quod peccatum est) affirmat nihilominus, non esse concedendam illam propositionem, *Deus est auctor peccati*, quia peccatum plusquam positiuam illam malitiam denotat, nempe priuationem coniunctam, cuius Deus non est causa. Hæc tamen sententia merito ab omnibus reijcitur, quod ex illa manifeste sequatur, Deum esse auctorem totius malitiæ moralis, ac proinde totius essentiæ peccati. *Reÿcitur.* Præterea hac ratione non satis defendi potest, Deum non esse auctorem priuationis, & mali, siue peccati, eodem modo quo liberum arbitrium est causa, si Deus est causa mali moralis, & essentiæ peccati.

Solutio S. Thomæ. Secundus modus est S. Thom. in hac q. artic. 2. vbi hanc reddit rationem. In peccato duo sunt, & operatio, & defectus ipsius: operatio quidem secundum rationem operationis in Deum referenda est: sed defectus nullo modo, quia defectus solum in causam defi-

cien-

cientem reduci potest. Deus autem non est causa deficiens. Quæ sane ratio, si recte intelligatur, optima est, difficile tamen ab eius discipulis explicari solet.

Recte intellecta optima est.

16 *Sent. & solut. aliorū.* Quidam asserunt, Deo ideo non tribui peccatum secundum rationem suam formalem, quia ex modo operandi Dei non nascitur peccatum, eo quod Deus concurrit ad actum peccati secundum regulas rectæ rationis. Ac si dicant, non est contra rectam rationem ipsū operari, & concurrere cum causa secūda ad actum peccati: cōtra vero, cum homo efficiat illam operationem contra regulas rectę rationis, imputatur ei peccatum secundum rationem formalem peccati. Hi auctores pro eodem accipere videntur, Deum esse causam peccati, & Deum ipsum peccare, aut ei imputari peccatū, & ideo asserunt, Deum non esse causam peccati, quia Deus peccare non potest: Porro Deum non agere contra rectam rationem concurrendo cum causa secunda ad actum, & materiale peccati, patet: non enim videtur contra rectam rationem id, quod est secundum ordinē rerum naturalem, vt voluntas pro sua libertate in unam partem inclinata, habeat Dei concursum præparatum, ne Deus contra libertatem illius ipsam determinat, [illegible] violentia: Sed re vera ipsa recta ratio prouidentiæ vniuersalis exposcit, vt Deus non deneget suum concursum causis creatis necessarium, sed omnibus æque sit præparatus. Cum igitur Deus non peccet concurrendo cum secunda causa ad materiale ipsius peccati, fit ut formalis ratio peccati ei non tribuatur.

Nō placet. Ego quidem existimo, reipsa hæc duo semper coniungi, nimirum peccare, & esse auctorem, seu causam peccati: ceterum formaliter longe diuersa sunt. Quocirca hæretici nostri temporis cum non audeant asserere, Deum peccare, nihilominus dicunt, Deum esse propriam causam peccati; sicut est liberum hominis, aut angeli arbitrium, hac sola duntaxat differētia, quod angelus, aut homo, cum est causa peccati, peccare dicitur, & ei culpa imputatur, ut dignus sit pœna: at vero Deus nō dicatur peccare, nec culpa ei imputetur. Hanc autem differentiam in bonis operibus catholici fatentur; Deus enim est auctor, & causa boni operis, & meriti nostri, & tamen non meretur, nec meritum nostrū, sicut nobis, ad præmium ei imputatur: superest ergo, vt alia ratione ostendamus, Deum non solum non peccare, sed etiam absque peccati imputatione, non esse auctorem peccati, sicut est auctor meriti nostri.

17 *Altera solutio.* Secundo alij Thomistę alio modo hunc modum dissoluere, & mentem Doct. Sancti interpretari conantur. Dicunt igitur, peccatum formaliter constitui defectum autem alicuius operis tribui causæ deficienti, quæ est particularis, non causę perfectę, & vniuersali, etiamsi cum particulari concurrat ad tale opus, in quo est defectus: sicut claudicare in deambulando non tribuitur Deo, sed tibiæ, quæ infirma, & imbecillis est, ita vt defectus ubiq; sit causa per se defectus deambulandi. Eodem modo dicunt, defectum, qui est in actu peccati, & quo peccatum formaliter constituitur reduci, vt in causam, in defectum voluntatis creatæ, vel in ipsam voluntatem cum defectu, non in Deum, qui vt perfecta, & vniuersalis causa cum eo concurrit, defectum autem in voluntate creata, cui, vt propriæ causæ peccatum tribuitur, dicunt esse defectum directionis ad operandum, quia s. non applicat regulam rationis, vt recte operetur, ratione cuius S. Th. 1. 2. p. q. 75. ar. 1. inquiunt dixisse causam per se peccati esse defectum directionis, cum quo voluntas operatur.

18 *Non probatur primo.* Horum tamen ratio, & sententia mihi non satis probatur. Primum, quia ex eo, quod in Deo non præcedat defectus, ratione cuius ipsi peccatum tribuatur, solum colligitur, Deum non esse causam per se peccati, sed voluntatem solum creatam, quare aut concedere debemus, Deum esse causam per accidens peccati, non tantum permittendo, sed faciendo aliquid, unde sequatur, sicut etiam est causa defectus deambulationis, quia facit positiuum, ex quo sequitur defectus, aut alia ratio reddenda est, ob quam cum sit causa positiui, ex quo necessario sequitur malitia moralis, non dicatur causa malitiæ. Quamuis autem verum sit, defectum deambulandi non futurum nisi creatæ causæ virtus infirma esset, cui se accommodat Deus, tamen negari non potest, Deum esse causam illius eo ipso, quod se accommodat, causæ secundæ, & vt illa postulat, cum illa decernit cōcurrere. Reddenda ergo ratio est, ob quam Deus non est eodem modo causa turpitudinis peccati, eo ipso, quod statuit se accommodare infirmitati arbitrij, creati, & cum illo concurrere ad actum, cui necessario coniungitur, vel potius, quem consequitur malitia moralis.

Secundo S. Th. ibidem asserit, voluntatem cum defectu esse causam per se peccati, quia malitia, peccati in defectum illum directionis, vt in causam per se reuocatur: addit tamen ipsam voluntatem esse causam per accidens defectus, & malitiæ, quę est in operatione, quia est causa actus, quem illa malitia, & deformitas consequitur. Concedant ergo Thomistę, si audent, eodem modo Deum esse auctorem peccati, licet propria, & per se causa non sit: quod si hoc non licet concedere, alia ratio discriminis inter Deum, & voluntatem creatam assignetur. *Secundò*

19 *Tertio.* Tertio, voluntas creata non est causa per se peccati secundum rationem formalem illius ratione defectus directionis, nam defectus, qui semper pręcedit ex parte intellectus in eo, qui peccat, nihil est aliud, quam remissa quædam, & negligens cogitatio boni, & virtutis, quę retraheret a malo, & est mox quædam consideratio delectabilis, vt fuse in disputatione pręcedente explicatimus; hic autem defectus non est per se causa deformitatis, sed est causa per accidens actus, nempe remouens prohibens, quem actum consequitur deformitas, & turpitudo. Neque enim ideo operatio est mala, & contra rationem, quia sequitur ex defectu cōsiderationis, sed illa operatio, quę ex se est mala, ideo fit, quia intellectus negligenter considerat rationem virtutis, quę illam impediret, malitia ergo non habet aliquam causam per se, licet habeat causam propriam, hoc est, non sequitur directe ex aliqua causa, sed est aliqua causa nempe liberum arbitrium, cuius modum proprium operandi aliquando malitia consequitur.

Quid sentiant Ricardus, Gabriel, & Scotus.

CAPVT VI.



Tertia igitur in ordine sententia est eis qui defendunt, Deum non esse auctorem peccati, etiamsi ad substantiam operationis concurrat, sic Ric. in 2. d. 37. ar. 3. q. 1. ad 2. & Gab. eadem d. q. vnica art. 3. dubio 3. qui asserunt Deum non esse causam malitiæ peccati, quæ consequitur actum positiuum, quia actus peccati potest esse sine malitia. Quare non sequitur, Deus est causa actus secundum rationem operationis, ergo est causa malitiæ, quæ coniungitur actui, nam tunc solum recte sequitur id, quod est causa unius, esse etiam causam eius, quod illi coniungitur, quoties illa duo ita coniuncta sunt, vt vnum ab alio separari, vel sine illo esse nequeat: posse autem actum cuiuscunq; peccati esse sine malitia, non probant eodem modo Ricar. & Gab. Ricardus quidem hoc modo confirmat. Quia odium Dei, quod magis videtur indiuidue coniungi cum malitia, potest esse sine illa, eo quod substantia huius actus nihil aliud sit, quam velle malum, hoc autem potest quis velle alteri sine culpa, immo cum merito, Gabriel uero hac vtitur ratione. Quia quæcunq; actio peccati etiam odium Dei, & quæuis operatio voluntatis produci potest a solo Deo, & tunc non esset peccatum, ergo omnis operatio peccati sine malitia esse potest, efficacius tamē alia ratione uidetur idem ostendi, Quia nimirum eadem operatio, si fieret ab eo, vel sine sufficiente consideratione, esset absque malitia, ergo omnis *Solutio Ricardi & Scoti. Ricar. Gab.* 20

omnis

omnis operatio peccati a malitia separari potest: quo circa nō sequitur, Deum esse causam malitiæ, si est causa operationis, cui malitia coniungitur; id enim solum sequitur in iis, quę ita cōiuncta sunt, ut unum sine alio esse nequeat.

Refellitur. Hęc tamen sententia facile confutari potest, quia licet nulla sit operatio peccati, quę aliquo modo fieri nō possit sine malitia, defectu saltem libertatis, vt diximus tamen omnis actio peccati, quoties habet malitiam, ita fit, vt non possit ex illa non oriri malitia, hoc ergo satis videtur, vt ille, qui dicitur causa positiua, ex quo necessario nascitur malitia, sit etiam causa malitię. Vt enim aliquis sit causa eius, quod alteri coniungitur, ex eo, quod est causa illius, cui coniungitur, non est necesse, ita inditur coniungi, vt vnum sine alio nunquam esse queat, sed satis est, hic, & nunc ita coniungi, vt vnum ex alio non possit non oriri: sic enim recte sequitur, eum, qui est causa vnius, ex quo aliud necessario tunc nascitur, esse etiam causam illius, quod ex priori ortum habet. Si igitur Deus hic, & nunc est causa actus odij, vel alterius peccati, quando non potest ex illo nō oriri malitia, cur non erit causa malitię? Mitto hic vtrumque modū, quo Ricar. & Gabriel probant, omnem actionem peccati posse sine malitia, si aliquo modo fiat, quem existimo esse falsum. Quod enim possit esse aliquis actus odij sine malitia, vt dicebat Ricar. parum interest, siquidem difficultas est de eo actu, qui hic, & nunc talis est, vt illum consequatur deformitas: difficultas autem est, quare, cum Deus sit auctor illius, non sit etiam auctor malitię, quę inde consequitur saltem remote. Adde, quod diuersa actio est, velle alteri homini malum non ex displicētia personę, quod quidē recte fieri potest, nec est odiū proximi, & velle Deo malum ex displicētia ipsius. Eodem etiam modo friuolum est id, quod dicebat Gabriel, quod eum actus odij Dei posset a solo Deo produci sine malitia, non satis est, vt dicamus Deum, qui actu cōcurrit cum nostra voluntate ad actum odij Dei, quem consequitur malitia, non esse auctorem etiam malitiæ, & deformitatis.

21 *Sol. Scoti.* Quarta sententia est Scoti in 2. d. 37. q. 1. §. *Ad solutionem istorum*, qui docet, ideo malitiam peccati non esse Deo, sed creaturæ voluntati tribuendam, quia voluntas creata debet rectitudinem actioni tribuere, Deus autem non debet, neq; tali debito astringitur, tribueret tamen, si homo vellet, quia ex se omnium opera recta vellet efficere, si homines vellent, nec illius voluntati resisterent. Verum hic etiam modus philosophandi mihi non probatur. Et primum quidem, si dicamus, malitiam moralem peccati non in priuatione debitæ rectitudinis, sed in relatione inconuenientiæ positam esse, sicut diximus d. 95. ratio Scoti in præsenti locum habere non potest. Deinde, etiamsi dicamus, in priuatione consistere, non satisfacit difficultati propositæ: neque enim homo ideo est causa peccati odij Dei, & malitiæ illius, quia debebat rectitudinem illi actui tribuere, & non tribuit; siquidem actus ille non est rectitudinis capax: nec ideo malus quia rectitudinem non habeat, sed ideo, quia sit contra rationis regulam, ideoque liberum arbitrium est causa peccati, quia est causa operationis, quam hic, & nunc malitia consequitur. Quod si dicas, esse discrimen inter Deum, & hominē: quod homo debebat operationem illam non facere, vel præcepto aliquo, vel ipsa natura rerum ita exigente; Deus autem nec præcepto, nec natura rerū ad hoc adstringi potest, fatemur libenter, vt contra secundam opinionem præcedente capite notaui. Hinc tamen solum fit, vt Deus non peccet, nec ei imputetur ad culpā, si cum nostro arbitrio concurrat: at vero, Deum non esse causam peccati absque eo, quod ipsi imputetur ad culpam, non satis deducitur, & de hoc adhuc nobis controuersia est.

Sententia Soti, & Cani probatur.

CAPVT VII.



Mihi semper placuit opinio Cani 2. lib. de locis cap. 4. & in relectione de sacram. p. 4. post quintam conclusionem, & Soti li. 1. de natura, & gratia cap. 18. quæ si recte intelligatur, verissima est, & menti S. Tho. satis consentanea. 22 *Vera solutio & sententia proponitur. Canus. Sotus.* Dicunt igitur, licet Deus concurrat ad actum peccati secundum rationem, & substantiam operationis, non tamen dici causam peccati, secundum formalem rationem culpæ. Sūt enim, inquiunt, duo causarum genera, alterum causæ naturalis, quales sunt omnes causæ physicæ; alterum causæ moralis, qualis est ille, qui consulit, imperat, & suadet: cum igitur Deus concurrat cum nostra voluntate ad actum peccati per modum causæ naturalis, non moralis, fit, vt causa peccati secundum rationem formalem culpæ esse nequeat; quia culpa secundum rationē culpæ nō a causa naturali, sed a morali procedit, Deus autem causa moralis peccati non est, adde etiam neque actus ipsius.

23 *Primo obseruādum genus moris in relatione conuenientię aut inconuenientiæ cum natura rationali cōsistere. Secūdo obseruādum rōnem moris, & liberi in relatione rationis consistere.* Verum, vt hanc sententiam, quam ego veram existimo, & anno Domini 1582. in nostro collegio complutensi, & postea in Romano publice docui, amplius explicem. Primum obseruandum est id, quod supra dixi d. 75. c. 4. & d. 95. c. 9. nempe genus moris, quod in actu ipso, & operatione elicita a potentia veluti accidens in subiecto proprio reperitur, in sola relatione conuenientiæ, aut inconuenientiæ cum natura rationali consistere, hæc autem supponit ut fundamentum necessarium rationem liberi; ita ut ratio liberi non diuidatur per bonum, & malū, per conueniens, & inconueniēs, sicut genus per species: sed sicut subiectum per varias formas, vt probatum etiam est disp. 55. c. 2. Suppono deinde, hanc rationem conuenientiæ, & inconuenientiæ, & rationem liberi, quod est veluti fundamentum vtriusque, consistere in relatione solum rationis ex reali fundamento circunstantiarum realium proueniente, vt d. illa 95. c. 9. ostensum est. Sumuntur autem huiusmodi relationes, quæ a nonnullis entia moralia dici consueuerunt, ex modo peculiari operandi ipsius causæ, quæ inter reliquas circunstantias, ex quibus hæ relationes oriuntur connumerari debet.

Deo nō tribuitur relatio illa inconuenientia peccati. Ex his duobus principijs sententia Cani, & Soti optime explicari, & confirmari potest: dicimus igitur ideo Deo tanquam causæ non tribui relationem illam inconuenientiæ peccati, & culpæ; vel priuationem rectitudinis, in qua alij rationem formalem culpæ constituunt; quia malitia moralis, quocunque modo constituatur, non consequitur actum peccati, prout a Deo est, etiam concurrente cum libero arbitrio: sed actum ea duntaxat ratione, qua ab arbitrio creato procedit: recte igitur malitia vt causæ proprię tribuitur libero arbitrio creato, non quia proxime, & per se arbitrium creatum sit causa illius, sed remote, & per accidēs, quia consequitur actum, prout ab arbitrio creato procedit. Porro autem malitiam moralem, siue dicatur esse relatio inconuenientię, siue priuatio rectitudinis, non oriri ex actu ipso, nisi prout actus procedit a libero arbitrio creato, manifestum est: 24 nam cum malitia habeat esse moris fundatum necessario in operationis libertate, & actus solum procedat, vt liber, quatenus nascitur ex libero arbitrio creato, fit, vt ex solo libero arbitrio oriatur malitia. Actus vero libertatem solum esse a libero arbitrio creato, & Deum illius causam non esse docet Ruardus Tapper ar. 7. §. *vltima propositio*, vbi ait, liberum in actu solum esse a libero arbitrio creato, quin immo ab alia causa esse non posse: id quod manifeste supponunt Canus, & Sotus, & tradiderat

prius

prius Antisiodor. lib. 2. summæ tract. 26. c. 3. in 2. quæst. incidente ad 1. Inquit enim sicut statua sub ratione statuæ, seu operis artificiosi denotat opus artificis, nō Dei, ita etiam fornicatio significat opus liberi arbitrij, non naturæ, vel Dei, qua ratione ipse defendit peccatum secundum rationem peccati ita esse a libero arbitrio, vt non sit a Deo. Consentiunt Bonau. in 1. d. 40. art. 2. q. 1. & Alexander 1. p. quæst. 26. membro 7. art. 2. ad 1.

Ratio manifesta. Deinde ratio hoc ipsum manifeste demonstrat. Primum, nam ratio, seu denominatio libertatis, in actu humano non est quid reale, & physicū ipsi inhærens, nec absolutū, nec relatiuū, sed est solū denominatio quędā extrinseca, quam ens morale appellare licet, cū aūt hæc denominatio sumatur ex modo operandi arbitrij crea-
25 ti, nēpe, quia fit a principio intrinseco cognoscente singula, in quibus est actio, cum tali dispositione rationis, & voluntatis, quæ posset hoc, vel illud operari, vel non operari, consequitur denominationē liberi in actu humano ex causa creata prouenire: ac proinde solum liberum arbitrium creatum esse causam operationis peccati, quatenus libera est. Præterea videmus actum eodem modo procedere a Deo variato modo operandi arbitrij creati, ex quo etiam sequitur, vt actio, quæ alioqui libera esset, & capax malitiæ, maneat omnino naturalis, & malitiæ incapax, ergo modus libertatis in actu, & malitia, quæ actum liberum consequitur, ex solo libero arbitrio creato procedit. Hanc autem varietatem videmus in eodem omnino actu in genere actionis, vt si quis prius libere operaretur ex sufficiente consideratione rationis, deinde, vel factus amens, vel distracta cogitatione, ita vt non maneret liber, operationem cō tinuaret, tunc actus secundum esse reale absolutum, vel relatiuum intrinsecum perseueraret omnino immotus quis enim dicat aliquid reale intrinsecum in ipso mutari facta solum variatione in cogitationis indifferentiaè siquidem ex parte obiecti, quod mouet voluntatem, & in ipsa volūtate nō fit intrinseca aliqua mutatio: quod enim iam possit oppositum voluntas ratione considerationis, nihil mutat in ipsa voluntate, quod ipsi intrinsecum sit. Signum igitur est rationem liberi, ac proinde malitiæ moralis, ex solo arbitrio, vt ex propria, & vnica causa prouenire, & ita peccatum vt peccatū est, in Deum vt auctorem non posse reuocari: quia vt recte Sotus, & Canus dixerunt, Deus non concurrit ad
26 actum per modum causæ moralis, sed per modum causæ naturalis, & physice, & adeo id tantum, quod in actu peccati naturale est, Deo est tribuendum, nō autem id,
Ratio. quod morale, & liberum est. Porro Deum non concurrere vt causam moralem, probant Canus, & Sotus, quia nec consilio, nec imperio suo, aut suasione ad peccatū mouet: adde etiam, nec ipse est causa eliciens liberæ actionis creatæ, vt libera est. Nam quanuis Deus ad omnem effectum extra ipsum libere concurrat, quia, si vellet, posset non concurrere, tamen cum non sit proxima, & propria causa operationis humanæ, ex illo nō habet humana operatio rationem liberæ, vt supra explicauimus, & ideo non est causa moralis illius, hoc est, tribuens illi esse morale, ac proinde nec causa malitiæ. Hac ratione non solum probatur, Deum non peccare, & illi culpam non imputari: verum etiam non esse causam aliam per accidens peccati secundum rationem formalem culpæ, sicut reuera voluntas creata est.

Interpretatur S. Thom. Hoc eodem modo in bonum sensum interpretari possemus modum dicendi S. Thomæ, quem cap. 5. retulimus, cum asserit peccati causam propriam esse liberum arbitrium, quia soli causæ deficienti, vt propriæ respondet, id quod verissimum est. Nam defectus moralis non potest in aliam causam proprie reuocari, quam in causam, quæ moraliter deficere potest: quo fit, vt verum sit ei solum causæ conuenire; cui conuenit etiam peccare, & culpam imputari, tametsi non recte probetur, aliquem non esse auctorem peccati, ex eo, quod peccare non possit, vt superius probauimus.

Diluuntur argumenta quædam, quæ huic opinioni possent opponi.

CAPVT VIII.



Reliquum est, vt quasdam rationes, quæ huic nostræ sententiæ opponi possunt, dissoluamus, ex quarum explicatione nostra quoque sententia magis perspicua fiet. Prima ratio, si Deus non est auctor actus peccati, secundum rationem liberi, ac proinde non est causa malitiæ illius, ergo Deus non est auctor alicuius entitatis, & rationis in effectu producto, quod est absurdum. Simile argumentum adduximus supra disputatione 95. capite 11. contra id, quod ibidem diximus, formale peccati, quod est malitia, consistere in positiua ratione, non autem in priuatione rectitudinis, quia nimirum ex eo sequeretur, aut Deum esse causam malitiæ, aut alicuius entitatis positiuæ Deum non esse causam. 27 *Obiectio prima.*

Cæterum antequam hoc argumentum diluamus, obseruandum est, non minus illo vrgeri eos, qui dicūt malitiam moralem in priuatione rectitudinis positam esse, quam nos, qui asserimus in positiua ratione consistere. Nam contra eos fit argumentum superius propositum hoc modo. Deus est causa actus peccati, actū autem consequitur priuatio: ergo Deus eodem modo est causa priuationis, sicut est etiam liberum arbitrium creatum. Coguntur que respondere eodem modo, quo nos respondimus, nimirum Deum non esse auctorem actus ea ratione, qua ipsum consequitur priuatio rectitudinis, quia non est causa actus secundum quod liber est, quare in idem incidere debent, nam si velint aliquo alio modo ex prædictis respondere, facile etiam eos impugnabimus, vt supra. Iam vero ad argumentum respondeo, Deum esse causam omnis rationis realis, & Physicæ, quæ in aliquo effectu reperitur, non tamen esse causam omnis rationis moralis, & positiuę: est enim ratio moralis in relatione, & denominatione extrinseca posita, quæ cum sumatur ex modo operandi proximæ causæ creatæ, vt explicatum est, ideo a sola causa creata procedere dicitur: mirum autem nō est, si aliqua sit in effectu denominatio, quæ non sumatur ex Deo, & modo operandi illius. *Obseruādū pro solutione.*

Verum obijciet aliquis hoc modo. Deus est causa denominationis visibilis in pariete, quia est causa visionis, ergo Deus erit causa liberi in actu, quia est causa considerationis ex parte intellectus, ex qua denominatur actus liber. Respondeo primum, propriam causam denominationis visibilis esse secundam causam, quia paries non denominatur a visione visibili, nisi quatenus visio est a causa creata, & ex modo operandi illius hanc sortitur denominationem, & ita paries dicitur homini visibilis, non Deo. Deinde dico esse latum discrimen inter denominationem visibilis, & denominationem liberi in actu: nam res dicitur visibilis proxime ab ipsa visione tanquam a forma denominante eiusdē nominis, at ratio liberi in actu non sumitur proxime ex consideratione intellectus, sed ex eo, quod hæc voluntas præcedente cogitatione a se operetur, quare ex proprio modo operandi arbitrij creati denominatio liberi in actu desumitur. 28 *Obiectio secunda.*

Secunda ratio. Si Deus non est causa malitiæ, & peccati, prout peccatum est: quia non est causa actus, quatenus liber est, sequitur, Deum non esse auctorem operis studiosi, & virtutis, quia non est causa liberi in actu bono, cuius rationem consequitur ratio bonitatis, & meriti, ac proinde eodem modo Deus cōparabitur cū actu virtutis, atque peccati, vt in vtroque tantum sit causa actus secundū esse naturale illius. *Obiectio tertia.*

Respondet Sotus lib. 1. de natura, & gratia cap. 21. ad
29 vltimum argumentum Gregorij aliter referri ad Deũ actum malum, quam actum bonum, nam actus malus tantum tribuitur Deo secundum esse naturale, & physicum, actus autem bonus secundum rationem etiam virtutis, non quia Deus physice efficiat bonitatem ipsam, hæc enim tantum est relatio rationis, seu esse morale, vt disputatione 95. cap. 9. explicauimus, quod consequitur actum, prout exsit a causa secunda, & creata, sed quia Deus consilio, suasione, & præcepto nos mouet ad opus virtutis, quatenus bonum est, & ex affectu circa ipsum: ad opus autem peccati solum physice nobiscum operatur ad substantiam actus, vt diximus: sic igitur Deus est causa naturalis tantum actus peccati, est autem causa moralis, actus virtutis: ac proinde Deus est causa bonorum operum, vt confessionis Petr., cum non dicatur causa produtionis Iudæ.

Solutio Soti.

Sed objiciet aliquis, in Concilio Tridentino sessione 6. canone 6 damnatur, qui dixerit Deum esse ita auctorem proditionis Iudæ, sicut fuit vocationis Pauli: Cõstat autem vocationis Pauli non fuisse Deum causam moralem, ergo differentia inter modum efficiendi substantiam actus peccati, & opus virtutis non est assignãda ex eo, quod Deus vt causa moralis mouet ad opus virtutis, sed alio modo. Respondeo inter opus virtutis, & opus peccati hanc solam esse differentiam, vt supra explicaui: at inter vocationem, vt dicatur esse opus gratiæ, & inter actum peccati secundum substantiam hæc est differentia, quod quamuis vtrunque sit a Deo, vt ab agente naturali, tamen vocatio est ab eo cũ intentione, vt vocatus respondeat, & hac ratione dicitur gratis donari, & esse gratia: at Deus concurrit cum substantia peccati non ita, vt placeat ei deformitas, quam habet coniunctam, & ita peccatum, vt peccatum, non est opus Dei, sed vocatio, vt gratia, est opus ipsius.

30 Tertia ratio. Homo qui alteri suadet peccatum, dicitur causa peccati, & tamen non est causa actus peccati secundum rationem liberi, si autem Deus suaderet peccatum, esset causa peccati, etiamsi nõ esset causa actus, prout liber est, ergo nunc poterit esse causa peccati physice cum nostra voluntate concurrens; etiamsi non sit causa actus secundum quod habet rationem liberi. Respondeo, eum, qui suadet peccatum, esse causam moralem actus secundum quod liber est, quia re vera suadet actum liberum, ac proinde est causa deformitatis, quæ consequitur actum prout liber est. Tum etiam, cum suadere peccatum sit contra rectam rationem, semper culpæ imputatur ipsi suadenti, quare non mirum si dicatur causa, & auctor peccati, & interpretatiue velle deformitatem peccati, quod suadet; at concurrere per modum causæ efficientis cum causa creata, certe nec est causa liberi, vt liberum est, quia ex modo operandi Dei non oritur ratio illa liberi in actu, vt probauimus, & ideo non est causa illius, nec est contra rectam rationem naturali illo modo cum omni causa concurrere iuxta id, quod ipsa exigit: quare nec Deo culpa imputatur, nec ipse auctor peccati esse dicitur.

Quinta obiectio.

Solutio.

Deum non esse auctorem peccati quasi in pœnam alterius.

CAPVT IX.

31 
Vit sententia Caietani in 2. librum Regum capite 12. in illa verba *Ecce ego suscitabo super te malum de domo tua*, &c. & Cani lib. 1. de locis capite illo 4. in solutione 5. & 7. argumenti Deum esse auctorem peccati, non quatenus peccatum est, sed quatenus est pœna peccati, veluti peccati Absalon, quatenus fuit pœna peccati Dauidis: Ideoque dictum putant, *Ecce ego suscitabo super te malum de domo tua* incestum igitur, quod commisit Absalon cum vxoribus patris, ex sententia horum Doctorum fuit a Deo, non quatenus peccatum fuit Absalonis, sed quatenus fuit pœna Dauidis. Addit tamen Canus, peccatum in quod quis cadere permittitur propter prius, quod commisit, non esse a Deo, etiam vt est pœna prioris, sicut fuerunt peccata philosophorum, quibus traditi sunt in reprobum sensum propter priora, quæ commiserunt: Deum tamen esse causam peccati vnius hominis, quatenus est pœna peccati alterius hominis, vt peccati Absalon, quod fuit pœna peccati Dauidis: hoc autem peccatum dicit esse pœnam peccati alterius, quatenus est iusta passio, non quatenus est culpa in actione.

Sententia Caietani asseruit Deũ esse auctorẽ peccati, quatenus est pœna peccati.

Horum Doctorum sententia mihi probatur in eo, quod asserunt, Deum esse auctorem pœnæ, quæ est, in peccato; id tamen, quod Canus addidit, non placet. Nã in quouis peccato duo mala considerare possumus: vnum est culpę, quod consistit in disconuenientia cum natura rationali, & hoc ita malum culpę, vt non possit esse pœnę, vt late ostendemus ex mente Sancti Thomę infra disputatione 140. & in hoc plane deceptus est Canus existimans vnum peccatum, vt peccatum est, posse esse ipsi operanti pœnam propter præcedens aliud peccatum: quod si hac ratione pœna esset, recte dixisset, huius pœnæ Deum auctorem non esse, nec illud Deo probari. Alterum autem est, malum pœnæ coniunctum peccato, siue respectu operantis, siue respectu alterius; cuius ratio consistit, non in malitia, quæ est inconuenientia cum natura rationali, vel priuatio rectitudinis secundum virtutem, sed in priuatione alterius boni; vt quia affert infamiam operanti, vel ægritudinem, vel amissionem alterius commodi, & hac ratione habet veram rationem pœnæ, siue respectu operantis, siue respectu alterius. Quare non solum incestus Absalon cum vxoribus patris, quatenus fuit causa infamiæ Dauidi, fuit pœna adulterij, quod commisit Dauid, sed etiam peccata, quæ commiserunt philosophi, in quæ permissi sunt cadere propter priora, fuerunt pœnæ priorum, quatenus vel infamiæ, vel alterius damni, & incommodi causa fuerunt. Quocirca non est aliquod malum pœnæ, quod quatenus malum pœnæ est, non sit a Deo, & placeat ipsi supposita culpa, obquam infligitur.

32 *Non placet.*

Duo mala considerari posse in peccato.

Est tamen obseruandum id, quod dixi 1. p. disp. 93. c. 2. pœnam infamiæ, quæ sequitur peccatum, non fuisse a Deo præfinitam, ante permissionem peccati, nec ex intentione illius Deum peccatum permisisse, sicut etiam nec ex intentione pœnitentiæ permittit peccatum, sed cum videt ex peccato commisso oriri infamiam, vel aliud malum incommodi probat Deus in pœnam prioris peccati, vt ibi fusius probaui, & explicaui.

Pœna infamiæ quæ cõsequitur peccatũ nõ est a Deo præfinita.

Vltimo tandem notandum est; quid dicendum sit de illis propositionibus, *Deus facit malum, Deus facit peccatum*, præmissa vera, & catholica doctrina hactenus, a nobis probata, quæ asserit Deum non esse causam formalis rationis peccati, Gabriel in 2. d. 37. q. 1. art. 3. dubio 1. affirmat, Deum nõ posse peccare, nec ei aliquam culpam imputari. Deinde asserit, illam propositionem, *Deus facit peccatum*, posse reddere duplicem sensum, vnus est: *Deus facit actum, qui denominatur peccatum*, & hoc modo esse veram. Alter est, *Deus peccat*, hoc est, facit id, quod non debebat, & sic esse falsam. Idem dicit de hac propositione, *Deus facit malum*. Deinde inquit, secundum logicæ regulas, & secundum proprietatem, hanc esse veram propositionem, *Deus, peccatum facit, Deus malum facit* Hanc autem esse falsam, *Deus facit peccatum, vel, Deus facit malum*. Iuxta differentiam, quam logici assignant inter has propositiones, *Papam vidi, vidi Papam*, quia in priori terminus ille *Papam* accipitur materialiter in posteriori autem formaliter.

33 *Gabriel.*

Hanc tamen logicorum differentiam ex solo nominum transmutatione friuolam existimat, & merito

Ocamus.

Ocam

Ocam in 2.dist.47.q.1. Addit tamen, illas propositiones esse veras, quia vox *peccatum*, accipi potest materialiter, absolute tamen non esse concedendas, ne occasio aliqua, vel suspicio detur erroris. Ego vero existimo, nihil referre, si termi nus ille träsmutetur, sed eundem semper reddere sensum. Præterea dico, secundum proprietatem, & regulas logicorum, vtramque propositionem esse falsam, nam licet concretum positum præsertim ex parte subiecti capi possit materialiter, tamen quoties significat terminum alicuius actionis, semper vsurpatur formaliter, vt cum dicimus, *ille facit album, ille facit calidum, &c.* In illis ergo propositionibus significamus, Deum esse auctorem formalis rationis peccati, quod est absurdum. Idem significatur in hac propositione, *peccatum est a Deo*.

Vtraque propositio falsa est.

Deum esse causam potentiæ ad peccandum.

CAPVT X.



34 Onnulli Theologi hoc loco non parum laborant in ea quæstione, an Deus sit causa potentię peccandi, quæ est in libero arbitrio: atque nō pauci refugiunt cōcedere, Deū esse causam potentiæ peccādi, ne cogātur concedere, Deum esse auctorem peccati, quia, quod est causa causæ, est causa causati. Dicunt autem, liberum arbitrium considerari posse dupliciter. Vno modo, quatenus est a Deo, & hac ratione nō esse causam peccati formaliter, sed tantū causam actus peccati: altero modo, quatenus deficere potest, & sic esse ex nihilo, qua ratione peccare potest, & hoc pacto, Deum non esse causam potentiæ peccandi, sic philosophantur Bonau. in 2.d.44 art.1.q.1.& Ricard. art. 1. q. 1. S.Thom. q.1. art.1.& de verit. q.24. artic.7. ad 1. & 5. Capreolus quæst. 1. artic. 1. & recentiores nonnulli Thomistæ.

Stultitia aliquorum. *Ratio.* *Bonau. Ricard. S.Thom. Capreol.*

Alij vero cum Magistro in eadem distinctione concedunt, Deum esse auctorem potentiæ, quæ peccare potest. Sic docet Scot. q.1. Gab. q.1. art.2. concl.1. Driedo tractatu de captiuit. & redem. generis humani c.3.p.1. memb.2. Quę sententia recte intellecta mihi probatur. Mitto autem friuola quædam fundamenta, quibus solet confirmari, eam vero sic explico. Negari quidem nō potest, naturam humanam ea parte, quæ de nihilo est, sicut etiam angelicam, deficere posse, vt late ostēdimus 1.p. disputatione 131. Cæterum cum nihilum sit tantū terminus a quo, non debemus ipsum constituere causam potentiæ peccandi: cumque ipsa potentia arbitrij producta ex nihilo sit causa propria peccati, & Deus eam ex nihilo fecerit, non video, qua ratione negari possit, Deum esse auctorem potentiæ peccandi, & licet quis dicat non solum arbitrium, quatenus est libera facultas, esse causam peccati, sed etiam quatenus in eo præcedit quidam defectus regulæ ex parte intellectus, nihil obstat, quo minus dicamus, Deum esse auctorem, & causam potentiæ peccandi. Nam Deus non solum

Scotus. Gab. Driedo.

35 est causa positiua liberi arbitrij, sed etiam defectus considerationis, ille enim defectus considerationis non est culpa, & a Deo volitus est, ipse enim voluit eam solum cogitationem offerre, ex qua sciebat nasciturum peccatum, quamuis non ea intentione, vt peccatum sequeretur.

Ex hoc autem, quod dicamus Deum esse auctorem causæ peccati, non licet colligere, Deum esse causam propriam peccati, sicut est liberum arbitrium efficiendo actum, & consequente deformitatem: cum enim peccatum libere fiat a creatura rationali, & eam Deus creauerit ad vtramque partem liberam, nec illi negauerit necessaria ad conseruandam eius libertatem; peccatum ortum ex libertate eius non tribueretur voluntati Dei, sicut tribueretur si necessario fieret, nec ipse quidquam contra rationem fecit creando arbitrium, quod peccaturum sciebat, sicut non tribuitur alicui bene operanti peccatum fratris, quem scit ex illo bono opere occasionem ex malitia accepturum, peccandi, quia libere & ex malitia peccabit? Nec vero Deus concurrens cum libero arbitrio ad substantiam actus peccati contra debitum ordinem naturæ quidquam operatur, vt cap. 5. monstratum est. Adde, causam causæ non esse causam per se effectus illius, sed causam per accidens, Deus autem licet non sit causa per se peccati, nec per accidens proxime, eo modo, quo est arbitrium, sicut explicauimus; est tamen causa per accidens remote, hoc est remouens impedimenta, vt articulo sequente videbimus & eadē ratione creans arbitrium, quod scit peccaturū.

ARTICVLVS III.

Vtrum Deus sit causa excæcationis: & indurationis.



D tertium sic proceditur. *Videtur, quod Deus non sit causa excæcationis, & indurationis. Dicit enim August. li. 83. quæstio. quod Deus non est causa eius, quod homo sit deterior, sed per excæcationem, & obdurationem fit homo deterior ergo Deus non est causa excæcationis, & obdurationis.*

Præterea, Fulgentius dicit, quod Deus non est vltor illius rei, cuius est actor: sed Deus est vltor cordis obdurati: secundum illud Ecclesi.3. *Cor durū male habebit in nouissimo, ergo Deus non est causa obdurationis,*

Præterea. Idem effectus non attribuitur causis contrarijs, sed causa excæcationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud Sapien.2. *Excęcauit enim eos malitia: Et etiam diabolus secundum illud* 2.ad Cor.4. *Deus huius seculi excæcauit mentes infidelium: quæ quidem causę videntur esse contraria Deo, ergo Deus non est causa excæcationis, & obdurationis.*

Sed contra est, quod dicitur Isa.6. *Excęca cor populi huius, & aures eius agraua. Et* Rom.9. *dicitur. Cuius vult miseretur, & quem vult indurat.*

Respondeo dicendum, quod excæcatio, & obduratio duo importat: quorum vnum est motus animi humani inhęrentis malo, & auersi a diuino lumine, & quantum ad hoc Deus non est causa excęcationis, sicut non est causa peccati. Aliud autem est subtractio gratię, ex qua sequitur, quod mens diuinitus non illuminetur ad recte videndum, & cor hominis non emolliatur ad recte viuendum, & quantum ad hoc Deus est causa excęcationis, & obdurationis. Est autem considerādum, quod Deus est causa vniuersalis illuminationis animarum, secundum illud Ioan. 1. *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum: sicut* Sol *est vniuersalis causa illuminationis corporum, aliter tamen & aliter. Nam Sol agit illuminando per necessitatem naturæ: Deus autem agit voluntate per ordinem suę sapientię, Sol autem,*

Inf.q.23. ar 3.ad 3. Et 2.2.q. 15.a.1. Et 1.d.40.q. 4.ar.2. Et 3.cō.c 162. Et veri.q. 24 ar.10. co. Et 10. 1.2.d.6 co. 2. Et Ro. 1.le.7.cor. 4.et c.9.le. 3.cor.7. Et 1.co.4.co. 3.fin. 9.3.in me. tom.4.

tem, licet quantum est de se omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inueniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum, sicut patet de domo, cuius fenestræ sunt clausę, sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est Sol: non enim suo iudicio agit, vt lumen interius non immittat, sed causa eius est solum ille, qui claudit fenestram. Deus autem proprio iudicio lumen gratię non immittit illis in quibus obstaculum inuenit, vnde causa subtractionis gratiæ est non solum ille, qui ponit obstaculum gratię, sed etiam Deus qui suo iudicio gratiam non apponit, & per hunc modum Deus est causa excæcationis, & aggrauationis aurium, & obdurationis cordis, quæ quidem distinguuntur secundum effectus gratiæ: quę & perficit intellectum dono sapientiæ, & affectum emollit igne charitatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deseruiunt duo sensus, scilicet visus & auditus, quorum vnus deseruit intentioni, scilicet visus, alius disciplinæ, scilicet auditus: ideo quantum ad visum ponitur excæcatio, quantum ad auditum, aurium aggrauatio, quantum ad affectum, obduratio.

Ad primum ergo dicendum, quod cum excæcatio & induratio ex parte subtractionis gratię sint quædam pœnę, ex hac parte eis homo non fit deterior, sed deterior factus per culpam, hæc incurrit, sicut & ceteras pœnas.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de obduratione secundum quod est culpa.

Ad tertium dicendum, quod malitia est causa excæcationis meritoria, sicut culpa est causa pęnę, & hoc etiam modo diabolus excæcare dicitur inquantum inducit ad culpam.

Conclusio est, *Deus est causa per accidens in durationis, hoc est, remouens prohibens*, de varijs modis indurationis & quomodo illorum Deus sit causa, satis dictum est prima parte disputatione 95. cap. 10.

ARTICVLVS IV.

Vtrum excæcatio, & obduratio semper ordinentur ad salutem eius, qui excæcatur, & obduratur.

Enc. c. 11. cir pr. to. 3 AD quartum sic proceditur. Videtur, quod excæcatio & obduratio semper ordinentur ad salutem eius, qui excęcatur & obduratur. Dicit enim Augustinus in Enchiri. quod Deus cum sit summe bonus nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum, multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum cuius ipse est causa, sed excæcationis & obdurationis Deus est causa, vt dictum est, ergo hæc ordinantur ad salutem eius, qui excæcatur vel obduratur. ar. præc.

Præterea, Sap. 1. dicitur, quod Deus non delectatur in perditione impiorum, videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excæcationem in bonum eorum non concurreret, sicut medicus videretur delectari afflitione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad eius sanitatem non ordinaret, ergo Deus excæcationem conuertit in bonum excæcatorum.

Præterea, Deus non est personarum acceptor, vt dicitur Act. decimo. Sed quorundam excæcationem ordinat ad eorum salutem: sicut quorundam Iudæorum, qui excæcati sunt, vt Christo non crederent, & non credentes occiderent, & postmodum compuncti conuerterentur, sicut de quibusdã legitur Act. 2. patet per Aug. in li. de quæstionibus Euangelij: ergo Deus omnium excæcationem conuertit in eorum salutem.

Sed contra, Non sunt facienda mala, vt veniãt bona: vt dicitur Rom. 3. sed excęcatio est malum, ergo Deus non excæcat aliquos propter eorum bonum. li. 3. math. cap. 41. in med. to. 4.

Respondeo dicendum, quod excæcatio est quoddam præambulum ad peccatum: peccatum autem ad duo ordinatur, ad vnum quidem per se, scilicet ad damnationem: ad aliud autem ex diuina misericordia, vel prouidentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, vt peccatum suum agnoscentes, humilientur, & conuertantur, sicut Augustin. dicit in lib. de natura, & gratia: vnde & excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem eius, qui excæcatur (propter quod ponitur etiam reprobationis effectus) sed ex diuina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum, qui excæcantur, sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prędestinatis solum: quibus omnia cooperantur in bonum, sicut dicitur Rom. 8. vnde quantum ad quosdam excęcatio ordinatur ad sanationem, quantum autem ad alios ad damnationem, vt Aug. dicit in 3. de quęstionibus Euangelij. ex c. 2. 23. & 18. c. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia mala, quę Deus facit vel permittit fieri, ordinantur in aliquod bonum: non tamen semper in bonum eius, in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius vniuersi: sicut culpam tyrannorum ordinat in bonum martyrum, & pęnam damnatorum ordinat ad gloriam iustitiæ suæ. in lib. q. ex mat. c. 14. tom. 4.

Ad secundum dicendum, quod Deus non delectatur in perditione hominum, quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suæ iustitiæ, vel propter bonum, quod inde prouenit.

Ad tertium dicendum, quod hoc, quod Deus aliquorum excæcationem ordinat in eorum salutem, misericordiæ est, quod autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, iustitię est, quod autem misericordiam quibusdam impendit, & omnibus, non facit personarum acceptionem

ptionem in Deo,sicut in primo dictum est.

p. q. 23. ar. 5. ad 3.

Ad quartum dicendum, quod mala culpæ non sunt facienda vt veniant bona: sed mala pœnæ sunt inferenda propter bonum.

Notatio circa articulum.

Conclusio est. *Excæcatio quorundam ordinatur in eorum salutem, vt prædestinatorum, qui aliquo tempore excæcantur, in alijs vero, vt reprobis, ordinatur in eorum damnationem.* Circa quam conclusionem in memoriam reuocanda est doctrina tradita a nobis 1. p. disputatione 95. Primum quidem in reprobis, quibus excæcatio operatur in malum, & pœnam non prius Deum decreuisse punire eos, vel a regno cœlorum excludere, quam eorum præuideret peccatum, nec ex eo, quod excludere voluisset a regno, permisisse eos excæcari, vt disputatione 95. fusius probatum est. Deinde in bonis, quibus etiam peccata commissa cooperantur in bonum per pœnitentiam præbendo illis materiam doloris pœnitentię, & humilitatis, non permisisse Deum eorum peccata, aut indurationem, pro tempore ex voluntate pœnitentiæ, humilitatis, aut profectus eorum, vt disputatione 93. capite 2. latissime ostendimus, & iuxta hanc doctrinam conclusio, & doctrina huius articuli intelligenda ita est, vt voluntate consequente commissa iam peccata tam damnatorum, quam electorum, fuerint a Deo ordinata, horum quidem peccata ad eorum salutem, illorum vero ad pœnam, & supplicium ipsorum.

QVAESTIO LXXX.

De causa peccati, ex parte diaboli, in quatuor articulos diuisa.

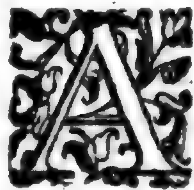
DEinde considerandum est, de causa peccati ex parte diaboli.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum diabolus sit homini directe causa peccandi.

Sup. q. 75. ar. 3. Et 3. q. 8. art. 7. Et ma. q. 3. ar. 3. & 4. Et quodl. 3. art. 8. cor. Aug. 4. de Trin. c. 12. circa pr. to. 3. c. 5. act. cor princ. illius to. 2. ex li. 1. c. 5. et li. 2. c. 4.



AD primum sic proceditur. Videtur quod diabolus sit homini directe causa peccandi. Peccatum enim directe in effectu consistit, sed Augustinus dicit, quarto de Trinitate quod diabolus suæ societati malignos affectus inspiret. Et Beda super Acta dicit, quod diabolus animam in affectum malitiæ trahit, & Isidorus dicit in libro de summo bono, quod diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet, ergo diabolus directe est causa peccandi.

Præterea, Hier. dicit, quod sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali, sed Deus est directe causa bonorum nostrorum, ergo diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

li. 2. cõt. Iec. a princ. tom. 3. li. 7. Ethic. Eudemior. cap. 81.

Præterea, Philosophus dicit in quodam. c. Ethicæ Eudemicæ, quod oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilij, consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis, ergo sicut Deus mouet ad consilium bonum, & per hoc directe est causa boni, ita diabolus mouet hominem ad consilium malum, & per hæc sequitur, quod diabolus directe sit causa peccati.

l. 1. c. 11. ci pr. to. 1. & li. 3. c. 18.

Sed contra est, quod August. probat in 1. & 3. de lib. arb. quod nulla alia re fit mens hominis serua libidinis, nisi propria voluntate, sed homo non fit seruus libidinis, nisi per peccatum, ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntate.

Respondeo dicendum, quod peccatum actus quidam est, vnde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicuius actus, quo quidem non contingit, nisi per hoc quod proprium principium illius actus mouet ad agendum: proprium autem principium actus peccati est voluntas: quia omne peccatum est voluntarium, vnde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest mouere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, sicut supra dictum est a duobus moueri potest. (q. 9. a. 3. 4. & 5.) *Vno modo ab obiecto, sicut dicitur, quod appetibile apprehensum mouet appetitum. Alio modo ab eo, quod interius inclinat voluntatem ad volendum, hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, vt supra ostensum est.* (q. 9. a. 3. 4. 5. & 6.) *Deus autem non potest esse causa peccati, vt dictum est.* (q. 79. ar. 1.) *Relinquitur ergo, quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati eius. Ex parte autem obiecti potest intelligi, quod aliquid moueat voluntatem tripliciter. Vno modo ipsum obiectum propositum, sicut dicimus, quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum. Alio modo ille, qui proponit, vel offert huiusmodi obiectum. Tertio modo, ille qui persuadet obiectum propositum habere rationem boni, quia & hic aliqualiter proponit proprium obiectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens, primo igitur modo res sensibiles exterius apparentes mouent voluntatem hominis ad peccandum, secundo autem, & tertio modo vel diabolus, vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi. Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati, quia voluntas non ex necessitate mouetur ab aliquo obiecto, nisi ab vltimo fine, vt supra dictum est,* (q. 10. ar. 2. & 1 p. q. 106. ar. 2. & q. 105. art. 4.) *vnde non est sufficiens causa peccati, neque res exterius oblata, neque ille, qui eam proponit, neque ille, qui persuadet, vnde sequitur, quod diabolus non sit causa peccati directe vel sufficienter, sed*

solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ auctoritates, & si quę similes inueniantur, sunt referendæ ad hoc, quod diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo inducit ad affectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa est attendenda, quantũ ad hoc, quod diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum, non tamen attenditur quantum ad modum causandi: nam Deus *causat bona interius mouendo voluntatem, quod diabolo conuenire non potest.*

Ad tertium dicendum, quod Deus *est vniuersale principium omnis interioris motus humani: sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana, & a diabolo per modum persuadentis vel appetibilia proponentis.*

Conclusio est, *Diabolus non est causa peccati hominis directe, & sufficienter sed solum per modum suadentis.* Appellat causam directe peccati id, quod mouet voluntatem interius, non per obiectum propositum.

ARTICVLVS II.

Vtrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando.

Ma. q. 3. a. 4. & q. 16. art. 11. Et quodl. 3. a. 8. cap.

AD *secundũ sic proceditur. Videtur, quod diabolus non possit inducere ad peccandum interius instigando. Interiores enim motus animæ sunt quædam opera vitæ, sed nullum opus vitæ potest esse, nisi a principio intrinseco, nec etiam opus animæ vegetabilis, quod est infirmum inter opera vitæ, ergo diabolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum.*

p. p. q. 110. art. 4. Præterea, *Omnes interiores motus secundum ordinem naturæ a sensibus exterioribus oriuntur, sed præter ordinem naturæ aliquid operari est solius Dei, vt in primo dictum est, ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea, quæ in exterioribus sensibus apparent.*

Præterea, *Interiores actus animæ sunt intelligere & imaginari, sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari: quia, vt in primo habitum est, diabolus non imprimit in intellectum humanum, in phantasiam etiam videtur, quod imprimere non possit: quia formæ imaginatæ tanquam magis spirituales sunt digniores, quam formę, quæ sunt in materia sensibili: quas tamen diabolus imprimere non potest, vt patet ex his, quæ in primo habita sunt, ergo diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.* *p. p. q. 110. art. 2.*

Sed contra est, quia secundum hoc nunquam tẽtaret hominem nisi visibiliter apparendo: quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod interior pars animæ est intellectiua, & sensitiua, intellectiua autem continet intellectum & voluntatem, & de voluntate quidem iam dictum est quomodo ad eam diabolus se habet. *art. præc.* *Intellectus autem per se quidem mouetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis, quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrat rationem eius ad consentiendum peccato, quæ quidem obtenebratio prouenit ex phantasia, & appetitu sensitiuo, vnde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam & appetitum sensitiuum, quorum vtrumque commouendo potest inducere ad peccatum: potest enim operari ad hoc, quod imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur: potest etiam facere, quod appetitus sensitiuus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim in 1. lib. quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem, vnde & diabolus omnia causare potest, quæ ex motu locali corporum inferiorum prouenire possent, nisi virtute diuina reprimatur.* *p. p. q. 110. art. 3.* *Quod autem aliquæ formæ repræsententur imaginationi, sequitur quandoque ad motum localem: dicit enim* Philosophus *in libr. de somno & vigilia, quod, cum animal dormierit descendente plurimo sanguine ad principium sensitiuum, simul descendunt motus, siue impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in sensibilibus speciebus conseruantur, & mouent principium apprehensiuum: ita quod apparent, ac si tunc principium sensitiuum a rebus ipsis exterioribus immutaretur, vnde talis motus localis spirituum vel humorum procurari potest a dæmonibus siue dormiant, siue vigilent homines: & sic sequitur, quod homo aliqua imaginetur.* *in li. de somno cap. 3. paulo ante med. to. 2.* *Similiter etiam appetitus sensitiuus concitatur ad aliquas passiones secundum quendam determinatum motum cordis, & spirituum: vnde ad hoc etiam* Diabolus *potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitiuo, sequitur quod, & motum siue intentionem sensibilem prædicto modo reductã ad principium apprehensiuum magis homo percipiat, quia, vt* Philosophus *in eodem libro dicit amantes modica similitudine in apprehensionem rei amatæ mouentur.* *Li. de somno cap. 2. a med. to. 2.* *Contingit etiam ex hoc, quod passio est concitata, vt id, quod proponitur imaginationi iudicetur prosequendum: quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id, ad quod per passionẽ inclinatur. Et per hunc modum interius* Diabolus *inducit ad peccandum.*

Ad primum ergo dicendum, quod opera vitæ semper: etsi sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens: sicut etiam ad opera animæ vegetabilis operatur calor exterior, vt facilius digeratur cibus.

Ad

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino præter ordinem naturæ, nec est per solum imperiū, sed per motum localem, vt dictum est. Vnde patet responsio ad tertium, quia formæ illæ sunt a sensibus acceptæ primordialiter.

Inscrip. ar. Conclusio.

Notatio circa Articulum.

Conclusio est. *Dæmon potest inducere ad peccandum, non quidem interius voluntatem mouendo, sed excitando in appetitu passionem, variasque rerum species cogitationi obijciendo.* Hac perturbationem specierum in sensu fieri inquit S. Thom. per motum localem duntaxat, cuius dæmon dominus est in omnem creaturam corpoream. Dicit autem fieri per motum, quatenus concitare potest species, id quod intelligendum est, ita vt ipsæ species, quæ sunt quidem accidentia, non moueantur de
37 subiecto in subiectum, sed quia humor ille, in quo recipiuntur, mouetur, & agitatur. Adde etiam id fieri a dæmone posse applicans alijs causis agentibus, modus autem peculiaris, quo hæc fiunt, difficilis est explicatu. De hac re aliqua diximus 1. parte disputatione 218. capite quarto.

ARTICVLVS III.

Vtrum Diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum.

Ma. q. 3. arti 3. ad 9. & art. 4. c. & q 16. a. 31 ad 10. & art. 12. ad 10.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim maior potest necessitatem inferre minori: sed de Diabolo dicitur Iob. 41. Non est potestas super terram, quæ ei valeat comparari, ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

Præterea. Ratio hominis non potest moueri nisi secundum ea, quæ exterius sensibus proponuntur, & imaginationi repræsentantur: quia omnis nostra cognitio ortum habet a sensu: & non est intelligere sine phantasmate, vt dicitur in lib. de anima, sed Diabolus potest mouere imaginationem hominis (vt dictum est) & etiam exteriores sensus. Dicit enim Aug. in lib 83. q. quod serpit hoc malum scilicet quod est a Diabolo, per omnes auditus sensibiles, dat se figuris, accommodat se coloribus, adhæret sonis, infundit se saporibus, ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

Art prec. Lib. 83. q. q. 12. circa princ. to. 4.

Præterea. Secundum Aug. nonnullum peccatum est cum caro concupiscit aduersus spiritum, sed cōcupiscentiam carnis Diabolus potest causare, sicut & ceteras passiones eo modo, quo supra dictum est, ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

Lib. 19. de ciu. Dei c. 4. ante me. illius to. 5.

Sed contra est, quod dicitur 1. Pe. vlt. Aduersarius vester Diabolus tanquam leo rugiens, circuit quærens quem deuoret, cui resistite fortes in fide: frustra autem talis admonitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet, nō ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

Art. prec.

Respondeo dicendum, quod Diabolus propria virtute, nisi refrænetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum, qui de suo genere peccatum est. non autem potest inducere necessitatem peccandi, quod patet ex hoc quod homo motiuo ad peccandum non resistit nisi per rationem: cuius vsum totaliter impedire potest mouendo imaginationem, & appetitum sensitiuum, sicut in arreptitijs patet, sed tunc ratione sic ligata, quicquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum, sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte, qua est libera potest resistere peccato, sicut supra dictum est. Q. 77. a. 7. Vnde manifestum est, quod Diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod non qualibet potestas maior homine potest mouere voluntatem hominis, sed solus Deus, vt supra habitum est. Q. 9. art. 6.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est apprehensum per sensum vel imaginationem, non ex necessitate mouet voluntatem, si homo habeat vsum rationis, nec semper huiusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis, quod autem ratio ei non resistat, non est in potestate Diaboli, & ideo non potest inducere necessitatem peccati.

Explicatio Articuli.

COnclusio est, *Diabolus potentia sua, nisi a Deo reprimeretur, posset perturbatione sensus ita rationis vsum impedire, vt necessitatem inferret homini faciendi id, quod alias esset peccatum, vt homicidium, adulterium &c. non tamen necessitatem peccandi.* Conclusio, & doctrina articuli est satis manifesta, quia, vt sit aliquid peccatum, debet esse ex vsu rationis, & libertate voluntatis: quo fit, vt non solum a dæmone, sed etiam a Deo cogi non possit voluntas ad peccandum: nam, si ei tolleretur libertas, & vsus rationis, non relinqueretur facultas peccandi. Conclusio.

ARTICVLVS IV.

Vtrum omnia peccata hominum sint ex suggestione Diaboli.

AD quartum sic procreditur. Videtur, quod omnia peccata hominum sint ex suggestione Diaboli. Dicit enim Dion. 4. cap. de diu. nom. quod multitudo dæmonum causa est omnium malorum, & sibi, & alijs.

1. q 63. ar. 1. co. & q. 114. ar. 3 Et 1. 2. q. 8. ar 7 ad 2. Et mal. q. 3 art 5. c. 4. parte 4. parum a princ.

Præterea. Quicunque peccat mortaliter: efficitur seruus Diaboli, secundum illud Ioannis 8. Qui facit peccatum, seruus est peccati, sed ei

aliquis in seruitutem addicitur, a quo est superatus: vt dicitur 2. Pet. 2.. ergo quicunque facit peccatum, superatus est a Diabolo.

Hoc habet formaliter Ansel. li. 2. cur Deus homo c. 21. circa med. Li. 9. mor. c. 36 habetur ad sensum & li. 4. cap. 9. Cap. 8. his liber est in ver opera. Aug to. 3.

Præterea. Gregor. dicit, quod peccatum Diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente, si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium nullo suggerente, eorum peccatum esse irremediabile: quod patet esse falsum, ergo omnia peccata humana a Diabolo suggeruntur.

Sed contra est, quod dicitur in libro de Ecclesiasticis dogmatibus. Non omnes cogitationes nostræ malæ a Diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrij motu emergunt.

Respondeo dicendum, quod occasionaliter quidem, & indirecte Diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum: ex cuius peccato in tantum vitiata est humana natura, vt omnes ad peccãdum procliues simus, sicut diceretur esse causa combustionis lignorum, qui ligna siccaret: ex quo sequeretur, quod facile incenderentur, directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quodsi Origenes probat ex hoc, quia etiamsi Diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum: & venereorum, & similium: qui posset esse inordinatus nisi ratione ordinaretur, quod subiacet libero arbitrio.

Li. 3. peria. cap. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo dæmonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, vt dictum est.

In corp ar.

Ad secundum dicendum, quod non solũ fit seruus alicuius, qui ab eo superatur, sed etiam, qui ei voluntarie se subiicit, & hoc modo fit seruus Diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad tertium dicendum, quod peccatum Diaboli fuit irremediabile: quia nec aliquo suggerente peccauit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex præcedenti suggestione causatam, quod de nullo hominis peccato dici potest.

Notationes circa Articulum.

Prior conclusio. Posterior conclusio.

PRior conclusio est, *Occasione aliqua, non directe diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, quatenus induxit primum hominem ad peccandum.* Posterior conclusio est, *Directe non est causa omnium peccatorum ita, vt singula suadeat.* Circa doctrinam huius articuli notandum est, fuisse hæresim quorundam, qui dicebant, peccatum nullo modo esse a libero arbitrio creato, sed a solo dæmone. Hanc hæresim tribuit Alphonsus de Castro verbo *peccatum* hæresi 3. & Sanderus libro 7. de visibili Monarchia hæresi 118. Armenijs. Eam postea secuti sunt Albanenses, vel Albigenses, vt scribit idem Sanderus hæresi 151. quos ipse confundit, cum re vera diuersi sint, vt sequente disputatione videbimus. Fuerunt autem Armenij sub Phoca imperatore, & Gregorio Magno Pontifice, quorum dux fuit Enchanius. Albanenses vero fuerunt sub Leone Pontifice tertio, & Constantino sexto Imperatore: eundem errorem tribuit Augustinus libro de hæresibus capite 11. Valentino.

Castro. Sander.

Cõfutatur. Eccle. 15. Iacob 1.

Hic tamen error facile confutatur ex Scriptura Ecclesiastici 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui adiecit mandata, &c.* & Iacobi primo, *Vnusquisque vero tentatur a concupiscentia sua, &c.* Nec vllus est rationis capax, qui talem errorem affirmare audeat, cum vel ex ipsa experientia planè conuincatur. An vero contingat aliquem peccare sine suggestione dæmonis poterat esse dubitatio: Nam Augustinus Sermone 68. ad fratres in heremo sic scribit. *Cum vero mali aliquid cogitamus aut facimus siue paruum, siue magnũ hoc nulli dubium quin malignum angelum hortatorem habeamus.* Mihi vero placet sententia Sancti Thomæ in hoc articulo, quam expressit etiam libro Origenes 3. Periarchon capite secundo & habetur libro de Ecclesiasticis dogmatibus apud Augustinum capite 82. nempe non omnem malam cogitationem in nobis excitari astutia, & suggestione diaboli, sed sæpius nos a nostra concupiscentia tentari, iuxta illud Iacobi primo, *Vnusquisque vero tentatur a concupiscentia sua, &c.* Eam etiam expressit Gregorius Nazianzenus, libro sententiarum, quas carmine scripsit sententia 52. cum inquit.

38 *Ratio dubitādi ex Augustino.*

Origen. August.

Probatur auctoritate primo.

Quid nos omnibus in rebus miserum hostem accusamus.

Eique noxas omnes nostras adscribimus.

Cum ipsi scelera nostra viuendi ratione potestatem demus? Et ratio id satis ostendit, nam etiamsi nulla esset diaboli tentatio, homo in se sentiret inordinatum concupiscentiæ motum, nunc igitur etiam aliquando absque vlla suggestione diaboli illud sentiret. Qua ratione vsus videtur Origenes loco citato. Id vero, quod dixit Augustinus ita ego intelligerem, vt forsan dæmon de nostro damno nimium solicitus præsto adsit, & insurgente in nobis concupiscentia contra rationem vtatur, & eam promoueat, vt nos in peccatum inducat.

Secũdo ratione

Diluitur ratio dubitandi.

QVÆSTIO LXXXI.

De causa peccati ex parte hominis, in quinque articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati, alteri homini exterius suggerendo, sicut, & Diabolus habet quendam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem: vnde de peccato originali dicendum est.

Et circa hoc tria consideranda occurrunt. Primo, de eius reductione, Secundo, de eius essentia, Tertio, de eius subiecto.

TAmetsi ordinem præscriptum a S. Thom. per suas quæstiones, & articulos in nostris disputationibus frequenter sequamur, hanc tamen magis accommodatum nobis visum est breuiter prius notare quid S. Tho. doceat in his tribus quæstionibus, deinde more solito disputationibus nostris examinare omnia, quæ scitu digna sunt circa naturam, & modum traductionis peccati originalis. 39

ARTICVLVS I.

Vtrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros.

3.q.19.a.4.ad primũ. Et 2.di.33.q.1.ar.1.Et 4.contra ca.50.51.& 52.Et mal q 4.art.1.& opus.3.ca.201.202.203.& 204 & Rom.5.lec.3.co.3. Q.118.ar.2.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim Ezech. 18. Filius non portabit iniquitatem patris, portaret autem si ab eo iniquitatem traheret, ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

Præterea. Accidens non traducitur per originem nisi traducto subiecto, eo quod accidens non transit de subiecto in subiectum, sed anima rationalis, quæ est subiectum culpæ, nõ traducitur per originem, ut in primo ostensum est, ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

Præterea. Omne illud, quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine: sed semen non potest causare peccatum, eo quod caret rationali parte animæ, quę sola potest esse causa peccati, ergo nullum peccatum potest trahi per originẽ.

Præterea. Quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum, sed caro perfecta non potest inficere animam sibi vnitam: alioquin anima non posset emundari a culpa originali, dũ est carni vnita, ergo multo minus semen potest inficere animam.

3.Ethic. c.5.a medio.

Præterea. Philosophus dicit in 3. Ethi. quod propter naturam turpes nullus increpat, sed eos qui propter desidiam, & negligentiam: dicuntur autem natura turpes, qui habent turpitudinem ex sua origine, ergo nihil, quod est per originem, est increpabile neque peccatum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, quod non potest intelligi per modum imitationis, vel incitiationis: vel propter hoc quod dicitur Sap. 2. inuidia Diaboli mors intrauit orbem terrarum, restat ergo, quod per originem a primo homine peccatum in mundum intrauit.

Respondeo dicendum, quod secundum fidem catholicam est tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros: propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum tanquam ab aliqua infectione culpæ abluendi contrarium est autem hæresis Pelagianæ, ut patet per Aug. in plurimis suis libris.

Lib 1. retra cap. 9. ad fin. to. 1. lib. 3. contra Iulian. c. 1. a med. tom. 7. & li. de perse ne. cap 11. & 12 tom.

Ad inuestigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diuersi diuersis uijs processerunt. Quidam enim considerantes, quod peccati subiectum est anima rationalis, posuerunt, quod cum semine rationaliter anima traducatur, ut sic ex infecta anima infectæ animæ deriuari uideantur.

Alij vero hoc repudiantes, tanquam erroneũ, conati sunt ostendere quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur, per hoc, quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem: sicut leprosus generat leprosum, & podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra: Cum autem corpus sit proportionatum animæ, & defectus animæ redundent in corpus, & e conuerso, simili modo dicitur, quod culpabilis defectus animæ per traductionem seminis in prolem deriuatur, quamuis semen actualiter non sit culpæ subiectum. Sed omnes huiusmodi viæ insufficientes sunt, quia dato, quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem, & etiam aliqui defectus animæ ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis generantur) tamen hoc ipsum, quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cuius ratione est, quod sit voluntaria, vnde etiam posito, quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso, quod infectio animæ prolis non esset in eius voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam, quia vt Philosophus dicit Ethic. nullus improperabit cæco nato, sed magis miserebitur. Et ideo alia via procedendum est dicendo, quod omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari, vt vnus homo, inquantum conueniunt in natura, quam a primo parente accipiunt: secundum quod in ciuilibus omnes homines, qui sunt vnius communitatis, reputantur quasi vnum corpus, & tota communitas quasi vnus homo, sicut etiam Porphyrius dicit, quod participatione speciei plures homines sunt vnus homo. Sic igitur multi homines ex Adam deriuati sunt tanquam multa membra vnius corporis: actus autem vnius membri corporalis, puta manus, non est voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ, quæ primo mouet membrum, vnde homicidium, quod manus committit non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se vt diuisa a corpore, sed imputatur ei, inquantum est aliquid hominis, quod non mouetur a primo principio motiuo hominis. Sic igitur inordinatio, quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui mouet motione generationis omnes, qui ex eius origine deriuantur, sicut voluntas animæ mouet omnia membra ad actum, vnde peccatum, quod sic a primo parente in posteros deriuatur, dicitur originale, sicut peccatum, quod ab anima deriuatur ad membra corporis, dicitur actuale, & sicut peccatum actuale, quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum, ita peccatum originale non est peccatum huius personæ, nisi inquantum

3. Ethic. c. 5. tom. 5.

In prædic. c de specie a med. tom. 5.

hæc

hæc persona recipit naturam a primo parente, vnde & vocatur peccatum naturæ, secundum illud Ephes. Eramus natura filij iræ.

Ad primum ergo dicendum, quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpæ, & sic est in proposito: deriuatur enim per originem culpa a patre in filium: sicut & peccatum actuale per imitationem.

Ad secundum dicendum, quod & si anima non reducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem: mouet tamen ad ipsam dispositiue, vnde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, & simul cum natura infectio: ex hoc enim fit iste, qui nascitur consors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generatiuam motionem.

Ad tertium dicendum, quod & si culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humanæ naturæ, quam concomitatur talis culpa.

Ad quartum dicendum, quod semen est principium generationis, quæ est proprius actus naturæ, eius propagationi deseruiens, & ideo magis inficitur anima per semen, quam per carnem iam perfectam, quæ iam determinata est ad personam.

Ad quintum dicendum, quod illud, quod est origine, non est increpabile si consideretur iste qui nascitur secundum se: sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse increpabile, sicut aliquis, qui nascitur, patitur ignominiam generis ex culpa alicuius progenitorum causatam.

Conclusio est, *Secundum fidem catholicam certum est primum peccatum primi parentis transire in posteros.*

ARTICVLVS II.

Vtrum etiam alia peccata primi parentis vel proximum parentum traducantur in posteros.

2.di.20.q.2.ar.3.ad 1.& d.32.q.1.a.1. Et 4.contra gen.cap.52.ad 13.& mal.quæst.4.ar.8.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod etiam alia peccata, vel ipsius primi parentis vel proximorum parentum traducantur in posteros. pœna enim nunquam debetur nisi culpæ, sed aliqui puniuntur iudicio diuino pro peccato proximorum parentum secundum illud Exod. 20. Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam, & quartam generationem, iudicio etiam humano in crimine læsæ maiestatis filij exhæredantur pro peccato parentum, ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

Præterea. Magis potest transferre in alterum id, quod habet aliquis a seipso, quam id, quod habet ex alio. sicut ignis magis potest calefacere, quam aqua calefacta, sed homo transfert in prolem per originem peccatum, quod habet ab Adam: ergo multo magis peccatum, quod ipse commisit.

Præterea. Ideo contrahimus a primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus, sicut in principio naturæ, quam ipse corrupit, sed similiter fuimus in proximis parentibus, sicut in quibusdam naturæ principijs, quæ & si sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum secundum illud Apoc. vlti. Qui in sordibus est, sordescat adhuc, ergo filij contrahunt peccata primorum parentum per originem, sicut & primi parentis.

Sed contra, Bonum est magis diffusiuum sui quam malum, sed merita proximorū parentum non traducuntur ad posteros ergo multo minus peccata.

Respondeo dicendum, quod August. hanc quæstionem mouet in Enchi. & insolutam relinquit, sed si aliquis diligenter attendat, impossibile est, quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis præter primum, per originem traducantur. Cuius ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum indiuiduum, & ideo ea, quæ directe pertinent ad indiuiduum (sicut personales actus, & quæ ad eos pertinent) non traducuntur a parentibus in filios, non enim Grammaticus traducit in filium scientiam Grammaticæ, quam proprio studio acquisiuit: sed ea, quæ pertinent ad naturam speciei traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ, sicut oculatus generat oculatum nisi natura deficiat, & si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia indiuidualia propagantur in filios pertinentia ad dispositionem naturæ, sicut velocitas corporis, bonitas ingenij, & alia huiusmodi, nullo autē modo ea, quæ sunt pure personalia, vt dictum est. Si autem ad personam pertinet aliquid secundum se ipsam & aliquid ex dono gratiæ, ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principijs eius, & aliquid ex dono gratiæ: & hoc modo iustitia originalis (sicut in primo dictum est) erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ diuinitus collatū in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum: vnde sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura; ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia, vel primi parentis, vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id, quod naturæ est, sed solum quantū ad id quod personæ est, id est, secundum proprietatem ad actum. vnde alia peccata nō traducuntur.

Cap.46.& 47.tom.3.

Infra ar.

Q.100.a.1

Ad primum ergo dicendum, quod pœna spirituali sicut August. dicit in epistola ad Auitum nūquam puniuntur filij pro parentibus, nisi communicent in culpa, vel per originem, vel per imitationem:

Epist. 75. ad Auitū.

tionem: quia omnes animæ immediate sunt Dei: vt dicitur Ezech. 18. sed pœna corporali interdum iudicio diuino, vel humano puniuntur filij parentibus inquantum filius est aliquid patris secundum corpus.

Ad secundum dicendum, quod illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere dummodo sit traducibile, sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia, qui sunt pure personalia, vt dictum est. In corp. ar.

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente, alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solā personā.

Conclusio est, *Cætera peccata præter peccatum primi parentis non traduntur ad posteros.*

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum primi parentis transeat per originem in omness homines.

1. q. 100. a. 1. co. & 3. q. 31. a. 8. & q. 52. a. 7. ad secundū & 68. a. 9. co. Et 2. d. 31. q. 1. art. 2. Et 3. d. 3. q. 4. art. 2. Et 4. cōtra cap. 50. & 52. Et ma. q. 4. art. 6. Et quo. 6. ar. 7. Et Ro. 5. lect. 3. fin.

AD tertium sic proceditur. *Videtur, quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est pœna consequens originale peccatum, sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam morientur, illi enim qui viui reperiuntur in aduentum Domini, nunquam morientur: vt videtur per hoc, quod dicitur primæ Thessal. 4. Nos qui viuimus, non præueniemus in aduentu Domini eos, qui dormierunt: ergo illi nō contrahunt originale peccatum.*

Præterea. Nullus dat alteri quod ipse non habet, sed homo baptizatus non habet peccatum originale, ergo non traducit ipsum in prolem.

Præterea. Donum Christi est maius quam peccatum Adæ, vt Apostolus dicit Rom. 5. Sed donum Christi non transit in omnes homines: ergo nec peccatum Adæ.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Roman. 5. Mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccauerunt.

Respondeo dicendum, quod secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines præter solum Christum ex Adam deriuati, peccatum originale ex Adam contrahunt, alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ est per Christum: quod est erroneum. Ratio autem sumi potest ex hoc, quod supra dictum est, scilicet quod si ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut a voluntate animæ per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis, manifestum est autem quod peccatum actuale traduci potest ad Art. 1. huius quæst. *omnia membra, quæ nata sunt moueri a voluntate, vnde & culpa originalis traducitur ad omnes illos, qui mouētur ab Adam motione generationis.*

Ad primum ergo dicendum, quod probabilius, & conuenientius tenetur, quod omnes illi, qui in aduentu Domini reperientur, morientur, & post modum cum resurgent, vt in tertio plenius dicetur. Si autem hoc verum sit, quod alij dicunt, quod illi nunquam morientur (sicut Hieronymus narrat diuersorum opiniones in quadam epistol. ad Minerium, de resurrectione carnis) dicendum est ad argumentum quod illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis: sed pœna aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium pœnas condonare potest. Incip. epis. in ipso pro fectionis, & c. to. 5.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem, remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animæ, & ipsius corporis: secundum quod homo generat, & non secundum mentem, & ideo baptizati traducunt peccatum originale: non enim parentes generant inquantum sunt renouati per baptismum, sed inquantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum Adæ traducitur in omnes, qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes, qui ab eo spiritualiter generantur per fidem, & baptismum, & non solum ad remouendam culpam primi parentis, sed etiam ad remouendum peccata actualia, & ad introducendum in gloriam.

Conclusio est, *Secundum fidem catholicam certum est, peccatum primi parentis transire in omnes homines excepto solo Christo.*

ARTICVLVS IIII.

Vtrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose contraheret originale peccatum.

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum. Dicit enim quædam Glossa Genesis 3. quod in lumbis Adæ fuit tota posteritas corrupta: quia non est separata prius in loco vitæ, sed postea in loco exilij, sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dictum est, caro eius separaretur in loco exilij: ergo contraheret originale peccatum.* 2. d. 31. q. 1. a. 2. ad tertium & d. 33. q. 1. art. 1 ad quartum Et 3. d. 2. q. 1. a. 2. q. 2. ad secūdū & ma. q. 4. ar. 7.

Præterea: Peccatum originale causatur in nobis inquantum anima inficitur ex carne: sed caro tota hominis est infecta, ergo ex quacumque

parte

parte carnis homo formaretur anima eius inficeretur infectione originalis peccati.

Præterea. Peccatum originale a primo parente peruenit in omnes, inquantum omnes in eo peccante fuerunt: sed illi, qui ex carne humana formarentur, in Adamo fuißent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed contra est, quia non fuissent in Adam secundum seminalem rationem, quod solum causat traductionem peccati originalis: ut Augustinus dicit 10 super Genesim ad literam. Cap. 19. & 20 tom. 3.

Respondeo dicendum, quod sicut iam dictum est peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, inquantum mouentur ab ipso per generationem, sicut membra mouentur ab anima ad peccatum actuale, non autem est motio ad generationem nisi per virtutem actiuam in generatione, vnde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt, per virtutem actiuam in generatione originaliter ab Adam deriuatam: quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere: nam ratio seminalis nihil aliud est, quā vis actiua in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute diuina ex carne humana manifestum est, quod vis actiua non deriuaretur ab Adam, vnde non contraheret peccatum originale: sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moueretur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco mouente. Art. 1. & 3. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam non fuit in loco exilij, nisi post peccatum, vnde non propter locum exilij, sed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes, ad quos actiua eius generatio peruenit.

Ad secundum dicendum, quod caro non inficit animam, nisi inquantum est principium actiuum in generatione, vt dictum est. In cor. & 1. ar.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundum corpulentam substantiam, sed non secundum seminalem rationem, vt dictum est, & ideo non contraheret originale peccatum. In corp. a.

Conclusio est negans.

ARTICVLVS V.

Vtrum si Adam non peccasset, Eua peccante, filij originale peccatum contraherent.

2 d. 31. q. 1. ar. 2. ad quartū & 4. d. 1. q. 2. a. 2 q. 2. ad 3. Et mal. q. 4. ar. 7. ad 4. & 5. Et Rom. 5. lect. 3. col. 4. Et 1. Co. 15. lect. 3. co. 2. me dio.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod si Adam non peccasset Eua peccante, filij originale peccatum contraherent, Peccatum enim originale a parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus secundum illud Apostoli Romanorum quinto. In quo omnes peccauerunt: sed sicut homo præextitit in patre suo, ita in matre, ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret: sicut ex peccato patris.

Preterea. Si Eua peccasset, Adam non peccante, filij passibiles, & mortales nascerentur, mater enim dat materiam in generatione: vt dicit Philosophus in 2. de generatione animalium: mors autem, & omnis passibilitas prouenit ex necessitate materiæ: sed passibilitas, & necessitas moriendi sunt pœna peccati originalis, ergo si Eua peccasset, Adam non peccante filij contraherent originale peccatum. Lib. 2. c. 1. tom. 4.

Preterea. Damascenus dicit in libro tertio, quod Spiritus sanctus præuenit in virginem de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam: sed illa purgatio non fuißet necessaria, si infectio originalis peccati non contraheretur ex matre, ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur, & sic Eua peccante, eius filij peccatum originale contraherent, etiamsi Adam non peccasset. Cap. 2. & 12.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, magis autem fuißet dicendum, quod per duos intrasset, cum ambo peccauerint, vel potius per mulierem, quæ primo peccauit, si fœmina peccatum originale in prolem transmitteret, non ergo peccatum originale deriuatur in filios a matre, sed a patre.

Respondeo dicendum, quod huius dubitationis solutio ex præmissis patet, dictum est enim supra quod peccatum originale a primo parente traducitur, inquantum ipse mouet ad generationem natorum, vnde dictum est, quod si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam Philosophorum, quod principium actiuum in generatione est a patre: materiam autem mater ministrat, vnde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre, & secundum hoc si Adam non peccante Eua peccasset, filij originale peccatum non contraherent, e conuerso autem esset si Adam peccasset, & Eua non. Art. 1. & 3. huius q. Art. 1. & 4. Arist. lib. 2. de gene. animaliū ca. 1. & 4.

Ad primum ergo dicendum, quod in patre præextitit filius sicut in principio actiuo, sed in matre sicut in principio materiali, & passiuo, vnde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod quibusdam videtur, quod Eua peccante, si Adam non peccasset, filij essent immunes a culpa, paterentur tamen necessitatem paßibiliatates prouenientes ex necessitate materię, quam mater ministrat, non sub ratione pœnæ, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conueniens: immortalitas enim, & impaßibilitas primi status non erat ex conditione materię, vt in primo dictum est sed ex originali iustitia, per quam corpus subdatur etiam animæ quandiu anima esset subiecta Deo, defectus autem originalis iustitiæ est 1. p. q. 97. ar. 1. & 2.

est peccatum originale. Sicut igitur Adam non peccante peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Euæ, manifestum est quod in filijs non esset defectus originalis iustitiæ: vnde non esset in eis passibilitas, vel necessitas moriendi.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio præueniens in beata virgine, non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati, sed quia oportebat, vt mater Dei *maxima puritate niteret: non enim est aliquid digno receptaculum* Dei, *nisi sit mundum secundum illud Psal. 92.* Domum tuam Domine *decet sanctitudo.*

Conclusio est, *Adamo non peccante si Eua peccasset filij non contraherent peccatum originale. contra vero si Adam peccasset, non autem Eua filij contraherent peccatum originale.*

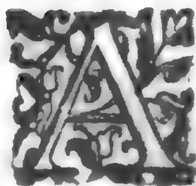
QVAESTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam, in quatuor Articulos diuisa.

Deinde considerandum est de peccato originali, quantum ad suam essentiã. Et circa hoc quæruntur quatuor:

ARTICVLVS I.

Vtrum originale peccatum sit habitus.



2.d.5.q.1.a.1.cor.& di.7.q.1.a.3.ad 2. Et 2.di.30.q.1.a.3.ad 2 Et ver.q.20.a.1.ad 2. Et mal. q.4.art.2. Cap. 2. & 3. & 24.

D primum sic proceditur. Videtur originale peccatũ quòd non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis iustitię, vt Ansel. dicit in lib. de conceptu virginali, & sic originale peccatum est quædam priuatio: sed priuatio opponitur habitui, ergo originale peccatum non est habitus.

Præterea. Actuale peccatum habet plus de ratione culpæ, quam originale inquantum habet plus de ratione voluntarij: sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ, alioquin sequeretur, quod homo dormiens culpabiliter peccaret, ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

Præterea. In malis actus semper præcedit habitum: nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus: sed originale peccatum non præcedit aliquis actus, ergo orignale peccatum non est habitus.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. de baptismo puerorum, quod secundum peccatum originale paruuli sunt concupiscibiles, etsi nõ sint actu concupiscentes, sed habilitas dicitur secundum aliquem habitum: ergo peccatũ originale est habitus.

Ex serm. 45 de tẽp. tomo 0 ex libro 6 contra Iulianum c. 7. tom 5. q.50.a.10.

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, duplex est habitus. Vnus quidem, quo inclinatur potentia ad agendum: sicut scientiæ, & virtutes dicuntur habitus, & hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturæ ex multis composita, secundum quam bene se habet vel male ad aliquid, & præcipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, vt patet de ægritudine, & sanitate, & hoc modo peccatum originale est habitus: est enim quædam inordinata dispositio proueniens ex dissolutione illius harmoniæ, in qua consistebat ratio originalis iustitiæ, sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundum quam soluitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis, vnde peccatũ originale languor naturæ dicitur.

Ad primum ergo dicendum, sicut ægritudo corporalis habet aliquid de priuatione, inquantum tollitur æqualitas sanitatis, & aliquid habet positiue, scilicet ipsos humores inordinate dispositos: ita etiam peccatum originale habet priuationem originalis iustitia, & cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ, vnde non est priuatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

Ad secundum dicendum, quod actuale peccatum inordinatio quædam actus, originale vero cũ sit peccatum naturæ, est quædam inordinata dispositio ipsius naturæ quæ habet rationem culpæ, inquantum deriuatur ex primo parente, vt dictum est, huiusmodi autem dispositio naturæ inordinata habet rationem habitus, sed inordinata q.præc.a.2 *dispositio actus non habet rationem habitus, & propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.*

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de habitu, quo potentia inclinatur in actum, talis autem habitus non est peccatum originale. Quamuis etiam ex peccato originale sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, id est, originalis iustitiæ, quæ prohibebat inordinatus motus, sicut etiam ex ægritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporale inordinatos: nec debet dici, quod peccatum originale sit habitus infusus, aut acquisitus per actum nisi primi parentis, non autem huius personæ, sed per vitiatam originem innatus.

Conclusio est, *Peccatum originale est habitus, non ad aliquid operandum, sed est habitus, seu dispositio, qua homo male se habet.*

ARTICVLVS II.

Vtrum in vno homine sint multa originalia peccata.

2.d.33. q. 1.ar. 1. Et mal.q.4 a. 1.co.fin & a. 1 principio, & a.8. ad 1. & Psal 31. co.2. Et Ro 4. le. 2. to. 4. & ca. 5. lect. 3. cor. 3.fin.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in vno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim Psal. 50. Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea, sed peccatum, in quo homo concipitur, est originale, ergo plura peccata originalia sunt in vno homine.

Præterea. Vnus, & idem habitus non inclinat ad contraria: habitus enim inclinat per modum naturæ, quæ tendit in vnum, sed peccatum originale etiam in vno homine inclinat ad diuersa peccasa, & contraria: ergo peccatum originale non est vnus habitus, sed plures.

Præterea. Peccatum originale inficit omnes animę partes, sed diuersæ partes animę sunt diuersa subiecta peccati: vt ex præmissis patet, cum igitur vnu peccatum non possit esse in diuersis subiectis, videtur quod peccatum originale non sit vnũ, sed multa.

Q.74.

Sed contra est, quod dicitur Ioan. 1. Ecce agnus Dei, Ecce qui tollit peccatum mundi: quod singulariter dicitur, quia peccatum mundi, quod est peccatũ originale est vnum, vt glos. ibidẽ exponit.

Glos. ordinaria ibidem.

Respondeo dicendum, quod in vno homine est vnum peccatum originale, cuius ratio dupliciter accipi potest. Vno modo ex parte causę peccati originalis, dictum enim supra quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur, vnde peccatum originale in vno homine est vnũ numero, & in omnibus hominibus est vnũ proportione, in respectu scilicet ad primum principium. Alio modo potest accipit ratio eius ex ipsa essentia originalis peccati: in omni enim ordinata dispositione vnitas speciei consideratur ex parte causæ, vnitas autem secundum numerum ex parte subiecti: sicut patet in ægritudine corporali: sunt enim diuersæ ægritudines specie, quę ex diuersis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi, vel frigidi, vel ex lęsione pulmonis, vel hepatis: vna autem ægritudo secundum specialem in vno homine non est, nisi vna numero. Causa autem huius corruptæ dispositionis, quæ dicitur originale peccatum, est vna tantum, scilicet priuatio originalis iustitię per quam sublata est subiectio humanę mentis ad Deum: & ideo peccatum originale est vnum specie, & in vno homine non potest esse nisi vnum numero: in diuersis autem hominibus est unum specie, & proportione, diuersum numero.

Q.81.a.2.

Ad primum ergo dicendum, quod pluraliter dicitur in peccatis secundum illum morem diuinę scripturę, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut Mat. 2. Defuncti sunt qui quęrebant animam pueri, uel quia in peccato originali uirtualiter pręexistũt omnia peccata actualia, sicut in quodam principio, unde est multiplex uirtute, uel quia in peccato primi parentis quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbię, inobedientiæ, gulę, & alia huiusmodi, uel quia multę partes animæ inficiuntur per pecccatum originale.

Ad secundum dicendum, quod unus habitus non potest inclinare per se, & directe, id est per propriam formam ad contraria: sed indirecte, & per accidens, scilicet per remotionem prohibentis, sicut soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria, & similiter soluta harmonia originalis iustitię, diuersę animæ potentię in diuersa feruntur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale inficit diuersas partes animę, secundum quod sunt partes unius totius: sicut & iustitia originalis continebat omnes animæ partes in vnum, & ideo est vnum tantum peccatum originale, sicut etiam est vna febris in vno homine, quamuis diuersæ partes coporis grauentur.

COnclusio est, *In vno homine est vnum tantum peccatum originale.*

ARTICVLVS III.

Vtrum originale peccatum sit concupiscentia.

3.q. 23. a. 3.co. Et 2. dis. 30.q.1. ar.3.co.& ad 4. & in exp. lit. & dist. 31.q.2. a. 1. ad 3. & dis 32.q.1. a.1.a. 2.3. & 4. Et mal.q.3 a. 7.cor.fi. & q.4.art. 2. per 10. & ar. 4.ad.2. & a.6. ad. 10.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum originale nõ sit concupiscentia: Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damas. in 2. lib. sed concupiscentia est secundum naturam: est enim proprius actus uirtutis cõcupiscibilis, quæ est potentia naturalis: ergo concupiscentia non est peccatum originale.

Lib.2.cap. 4. & 30.

Præterea. Per peccatum originale sunt in nobis passiones peccatorum, ut patet per Apostolum Rom. 7. multę aliæ sunt passiones pręter concupiscentiam, ut supra habitum est: ergo peccatũ originale non magis est concupiscentia, quam aliqua alia passio.

Q.23.a.4

Præterea. Per peccatum originale deordinantur omnes animę partes, ut dictum est sed intellectus est supremus inter animę partes, ut patet per Philosophum in 10. Ethicorum: ergo peccatũ originale magis est ignorantia, quam concupiscentia.

Art. præc. ad.1. Lib. 10. ca. 7. tomo 5.

Sed contra est, quod Aug. dicit in l. Retractionum: Concupiscentia est reatus originalis peccati.

Lib.1.c.15 nõ procul a prin. to. 1.

Respondeo dicendum, quod unumquodque habet speciem a sua forma: dictum est autem supra, quod species peccati originalis sumitur ex sua causa: unde oportet quod id, quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causa

Art. præc.

causæ peccati originalis: oppositorum autem oppositæ sunt causæ: est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis iustitiæ, quæ ei opponitur, tota autem ordinatio originalis iustitiæ ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subiecta: quæ quidē subiectio primo, & principaliter erat per voluntatem cuius est mouere omnes alias partes in finem, vt supra dictum est: vnde ex auersione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Sic ergo priuatio originalis iustitiæ per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali, omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato originali, sicut quiddam materiale: inordinatio autem aliarum virium animæ, præcipue in hoc attenditur, quod inordinate conuertuntur ad bonum commutabile: quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia, & ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiæ.

Q.9.a.3.

Ad primum ergo dicendum, quod quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem; concupiscentia autem, quæ transcendit limites rationis, inest homini contra naturam, & talis est concupiscentia originalis peccati.

Q.25.a.2

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur sicut ad principaliores: inter quas concupiscentia vehementius mouet, & magis sentitur: vt supra habitum est, ideo concupiscentiæ attribuitur tanquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliæ passiones includuntur.

q.25.ar.2 ad 1.

Ad tertium dicendum, quod sicut in bonis intellectus, & ratio principalitatem habent, ita e conuerso in malis inferior pars animæ principalior inuenitur, quæ obnubilat, & trahit rationem: vt supra dictum est, propter peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia, quam ignorantia, licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

q.80.a.2.

Conclusio est. Peccatum originale materialiter est concupiscentia, formaliter vero est defectus iustitiæ originalis.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum peccatum originale sit æqualiter in omnibus.

2.d.32.q.2.ar.3.

AD quartū sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit æqualiter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata. vt dictum est, sed non omnes æqualiter sunt proni ad concupiscendum, ergo peccatum originale non est æqualiter in omnibus.

Præterea. Peccatum originale est quædam inordinata dispositio animæ, sicut ægritudo est quædam inordinata dispositio corporis, sed ægrido recipit magis, & minus, ergo peccatum originale recipit magis, & minus.

Præterea. Aug. dicit in lib. de nup. & concupiscentiis, quod libido transmittit originale peccatum in prolem: sed contingit esse maiorem libidem unius in actu generationis, quam alterius, ergo peccatum originale potest esse maius in vno, quam in alio.

cap. 23 circa princ. & 24 to. 7.

Sed contra, est, quia peccatum originale est peccatum naturæ, vt dictum est, sed natura æqualiter est in omnibus, ergo, & peccatum originale.

Q.prę.ar.2.

Respondeo dicendum, quod in originali peccato sunt duo: quorum vnum est defectus originalis iustitiæ, aliud autem est relatio huius defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur. Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit magis, & minus, quia totum donum originalis iustitiæ est sublatum: priuationes autem totaliter aliquid priuantes, vt mors, & tenebræ, non recipiunt magis & minus sicut supra dictum est. Similiter etiam nec quantum ad secundum: æqualiter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpæ, relationes enim non recipiunt magis, & minus: vnde manifestum est, quod peccatum originale non potest magis in vno quam in alio.

Q.73. ar.2.

Ad primum ergo dicendum, quod soluto vinculo originalis iustitiæ, sub quo quodam ordine omnes vires animæ continebantur, vnaquæque vis animæ tendit in suum propriū, & tanto vehementius, quanto fuerit fortior: contingit autem vires aliquas animæ esse fortiores in vno, quam in alio propter diuersas corporis complexiones, quod ergo vnus homo sit pronior ad concupiscendum, quam alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus æqualiter soluatur vinculum originalis iustitiæ, & æqualiter in omnibus partes inferiores animæ sibi relinquantur, sed accidit hoc ex diuersa dispositione potentiarum, sicut dictum est.

In istimet solutione.

Ad secundum dicendum, quod ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualē causam etiamsi sit eiusdem speciei: puta si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse maior vel minor putrefactio & propinquior, vel remotior a principio vitæ: sed causa originalis peccati in omnibus est æqualis: vnde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod libido, quæ transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis: quia dato, quod virtute diuina concederetur, quod nullā inordinatam libidinē in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in actu prolem originale peccatum, sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitiuus non continetur sub ratione soluto

luto

luto vinculo originali iustitiæ, & talis libido in omnibus est æqualis.

Conclusio. Conclusio est, Peccatum originale est æquale in omnibus.

QVAESTIO LXXXIII.

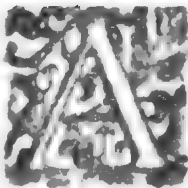
De subiecto originalis peccati, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de subiecto originalis peccati.
Et circa hoc quæruntur quatuor:

ARTICVLVS I.

Vtrum originale peccatum sit magis in carne, quam in anima.

2. dist. 18. q. 2. ar. 1 ad 3. Et dis. 30 q. 1. ar. 2. ad 4. dis. 31. q. 1. art. 1. ad 2. & 4. & q. 2 ar. 1. per to. tū Et ver. q. 25. art. 6. co. & q. 27. art. 6. ad 2. & mal q. 4. ar. 3 & 4. Et Rom. 5 lect 3 co. 2. & 3.



Ad primum sic proceditur. Videtur, quod peccatum originale magis sit in carne, quam in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit: sed radix huius repugnantiæ in carne consistit. Dicit enim Apostolus ad Rom. 7. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ: ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

Præterea. Vnumquodque potius est in causa, quam in effectu: sicut calor magis est in igne calefaciente, quam in aqua calefacta: sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale: ergo peccatum originale magis est in carne, quam in anima.

Præterea. peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum rationem seminalem: sicut autem non fuit ibi anima, sed sola caro, ergo originale peccatum non est in anima, sed in carne.

Præterea. Anima rationalis creata a Deo corpori infunditur: si igitur anima per peccatum originale inficeretur consequens esset, quod ex sua creatione vel infusione inquinaretur: & sic Deus esset causa peccati, qui est actor creationis, & infusionis.

Præterea. Nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infecto infunderet: ex quo sciret ipsum liquorem infici, sed anima rationalis est pretiosior omni liquore, si ergo anima ex corporis vnione infici posset infectione originalis culpæ, Deus qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet, infundit autem, non ergo inquinatur ex carne, sic igitur peccatum originale non est in anima sed in carne.

Sed contra est, quod idem est subiectum virtutis, & vitij, siue peccati, quod contrariatur virtuti, sed caro non potest esse subiectum virtutis, dicit enim Apostolus ad Rom. 7. Scio quod non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum: ergo caro nō potest esse subiectum originalis peccati, sed solum anima.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse in aliquo dupliciter, vno modo sicut in causa, vel principali vel instrumentali, alio modo sicut in subiecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali secundum illud Apostoli Rom. 5. In quo omnes peccauerunt. In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem actiuam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. Sed sicut in subiecto peccatum originale nullo modo potest esse in carne sed solum in anima. Cuius ratio est, quia sicut supra dictum est, hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quandam generatiuam motionem, sicut a voluntate alicuius hominis deriuatur peccatum actuale ad alias partes eius. In qua quidem deriuatione potest attendi, quòd quicquid prouenit ex motione voluntatis peccati ad quamcunque partem hominis, quæ quocunque modo potest esse particeps peccati, vel per modum subiecti vel per modum instrumenti, habet rationem culpæ, sicut ex voluntate gulæ prouenit concupiscentia cibi ad concupiscibilem, & sumptio cibi ad manus, & os, quæ inquantum mouentur a voluntate ad peccandum, sunt instrumenta peccati. Quod vero vlterius deriuatur ad vim nutritiuam, & ad interiora membra, quæ non sunt nata moueri a voluntate, non habet rationem culpæ. Q. 81. ar. 1.

Si igitur, cum anima possit esse subiectum culpæ, caro autem de se non habeat quod sit subiectum culpæ, quidquid peruenit de corruptione primi peccati ad animam habet rationem culpæ: quod autem peruenit ad carnem non habet rationem culpæ, sed pœnæ: sic igitur anima est subiectum peccati originalis: non autem caro.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Aug. dicit in li. Retractationum, Apostolus loquitur ibi de homine iam redempto, qui liberatus est a culpa, sed subiacet pœnę, ratione cuius peccatum dicitur habitare in carne: vnde ex hoc non sequitur, quod caro sit subiectum culpæ, sed solum pœnæ. Lib. 1. c. 26 de liuando ad fin. tom. 1.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale causatur ex semine, sicut ex causa instrumentali: non autem oportet, quod aliquid sit principalius in causa instrumentali, quam in effectu, sed solum in causa principali: & hoc modo peccatum originale priori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

Ad tertium dicendum, quod anima huius hominis non fuit secundum seminalem rationem in Adamo peccante sicut in principio effectiuo: sed

sicut

sicut in principio dispositiuo: eo quod semen corporale, quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

Ad quartum dicendum, quod infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo: sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem: & ideo cum creatio importet respectum animę ad solum Deum, non potest dici, quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum, & ad Deum infundentem, & ad carnem, cui infunditur anima, & ideo habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici, quod anima per infusionem maculetur, sed solum habito respectu ad corpus, cui infunditur.

Ad quintum dicendum, quod bonum commune præfertur bono singulari, vnde Deus secundum suam sapientiam non prætermittit vniuersalem ordinem rerum, qui est vt tali corpori talis anima infundatur, vt videtur singularis infectio huius animæ, præsertim cum natura animæ hoc habeat: vt esse non incipiat nisi in corpore, vt in primo habitum est. 1 p q. 118. art 3. *Melius est autem ei sic esse secundum naturam, quam nullo modo esse, præsertim cum possit per gratiam damnationem euadere.*

Conclusio. Conclusio est, *Id, quod ex peccato originali est in anima, habet veram rationem culpæ, id tamen, quod est in carne, non habet.*

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum originale sit per prius in essentia animæ, quam in potentijs.

Infra art. 3. c. Et 2. d. 31. q. 2. art. 1. & veri. q. 25. art. 6. cor. & q. 27. ar. 7. ad 2. & mal. q. 4. art. 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod peccatum originale non sit per prius in essentia animæ, quam in potentijs. Anima enim nata est esse subiectum peccati quantum ad id, quod potest a voluntate moueri: sed anima non mouetur a voluntate secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias: ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

Præterea. Peccatum originale opponitur originali iustitiæ, sed originalis iustitia erat in aliqua potentia animę, quę est subiectum virtutis: ergo, & peccatum originale est magis in potentia animę, quam in eius essentia.

Prętarea. Sicut a carne peccatum originale deriuatur ad animam, ita ab essentia animæ deriuatur ad potentias: sed peccatum originale magis est in anima, quam in carne: ergo etiam magis est in potentijs animę, quam in eius essentia.

Præterea. Peccatum originale dicitur esse concupiscentia, vt dictum est, sed concupiscentia est in potentijs animę, ergo, & peccatum originale.

Sed contra est, quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, vt supra dictum est, q. 81. ar. 1. *anima autem est forma, & natura corporis secundum essentiam suam, & non secundum potentias, vt in primo habitum est:* 1. p. q. 76. ar. 1. *ergo anima est subiectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.*

Respondeo dicendum, quod illud animæ est principaliter subiectum alicuius peccati, ad quod primo pertinet causa motiua illius peccati: sicut si causa motiua ad peccandum sit delectatio sensus, quæ pertinet ad vim concupiscibilem, sicut obiectum proprium eius, sequitur, quod vis concupiscibilis sit proprium subiectum illius peccati. Manifestum est autem, quod peccatum originale causatur per originem: vnde illud animæ, quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum originalis peccati. Attingit autem origo animam vt terminum generationis, secundum quod est forma corporis: quod quidem conuenit ei secundum essentiam propriam, vt in primo habitum est, p. q. 76. ar. 1. *vnde anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut motio voluntatis alicuius proprie peruenit ad potentias animæ, non autem ad animæ essentiam, ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis peruenit primo ad animæ essentiam, vt dictum est. in corp. ar.

Ad secundum dicendum, quod etiam originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ, erat enim donum diuinitus datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ, quam potentiæ, potentiæ enim magis videntur pertinere ad personam, in quantum sunt principia personalium actuum: vnde sunt propria subiecta peccatorum actualium, quę sunt peccata personalia.

Ad tertium dicendum, quod corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, quæ etsi sit posterior ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis, & naturę, essentia autem animę comparatur ad potentias sicut subiecta ad accidentia propria, quę sunt posteriora subiecta, & ordine generationis, & etiam perfectionis: vnde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod concupiscentia se habet materialiter, & ex consequenti in peccato originali: vt supra dictum est. q. 82. art. 3.

Conclusio est, *Anima secundum essentiam suam est primum subiectum originalis peccati.*

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem quam alias potentias.

Infra ar. 4. ad 1. Et 2. d. 30. q. 1. ar. 3. cor. & ad 4. Et veri. q. 25. art. 6. cor. & q. 27. ar. 6. ad 2. & ma. q. 4. ar. 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum originale non prius inficiat voluntatem quam alias potentias. Omne enim peccatum principaliter pertineat ad potẽtiam, per cuius actum causatur, sed peccatum originale causatur per actum generatiuæ potentiæ: ergo inter cæteras potentias animæ videtur magis pertinere ad generatiuam potentiam.

Præterea. Peccatum originale per semen carnale traducitur: sed aliæ vires animæ propinquiores sunt carni, quam voluntas, sicut patet de omnibus sensitiuis, quæ vtuntur organo corporali: ergo in eis magis est peccatum originale, quam in voluntate.

Præterea. Intellectus est prior voluntate: non enim est voluntas nisi de bono intellectiuo, si ergo peccatum originale inficit omnes potẽtias animæ, videtur quod per prius inficiat intellectum tanquam priorem.

Sed contra est, quod iustitia originalis per prius respicit voluntatem: est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit in lib. De conceptu virginali: ergo peccatum originale quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem. c. 3. a med.

Respondeo dicendum, quod in infectione peccati originalis duo est considerare: primo quidem inhærentiam eius ad subiectum. Et secundum hoc primo respicit essentiam animæ, vt dictum est: deinde oportet considerare inclinationem eius ad actum: & hoc modo respicit potentias animæ, oportet ergo quod illam per prius respiciat, quę primam inclinationem habet ad peccandum: hęc autem est voluntas: ut ex supradictis patet. Vnde peccatum originale per prius respicit voluntatem. ar. præc. q. 74. art. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale non causatur in homine per potentiam generatiuam prolis; sed per actum potentiæ generatiuæ parentis, vnde non oportet, quod sua potentia generatiua sit primum subiectum originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale habet duplicem processum: vnum quidem a carne ad animam: alium vero ab essentia animæ ad potentias: primus quidem processus est secundum ordinem generationis, secundus autem secundum ordinem perfectionis.

Et ideo quamuis alię potentiæ, scilicet sensitiuę, propinquiores sint carni, quia tamen voluntas est propinquior eßentiæ animę tanquam superior potentia, primo peruenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod intellectus quodammodo præcedit uoluntatem, inquantum proponit ei suum obiectum alio vero modo uoluntas pręcedit intellectum secundum ordinem motionis ad actum, quę quidem motio pertinet ad peccatum.

Notatio circa Articulum.

COnclusio est, Peccatum originale quatenus est principium operandi prius respicit voluntatem, quę est primum principium humanorum actuum, cum peccatum originale non sit principium operationis per se, sed per accidens, ut mouens prohibens, hoc est remouens iustitiam originalem, ita etiam debet comparari cum voluntate prius, quam cum alijs potentijs, quia iustitia originalis prius respiciebat uoluntatem, quam alias facultates.

ARTICVLVS IV.

Vtrum præfatæ potentiæ sint magis infectæ quam alia.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod prędictę potentię non sint magis infectę, quam alię. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animę partem, quę prius potest esse subiectum peccati, hęc autem est rationalis, & pręcipue uoluntas, ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale. 2. d. 24. q. 2. ar. 5. ad 5. & d. 31. q. 1. art. 2. et 4. d. 31. q. 1 art. 1. ad primũ Et veri. q. 25. art. 6. co. Et ma. q. 4. ar. 2. ad 12 & ar. 5. ad 1. lib. 1. c. vltimo.

Pręterea. Nulla vis animę inficitur per culpam, nisi inquantum potest obedire rationi, generatiua autem non potest obedire: vt dicitur in 1. Ethic. ergo generatiua non est maxime infecta per originale peccatum.

Præterea, Visus inter alios sensus est spiritualior & propinquior rationi, inquantum plures differentias rerum ostendit, vt dicitur in primo Met. sed infectio culpæ primo est in ratione, ergo visus magis est infectus, quam tactus. Circa prin. lib. 1. met. lib.

Sed contra est, quod Aug. dicit in 14. De ciu. Dei. quod infectio originalis culpę maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur: sed illa membra deseruiunt generatiuę virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quę maxime concupiscentiam mouet, ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generatiuam, vim concupiscibilem, & sensum tactus. 14. c. 26. et 18. & 19. & 20. 10.

Respondeo dicendum, quod illa corruptio, pręcipue infectio nominari solet, quę nata est in aliud transferri, vnde & morbi contagiosi (sicut lepra, & scabies, & huiusmodi) infectiones dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra dictum est: unde potentię, quę ad huiusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur eße infectæ, huiusmodi autem q. 81. ar. 1.

actus

actus deseruit generatiuæ, inquantum ad generationem ordinatur, habet autem in se delectationem tactus, quæ est maximum obiectum concupiscibilis, & ideo cum omnes partes animæ dicantur esse corruptæ per peccatum originale, specialiter tres prædictæ dicuntur esse corruptæ, & infectæ.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale ex ea parte, qua inclinat in peccata actualia, præcipue pertinet ad voluntatem, vt dictum est, sed ex ea parte, qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remote. q. 81. art. 2. ad 2. & art. 3.

Ad secundum dicendum, quod infectio actualis culpæ non pertinet nisi ad potentias, quę mouentur a voluntate peccantis: sed infectio originalis culpę non deriuatur a voluntate eius, qui ipsam contrahit, sed per originem naturę, cui deseruit potentia generatiua: & ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam: prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis: sed delectatio perficitur in tactu, & ideo talis infectio magis attribuitur tactui, quam visui.

CONclusio est, *Facultas generans concupiscibilis, & sensus tactus peculiari quadam ratione dicuntur infecta peccato originali*, loqui autem S. Thomam in hoc art. de his tribus, & de his etiam intelligendum esse titulũ articuli, patet ex argumento, *Sed contra*, & ex corpore. Quomodo autem hæ potentiæ comparentur cum voluntate, de qua in art. præc. dixerat prius infici a peccato originali, colligitur ex solutione primi, vbi inquit, peccatum originale ea parte, qua inclinat ad peccata actualia pręcipue pertinere ad voluntatem, sed ea parte, qua traducitur, in prolem, intelligit secundum infectionem aliquam, & vulgus, pręcipue respicere prędictas tres potentias. Hæc sunt, quę S. Thom. in his tribus quęstionibus docet, nunc vero more s[illegible]stris disputationibus hęc omnia altius examinanda sunt.

An sit originale peccatum ab Adamo traductum in posteros.

DISPVT. CXXX.

Multi hæretici negant hoc peccatum. cap. 1.
Peccatum originale in Adæ posteros transfundi ex veteri testamento probatur. cap. 2.
Eadem veritas ex nouo testamento, ex Concilijs, & Patribus ostenditur. cap. 3.

Multi hæretici negant hoc peccatum.

CAPVT I.



QVID nomine peccati originalis in præsente controuersia, & sequentibus intelligamus, pendet ex ijs, quę in reliquis disputationibus dicturi sumus assignantes naturam, & essentiam illius: nũc autem perfunctoria quadam ratione notio huius nominis explicanda nobis est. Peccatum igitur originale appellamus defectum aliquem non operationis, sed naturæ, quo ita male se habet, vt eo sit digna aliqua pœna, itaque non sit defectus ille malum pœnę, sed potius malum morale, quod est dignum aliqua pęna. Dicitur autem originale, nõ quia sit origo aliorum peccatorum, sed quia in origine ipsa, seu generatione contrahitur, vel quia ab origine, hoc est a primo parente deriuatur. Sic vocatur Aug. lib. 2. contra Iulianum c. 1. & alibi sępe numero, & Ansel. in lib. de conceptu virginali, & peccato originali, dici etiam solet peccatum naturæ, & alijs quoque nominibus nuncupari. 1 *Perfunctorie peccatũ originale declaratur.*

Hoc genus peccati quam plures hæretici aperte negarunt, in primis Pelagius insignis naturæ defensor, & gratiæ Dei hostis asseruit, paruulos nasci sine peccato, egere tamen baptismo, non vt a peccato aliquo purgẽtur, sed vt regnum celorum consequantur, hoc enim dicebat expressum esse Ioann. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non potest introire in regnũ Dei.* Adiicebat nihilominus paruulos sine baptismo decedentes habituros æternam quandam felicitatem, intelligebat vero extra regnum cœlorum, & visionem claram Dei, qua alij baptizati perfruuntur. Ita refert hæresim illius August. lib. 1. de peccatorum meritis, & remissione cap. 18. & 20. eadem hæresis, quod attinet ad priorem partem, colligitur ex Concilio Mileuitano canone 2. & Arausicano 2. cano. 2. 2 *August. Conc. Mileuit. Cõcil. Arausic.*

Hunc etiam errorem secundo sequuti sunt Armeni, vt docet Castro aduersus hæreses verbo *peccatum* hæresi 14. idem de Armenis refert Sanderus lib. 7. de visibili monarchia hæresi 118. & Prateolus in suo elencho hæresum verbo *Armeni*. Scribit autem Castro eos asseruisse paruulos decedentes sine baptismo, si sint filii fidelium, destinari in paradisum terrestrem, si vero filij infidelium, damnari in inferno cum adultis, & ita necessarium esse baptismum vt dicebat Pelagius ad consequendum regnum cœlorum, non ad delendum aliquod peccatum. Hoc pacto forsan intelligendum est id, quod Sanderus refert ex Guidone Carmelita de Armenis, nempe docuisse paruulos sine baptismo saluandos. *Castro. Sanderus. Prateolus.*

Tertio eundem errorem docuerunt Albanenses teste Antonino 4. p. tit. 11. c. 7. §. 5. Castro loco citato, & Bernardus Lutzemburgẽsis, & Prateolus in suis Chathalogis, verbo *Albanenses*. Hi fuerunt tempore Leonis 3. Pontificis, & Constantini 6. Imperatoris anno Domini 796. eosque diuersos fuisse ab Albigensibus scribunt ijdem Doctores, nam Albigenses fuerunt tempore Innocentij 3. Pontificis, & Federici 2. Imperatoris: idem affirmat Cesarius Cisterciensis distinctione 5. dialogi: quare immerito Albanenses cum Albigensibus confundit Sanderus lib. suo 7. hæresi 151. videntur tamẽn in eodem errore fuisse Albigenses dum baptismum abijciebant, vt narrant prædicti Auctores. Quarto hunc errorem amplexati sunt postea Anabaptistæ, vt refert Philippus Melancthon in loco communi de baptismo infantium, Zvvinglius etiam in libro de baptismo contra Vrbanum Regium, vt Scribit Prateolus in Elencho hæreticorum verbo *Zvinglius*. Ioann. quoque de Vvesalia in ciuitate Moguntina, vt narrat Ioannes Bundertus 3 *Albanensium errori. Antonin. Castro. Ber. Lutz. Prateolus. Cesarius. Sãderus. Anabaptistarum error. Philippus Melancthon. Prateolus. Ioannes. Bunderius.*

derius in compendio concertationis titulo 1. artic. 1. qui omnes asserebant paruulos nasci sine peccato originali.

4 *Erasmus non longe abfuit ab eodem errore.*

Nec ab hac sententia longe abfuit Erasmus in annotationibus in illud ad Rom. 5. *Per vnum hominem peccatum introiuit, in mundum, & per peccatum mors*; cum illum locum interpretatur de peccati traductione secundum imitationem, non secundum originem, & Faber Stapulensis in eundem locum affirmans pueros solum nasci obnoxios pęnæ mortis. De alijs Nouatoribus nostri temporis nihil dico, nam in alterum extremum imprudenter delati non minus turpiter errarunt, vt disput. 132. c. 1. videbimus. Hunc errorem præter Scholasticos Doctores in 2. d. 30. & 31. luculenter confutarunt Armacanus lib. 8. de quæstionibus Armenorum 2. c. 12. Albertus Pighius lib. controuersiarum controuersia 1. Catherin. in opusculo de peccato originali, Driedo to. 2. lib. 2. de gratia, & libero arbitrio, tractatu 3. Alphons. de Castro loco allegato, Dominicus Sotus lib. 1. de natura, & gratia cap. 10. 11. & 12. Andreas de Vega lib. 2. super Conc. Trid. c. 11. & 12. Lindanus lib. 4. Panopliæ cap. 10. & 11. Ioannes Bunderius in compendio concertationis tit. 1. Ruard. Tapper art. 1. Hieronymus Turrianus lib. 2. confessionis Augustinianæ c. 1. & seq. Ioannes Nopelius in confessione Ambrosiana lib. 2. cap. 1. qui duo multis testimonijs alter August. alter Amb. hunc esse errorem demonstrant: scripserunt etiam plures alij Recentiores nostræ ætatis: iam vero testimonijs scripturæ Conciliorum, & Patrum secundum veritatem Catholicam ostẽdamus non solam pœnam, sed etiam peccatum originale in omnes paruulos deriuari, Christo, & Beata Virgine duntaxat exceptis, de his enim modo controuersia non erit.

Armacanus. Albertus. Cather. Driedo. Alphon. de Castro. Dom. Sotus. Vega. Lindanus. Ioan. Büderius. Ruardus. Taper. Hierony. Ioannes Nopelius.

Peccatum originale in Adæ posteros transfundi ex veteri testamento probatur.

CAPVT II.

Catholica sententia. 5

Est igitur Catholica sententia iamdiu in Ecclesia Dei palam definita ex primo nostro parente non solum pęnam, sed etiam culpam, & peccatum in posteros deriuari, quæ Scripturæ, Conciliorum, & Patrum testimonijs confirmanda nunc est. Cæterum ante quam singula proferamus notare liber Ethnicos etiam philosophos non caruisse huius peccati notitia, tametsi mille fabulis admixtam habuerint, statum enim innocentiæ lapsum primi parentis, & omnium ægritudinum, & laborum, quos patimur, causam descripsit Hesiod. in opere, cui titulum dedit, *Opera, & dies* vbi inquit fuisse duos illos fratres Prometheum, & Epimetheum in primo sæculo, quòd appellat aureum, & alterum ignẽ de cęlo rapuisse, propter q̃ eius peccatum miserunt (inquit) Dij mulierem quandam nomine Pandorã, quasi omniũ Deorum donum, quia a singulis dono aliquid accepit, vt Epimetheum deciperet: deferebat autem in vase omnia mala, & ægritudines, quòd quidem obtulit Epimetheo, ille autem vt accepit, aperuit os vasis, vt videret quid intus esset, & inde omnia mala in totum vniuersum egressa sunt, atq; tunc iam incepit sæculum argenteum, deinde ferreum, & tandem plumbeum. Cęterum omissis Gentilium fabulis ostendamus etiam ipsa Scriptura sacra peccatum hoc in mundo esse. Sunt autem Scripturæ testimonia vtriusque testamenti, ex quibus præcipua afferemus. Quæ vero contra Iudæos ex Rabinis adducit Galatin. lib. 6. de arcanis c. 5. & sequent. diligens Lector apud ipsum videre poterit, sicut, & alia cõtra eosdem Iudæos, quæ tradit Burgen. in scrutinio scripturarum lect. 3. c. 2. & 3. Marsil. Ficinus lib. de religione Christiana c. 33. Porchetus in Victoria contra Hebræos 1. p. c. 17. Primum testimonium, quòd solet adduci, est illud Genes. 17. *Masculus, cuius præputij caro circumcisa non fuerit delebitur anima de illa populo suo, quia pactum meum irritum fecit*, ex quo loco Aug. 16. lib. de ciuit. Dei cap. 27. & lib. 2. de peccato originali contra Cęlestium c. 30. & 3. lib. contra Iulianum c. 18. & lib. 2. de nuptijs, & concupiscentijs c. 11. & Fulgen. lib. de incarnatione c. 15. colligunt, peccatũ originale: addunt enim cũ 70. *Octauo die*, ratione quorum verborum coguntur intelligere hunc textum etiã de paruulis, vt ipsis quoq; pœna esset assignata, nisi circunciderentur: cumque non possent irritum facere mãdatum Dei de circuncisione, quia capaces doli non erant, referunt Aug. & Fulgent. hanc præuaricationem pacti Domini ad transgressionem primi parentis, in quo omnes paruuli peccauerunt, & præuaricati sunt: subdit Aug. lib. illo de ciuit. c. 27. [Ac per hoc quia circũcisio signum regenerationis fuit, non immerito paruulum propter originale peccatum, quo primum Dei dissipatum est testamentum, generatio disperdet, nisi regeneratio liberet, sed intelligenda sunt hæc diuina verba tanquam dictum sit, qui non fuerit regeneratus interibit anima illa de genere eius, quia testamentum dissipauit, quando in Adam cum omnibus etiam ipse peccauit:] idem dicit alijs in locis allegatis, ac si dicat nisi in ipsa circuncisione regeneretur, peribit anima illius propter communem Adę præuaricationem, qua, & ipse etiam peccauit. Verum hoc testimonio veritatẽ catholicam confirmare non possumus, interpretationi enim Aug. aliqua obstant Patrum testimonia, qui affirmant præceptum hoc circuncisionis non accepisse Moysem in remedium peccati originalis, vt circuncisione ipsa expiaretur, sed in signum tantum iustitiæ, & expiationis peccati. In primis vero ex Hebræis Philò in lib. de circuncisione causas circuncisionis, assignãs, eam, quæ afferri solet de remedio peccati, nunquã adduxit: Iosephus quoq; lib. 1. Antiquitatum c. 14. non aliam causam assignat quam vt esset signum, quo genus Abrahæ ab alijs nationibus distingueretur. Ex Patribus vero Ecclesiæ Grecę plane asserunt circuncisionem non in remedium, sed in signum datam fuisse Iustin. in dialogo cum Triphone vbi ex eo quod mulieres non circuncideventur, colligit, non fuisse datam Abrahamo, & posteris in opus iustitię, sed signi tantũ causa, clarissime etiam Irenęus lib. 4. c. 30. Origen. lib. 2. contra Cellam, & Homil. 3. in Genes. Euseb. lib. 1. [illegible] Euangelicę c. 10. & lib. 1. Historiæ c. 1. Athanas. oratione in illud, *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*. Epiphan. hęresi 8. Chrysost. Homil. 27. in Genesim. Explicans verba allegata Genes. 17. & Homil. 39. & 40. & Homil. de proditione Iudæ, & Homil. 7. in Epistolam ad Roman. & 14. in epistolã ad Hebr. Cyrill. lib. 10. in Iulianum. Theodoret. q. 67. in Genesim lib. 7. ad Grecos, Damasc. lib. 4. de fide c. 10. 14. & 26. Theophyl. in c. 2. ad Rom. Elias Creten. in orationem primam Nazianz. in illa verba. *De typis, & veritate*. Ex latinis vero Tertul. lib. cont. Iudeos c. 2. & 3. Cyprian. lib. 1. cont. Iudæos c. 8. Ambros. epistola 72. & in c. 4. ad Rom. lib. 1. de Abraham, & c. 4. & libr. 1. de Sacramentis c. 4. & 6. & lib. de iis, qui initiantur c. 8. & 9. Hieron. in c. 3. ad Galat.

Hesiod. Galatin. Burgensis. Mars. Fici. Porchetus. Genes. August. Fulgen. 6 *August.* 7 *Iosephus. Iustinus. Irenæus. Origines. Eusebius. Athanas. Epiphan. Chrysost. Cyrillus. Theodor. Damasc. Theophilat. Elias Cretensis. Tertulliã. Cyprian. Ambros. Hierony.*

Hęc autem communis Patrum doctrina ex Paulo manifeste colligitur, nam cum ad Romanos secundo capite ostẽdisset, ęquales esse Iudęũ, & gentilem in negotio iustificationis, & vtrumq; per fidem iustificãdũ esse, nec quidquam prodesse Iudęo legem scriptam habere, incipit in 3. c. his verbis. *Quid ergo amplius Iudæo est, aut quæ vtilitas circuncisionis*, respondet autem, *Multum per omnem modum, primum quia credita sunt ei eloquia Dei, &c.* Vbi particula *primum* non denotat ordinem, sed idem est quod *potissimum*, nam Paulus nullũ aliud priuilegium illius populi enumerat in totam epistola, inquit ergo hoc tantum excelluisse populum Iudęorum, & pręstitisse Gentilico, quod eloquia Dei, & promissiones factę essent illi; at de vtilitate circuncisionis

cisionis nihil dicit, quod si ipsa iustificaret magna eius esset vtilitas, & eo sacramento populus ille Gentilico antecederet. Dicere posset quis etiamsi circuncisio data esset in remedium illius populi nō præstitisset populum Iudaicū Gentilico vtilitate circuncisionis siquidem populus Gentilicus sola fide posset iustificare suos paruulos. Hoc tamen responsum inane est, primum quia si populus Hebræus accepit circuncisionē in remedium originalis, non solum accepit pro paruulis, sed etiam pro adultis, siquidem locus hic Genesis potius de adultis loquitur, Gentilicus autem populus nullum habebat signum in remedium pro adultis. Præterea, si hebręis deinde non fuit sufficiens sola fides pro paruulis, sicut antea sufficiebat, sequitur peioris fuisse conditionis effectos, nisi in ipsa circuncisione, qua obligati erant, daretur maior gratia, tunc autem præstaret populus Iudaicus ratione circuncisionis. Postremo quia Paulus non solum contendit in materia iustificationis nihil præstitisse populum Iudaicum Gentilico, verum etiam circucisionem nullius fuisse virtutis, sed tantum signum iustitiæ namq; deinde c.4 vt probet nihil profuisse Abrahamo, & posteris circuncisionem, ostendit, iustificatum illum fuisse ex fide, & de fide, quæ reputata fuit ad iustitiam inquit. *Quo modo ergo reputata est in circuncisione, an in præputio? non in circuncisione sed in præputio, & signum accepit circuncisionis signaculum iustitiæ fidei, quæ est in præputio.* Sentit igitur circuncisionem non fuisse causam gratiæ, sed signum iustitiæ, sicut ex hoc loco probant Chrysost. Tertul. & alij Patres allegati: quod si circuncisio iustificaret, non diceret Paulus datam fuisse in signum iustitiæ.

Effugium præcluditur.

9 *Differētia inter circūcisionē, & nostra Sacramenta secundum recētiores.*

Differentia vero, quæ a Scholasticis præsertim recentioribus solet assignari, inter circuncisionē, & nostra Sacramenta est, quod nostra Sacramenta vt instrumēta physica, circuncisio vero vt morale tantum instrumentum conferebat gratiam, friuola est: nam si solum circuncisio esset morale instrumentum, vel minima causa sine qua nō, magna esset eius vtilitas, eaque sufficeret, vt populus Iudaicus Gētilico non solum præstaret, quia credita essent illi eloquia, sed etiā quia Sacramentum, quod esset aliquo modo causa salutis, ipsis esset concessum: nec tantum esset signaculum iustitiæ, sed etiam vere causa continens in se iustitiam. Cæterū Hugo de S. Victo. 1. to. in quæstionibus in epistolam ad Roman. q. 111. & Alexan. 4. p. q. 4. m. 7. ar. 4. ad 3. ingenue fatentur circuncisionem non fuisse causam gratiæ in Abraham, sed ei tantum datam fuisse in signum: in cæteris vero fuisse causam gratiæ, quia data est alijs in remedium. Verum hæc solutio non satisfacit, primum quia Paulus eo loco contendit ostendere inefficacem fuisse circuncisionem, nec Iudæum aliquid peculiare habuisse, quod Gentili non fuisset concessum ad iustificationem præter libros legis, & eloquia diuinæ Scripturæ. Deinde sine fundamento dicitur circuncisionem in eo, cui primum concessa est, non fuisse efficacem, in alijs vero fuisse: nam, & baptismus licet institutus fuerit ad delendum peccatum originale, nihilominus etiam illi, qui iam erant iusti, suscipientes baptismum, recipiebant nouam gratiam nō alia ratione, nisi quia erat signum institutum ad iustificandum.

10 *Hugo de sancto victore. Alexand.*

Sunt alia Scripturę testimonia in quibus aperte dicitur circuncisionem non habuisse virtutem iustificandi, quo plane ostenditur non fuisse causam gratiæ vllo modo, nam ad Gal. 4. antiquæ ceremoniæ, inter quas numerat Paulus circuncisionem, de qua erat cum Galatis controuersia, dicuntur infirma, & egena elementa, vt in paraphrasi ostendi, & ad Hebræ. 7. dicitur *Reprobatio prioris mandati propter infirmitatem, & inutilitatem*: & quamuis hoc posteriori loco Paulus velit ostēdere circuncisionem non potuisse esse primam causam meritoriam iustificationis, vt ita probet, necessarium fuisse meritum Christi sacerdotis secundum ordinem Melchisedech, tamen nisi existimasset Sacramenta illa fuisse tantum signa, & figura sacrificij Christi, non autem causam gratiæ, non dixisset reprobata fuisse propter inutilitatem, & infirmitatem suam.

Probatur ex Scriptura circuncisionem non habuisse virtutem iustificandi.

Quod vero inquit Maior in 4. d. 1. q. 4. *His prælibatis,* absq; vllo fundamento est, dicit enim circuncisionem quidem ex se contulisse gratiam, at si in aliquo illam inuenisset in tali gradu, vltra quem ipsa circuncisio gratiam non conferebat, eam non auxisse, & sic posse dici Abrahamum non accepisse gratiam per circuncisionem. Hoc igitur, vt iam dixi sine fundamento est, quia sacramentum ex se institutum ad iustificationem nihilo minus operabitur, tamsi gratiam productam inueniat, quam si non inueniat. 11

Explicatur locus Genes.

Hoc supposito venio nunc ad c. 17. Gene. & ostendo ex illo non colligi peccatum originale, nam si aliqua ratione deduceretur maxime ratione Aug. quia ille, qui circuncisus non esset, non iustificaretur, ac proinde damnaretur. Hoc autem non sequitur si circuncisione non iustificabatur puer, sed alio remedio nempe fidei ei applicata: ergo inde non colligitur, peccatū originale. Præterea verba illa, *Quia pactum meum irritum fecit,* nescio qua ratione referat Aug. ad pactum Adami, cum potius ad propriam cuiusq; præuaricationem, & præcepti transgresionem referri debeant, vt statim videbimus. Porro Aug sequutus lectionem 70. qui addunt prædictis verbis Gen. 17. *Die octauo,* quæ non habentur in codicibus hebræis, nec in latinis vulgatis, coactus fuit exponere de paruulis, & ideo illa verba, *Quia pactum, &c* retulit ad pactum primi parentis, & illa, *Peribit anima illa, &c.* de æterna morte intellexit: φ si verba illa, *Die octauo,* non addamus, clarior sensus est, vt ita causa comminationis sit, non peccatum originale, sed actuale adultorum, quo transgressi fuerint præceptum circuncisionis, sicut explicat Caiet. in eum locum. Nam eodem capite Deus proposuit pactum hoc modo, *Hoc est pactum meum, quod obseruabitis, circuncidetur ex vobis omne masculinum, &c.* & ita non dicitur, *Peribit anima eius,* simpliciter, sed additur, *De populo suo,* vel de genere suo, quæ verba nō mortem æternam, sed temporalem denotant, quia scilicet transgressor separandus esset a populo, quæ pęna frequens est in Scriptura contra transgressores alicuius ceremoniæ: Exodi 12. & 31. Leuit. 7. 17. 18. 19. 20. & 23. Nu. 15. & 19. Adde etiam, quod in translatione 70. quam Sixtus 5. emendari fecit, ita distinguitur lectio, vt illud, *Octauo die,* non referatur ad circuncisionem, sed ad pęnam, quam iubebat Deus, vt octauo die infligeretur adulto, qui transgrederetur hoc pactum circuncisionis, dicitur enim *Et qui non fuerit circuncisus masculus, cui non circuncidetur caro præputij sui, octauo die interibit anima illa de genere suo, quia testamentum meum dissipauit.*

12 *Caiet.*

Exodi 12. Leuit. 7.

Secundo loco afferri solet illud Oseæ 6. *Ipsi autē (* hoc est Adæ posteri) *Sicut Adam transgressi sunt pactum: ibi præuaricati sunt in me:* nam cū paruuli nullo alio modo transgredi potuerint, quā in Adamo: sequitur eos ab Adamo peccatū cōtraxisse. Quē sensum indicare videtur Hieron. in eū locum his verbis *ibi hoc est in paradiso omnes præuaricati sunt in me in similitudinē præuaricationis Adam, non enim mirum si quod in parente præcessit, et in filijs condemnetur.* Theodor. tamen, & Theophyl. sequuti lectionē 70. qui vertunt non, *Sicut Adam,* sed *Sicut homo,* non interpretantur de primo parēte, sed hoc modo. Præuaricati sunt contra me, sicut præuaricari solet homo in hominē non seruans pactionē, quā cū eo constituit. Quod vero subdit, *Ibi præuaricati sunt in me,* Theodor. nō explicat, Theophyl. vero particulā *ibi,* refert ad sequētia hoc modo, *Illic Galaad me est aspernata,* vt sit sensus, *Illic,* hoc est secundū illud tēpus, quo auersus est Israel, Galaad me est aspernata. Sed hic sensus non quadrat vulgatæ: ideo alij ita explicant *ibi,* hoc est in terra illa bona, quam eis promisi, ac si diceret: Sicut generationes antiquæ transgressæ sunt pactum meum, & in terra bona, quā dedi eis, vt in ea mihi obtēperarēt, pręuaricatę sunt contra me. Iun. ō, & Hieron y. aliq explicat, vt non loquatur de peccato originali, sed dicere velit, pręuaricationē illius populi cępisse a tempore 13

2. testimonium.

Hierony.

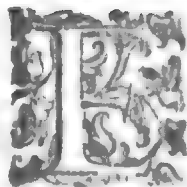
Theodoretus Theophyl.

Adami, ita vt quasi vnus populus cum Adamo propter præuaricationis similitudinem constituatur. Quare ego non video ex hoc loco aliquid certo posse colligi.

3. testimonium. In signis est locus veteris testamenti apud Iob c. 14. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum, semine, nonne tu qui solus es?* Et ibidem iuxta lectionem 70. *Nemo mundus a sorde, nec infans, cuius est vnius diei vita super terram.* quo testimonio vtitur Aug in Psalm. 50. & *Augustin.* auctor hypognosticon apud Augustinum lib. 5. vt probet originale peccatū: nam si omnes nascimur, & concipimur immundi ita vt a solo Deo mūdari possimus, sequitur, immunditiam specialem, quæ est peccatum, & a solo Deo deletur, nos ipsos in nobis contrahere. *Alterū testimoniū.* Adde etiam illud Psal. 50. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea:* ex quo loco idem Aug colligit peccatum originale in expositione illius psalmi; neque enim Dauid loquebatur eo loco de peccatis parentū, quæ in generatione commisissent: 14 nā vt notauit S. Tho. 4. contra gentes c. 50. Dauid ex legitimo fuit matrimonio, porro in legitimo matrimonio licet peccatum veniale accidere possit, id tamē cur diceret Dauid parentibus suis accidisse: intellexit igitur de peccato originis, quod merito iniquitates appellauit, vt bene notat S. Thom. q. 82. artic. 2. ad 1. vel quia vsus est plurali pro singulari, vel quia illud est origo, & causa multorum.

Eadem veritas ex nouo testamento, ex Concilijs, & Patribus ostenditur.

CAPVT III.



Ostēditur eadē veritas ex nouo testamēto Primū testimonium. Rom. 5. August. Interpretatio Pelagianorū. EX multis testimonijs, quæ ex nouo testamēto afferri solent tria nobis sufficiant. Primum est ad Rom. 5. *Sicut per vnum hominem peccatum in hunc mundū intrauit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransit, in quo omnes peccauerunt, &c.* hoc testimonio Augustin. vrget Pelagianos lib. de natura, & gratia c. 39. & 1. lib. de peccatorum meritis, & remissione c. 9. & 12. lib. 4. contra duas Epistolas Pelagianorum c. 4. & alibi. Verum Pelagiani ita hunc locum interpretabantur, vt assererent intrasse quidem peccatū in mundum per vnum hominem imitatione, non propagatione, quem sensum non dedignatur amplecti Erasmus in annotationibus in illum locum, affirmans se nolle Pelagianis aliquo modo fauere, cum tamen manifestum Scripturæ testimonium cum ipso Pelagio funditus euertere non dubitet. 15 *Reijcitur primo. Tridēt. sessione 5.* Huic tamen interpretationi præter communem Ecclesiæ, & Patrum sensū, quē definit, & probat Concil. Trident. sessione 5. can. 4. de peccato originali intelligens verba illa cum tota Ecclesia de traductione per originem, multa etiā alia obstant Pauli verba. Primo quia ad Ephesi. 2. inquit nos esse *Natura* non imitatione *Filios iræ*. Secūdo quia *Secundo.* statim eodem capite ad Rom. 5. dicit, [Vsque ad legem enim peccatum erat in mundo, peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset, sed regnauit mors ab Adam vsque ad Moysem etiam in eos, qui non peccauerunt in similitudinem præuaricationis Adæ, omissis vero illis verbis vsque ad legem enim, &c. & illis sed non imputabatur,] quæ superius d. 97 cap. 3. explicata sunt, ex illis sequentibus *sed regnauit mors, &c.* Catholicus ille August. sensus elicitur. Nomine enim mortis non intelligit Paulus mortem corporalem, hanc enim Christus non abstulit, nec vt illam destrueret, mortuus est, sed vt regnum peccati, quod est mors animæ, superaret: id quod aduentu Christi factum est, de qua morte spirituali statim dixit, *sicut enim vnius delicto multi mortui sunt*: cum igitur dicat Paulus mortem regnasse etiam in paruulis, hoc est nullum contra illam fuisse remedium adhuc in lege Moysi hoc enim significat, *Vsque ad Moysem*, fatetur plane peccatum originale, quod est mors animæ spiritualis.

Tertio obest id, quod statim subiungitur [Non sicut delictum, ita & donum, sicut enim vnius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, & donum in gratia vnius hominis Iesu Christi in plures abundauit. Et non sicut per vnum, peccatum, ita, & donum: nā iudicium quidem ex vno in cōdemnationem, gratia aūt ex multis delictis in iustificationē] Quodsi peccatū primi parentis ingressum fuisset in mundū solū imitatione, nō diceret Paulus *ex vno in condemnationem*, sed ex multis. Præterea non dicerentur multi mortui vnius delicto tantum, sed multis etiam, & damnū, quod imitatione intulisset peccatū primi parentis, fuissent plura peccata, ac proinde non recte anteponeret Paulus donum Christi, q̄ a multis nos liberauit, delicto Adami, & dāno, q̄ intulit, nisi de vno illo delicto, q̄ vera propagatione in posteros deriuatū est, intelligeret: alioqui etiā Adami iudicium ex multis ēt peccatis fuisset in condēnationem, sicut iustificatio fuit ex multis ēt delictis in sanctificationem. 16 *Tertio.* Quarto arguere possumus cōtra expositionem Pelagij cum Aug. lib. 1. de peccatorum meritis, & remissione, c. 9. si peccatū intrasset in mundum sola imitatione, non dixisset Apostolus intrasse per vnum hominem, quia intrauit potius per dæmonem, nam vt inquit Ioann. c. 3. epistolæ primæ *Ille ab initio peccat*, & Ioan. 8. Christus dixit ad Iudæos, *Vos ex patre diabolo estis & desideria patris vestri vultis facere, ille homicida erat ab initio, & in veritatem non stetit*, & iterum, *cum loquitur mendacium ex proprijs loquitur, quia mendax est.* Vbi facit diabolum auctorem mendacij, quem Iudæi imitabantur, sicut etiam in animo occidēdi, de quo loco multa in hunc sensum dixi d. 227. c. 3. & Sapient. 2. *Inuidia autem diaboli mors introiuit in orbem terrarum, imitantur autem illum omnes, qui sunt ex parte illius* quo circa illa verba Pauli eodem capit. 5. ad Roman. *In quo omnes peccauerunt*, sinistre interpretantur Pelagiani eodem modo per solam imitationem vt idem sit, *in quo*, & *per quem*, imitatione videlicet omnes peccauerunt. *Quarto. Augu. Ioann c. 3. epist. 1. Ioann. 8.* 17

Secundū testimoniū, quod tractat Aug. lib. 6. contra Iulianū c. 4. est Pauli 2. ad Corinth. c. 5. *Si vnus pro omnibus mortuus est Christus, ergo omnes mortui sunt.* Ex quo arguit contra Iulianum his verbis, *Nega pro paruulis mortuum, vt eximas eos de numero mortuorum, de contagione peccatorum.* Paulum enim loqui de morte spirituali manifestum est, vt superiori testimonio probauit Christus enim pro ea mortuus est, non pro temporali, quā nullus sane effugiet. Id q̄ sequentia verba aperte indicant, *Vt, & qui viuunt iam non sibi viuant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est, & resurrexit.* Adde etiam illud ad Ro. 5. *Quia cum peccatores essemus Christus pro omnibus mortuus est*: atqui pro paruulis mortuus est, ergo peccatores erant. Tertium testimonium est ad Ephes. 2. *Eramus natura filij iræ*, ex quo loco arguit Aug. lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione c. 10. & serm. 14. de verbis Apostoli, explicat autem illud *natura*, hoc est originaliter, filius autem iræ est peccator: si ergo eramus natura filii iræ, ergo, & natura peccatores non sola imitatione. *2. testimonium. 2. Corin. 5. 3. testimonium. August.* 18

Hæc catholica sententia contra Pelagium, & Cælestinum definita est in Conc. Mile. canone 2. Arausic. 2. canone 2. Eliberit. canone 45. Tolet. 2. canone 12. Tolet. 6. canone 77. Carthag. 5. canone 6. ab Innocent. 1. in epist. 25. & 26. & a Leone 1. epistola 22. post medium, & 81. non longe a fine, a Beato Gregorio lib. 7. epistola 53. quæ est ad secundinum in vltima parte illius, demum in Conc. Trid. sessione 5. in decreto de peccato originali. Plures etiam ex Patribus eam nobis vt catholicam tradiderunt in primis Aug. locis allegatis a nostro Hieron. Turrian. in sua confessione Augustiniana, & Ambros. in locis allegatis a Nopelio in Ambrosiana confessione, quas superius citaui, ex aliis Patribus Dionys. cap. 2. de Ecclesiastica Hierarchia p. 3. vbi peccatum originale appellat *Cōc. Mile. Cōc Arau. Cōc Elibe. Toletan. 2. Tolet. 6. Conc. Carthag. 5. Innocen. 1. in epi. 25. & 26. Leo 1. epi. 22. Greg. Cōc. Trid. August. Ambrof. Dionys. Iustinus.*

pellat ingenitum dissimilitudinis habitum, vt recte notauit noster Francisc. Turrian. in epistola ad Episcopũ Antisiodorensem Iacobum Amiotum de peccato originali, & eodem lib. c. 7. p. 3. ait Dion infantes baptizari in remissionem peccati, Iustinus in dialogo cũ Triphone ait genus humanũ incidisse in mortem, & fraudem serpentis, Origenes in illud c. 5. ad Romanos docet, in omnes homines mortis peccati sententiam trãsisse, confirmat autem testimonio illo Iob. 14. *Nemo mundus a sorde, etiamsi vnius diei fuerit vita eius*, secundum lectionem 70. quod superius allegauimus. Gregorius Nyssenus in disputatione de resurrectione, & anima, *Qui fieri potest*, inquit, *vt homo nequitiæ vitijsque expers sit, qui per vitiositatem natus sit*, & libro de Beatitudinibus oratione sexta. *Ex homine, ait, homo nascitur, ex peccatore peccator*. Lege Nazianzenum in oratione in sanctum baptisma, quæ est quadragesima, & Basilium homilia de baptismo, Chrysostomus Homilia de Adam, & Eua, quem falso pro sua sententia allegabat Iulianus Pelagianus, vt videre licet apud Augustinum lib. 1. contra Iulianum c. 2. immo, & Erasmus, & Iacobus Faber in annotationibus in c. 5. ad Roman. eam sententiam tribuunt Chrysostomo, vt senserit peccatum originale non transfundi ad posteros, sed pœnã tantum, a qua calumnia recte ipsum defendit Sixtus Senensis lib. 6. biblioth. annotat. 236. August. etiam c. illo 2. testatur Chrysostomum nihil tale docuisse; nam loco a nobis allegato plane asserit peccatum originale in paruulis, & homilia 40. in primam ad Corinth. inquit in baptismo tolli radicale peccatum q; Græce appellauit προόρριζον ἁμαρτίαν, lege Sixtum loco citato, & Augustinum, qui plura refert ex Chrysostom. & ipsum præclare defendit: de Ambros. vero, qui in Coment. in c. 5. ad Rom. Pelagio fauere videtur, multa habes in confessione Ambros. a nobis allegata Cyprian. præterea 3. lib. epist. 8. quæ est in ordine 59. manifeste de necessitate baptismi ad delendum originale in pueris loquitur. Clarissime Hieron. dialogo 3. contra Pelagianos circa finem, quæ testimonio Cypriani citato suam confirmat doctrinam: ex quibus Patribus, atque alijs suam catholicam sententiam contra Iulianum comprobat Aug. lib. 2. contra ipsum. Argumenta vero quibus aliqui pro Pelagio vti possent, in reliquis disputationibus facile dissoluentur, vbi ostendemus quomodo possit peccatum esse in paruulis, etiamsi non sit eis voluntarium voluntate propria. Secundo quomodo Deus crudelis non sit, qui propter peccatum primi parentis posteros ita puniat. Tertio quomodo transfunditur hoc peccatum.

Greg. Nyss. — 19 *Nazianz. Basil. Chrysost. Erasmus. Iacobus.* — *Sixt. Senen. Aug.* — *Cyprian.* — *Hierony.*

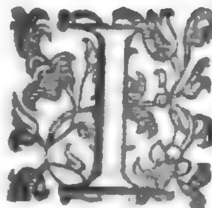
An peccatum originale sit proprie peccatum.

DISPVT. CXXXI.

Originale peccatum non esse proprie peccatum sensit Durandus. cap. 1.
Peccatum originale esse vere, & proprie peccatum probabilior sententia adstruit. cap. 2.
Argumentis Durandi satis fit. cap. 3.

Originale peccatum non esse proprie peccatum censet Durandus.

CAPVT I.



IAM vero de natura, & essentia peccati originalis disserere oportet, quam vt melius disp. seq. explicemus, prius videndum est, an in paruulis, qui omni rationis vsu carent, aliquid possit esse, quod proprie culpa, & peccatũ sit. Duran. in 2. d. 30. q. 1. constanter affirmat nihil esse in paruulo recens nato, quod propriam habeat rationem culpæ, aut peccati moralis, non quia non sit aliquis in ipso defectus, sed quia ille verã non habeat rationem culpæ, & peccati. Probat autem primo ex Arist. 3. Ethic. c. 5. vbi inquit, per ea, quæ nobis natura insunt, non laudari nos, aut vituperari, sed potius misericordiam quasi mereri: [Nemo namq; (inquit) Exprobrabit cuiquam si sit aut natura, aut ægritudine, aut vulnere cæcus, quodsi ebritate, aut aliquo flagitio captus sit oculis, omnes vtiq; carpent, ac increpabunt, vitia igitur corporis, ea quidem, quæ in nostra sunt potestate, reprehenduntur, ea vero, quæ non sunt, non increpantur:] Hæc Arist. quicquid autem sit peccatum originale, natura, seu natiuitate nobis inest, nec in nostra positum est electione: ergo ob illud reprehendi nullus debet, ac proinde non habebit vere, & proprie rationem culpæ, & peccati. Secundo de ratione peccati moralis est vt sit voluntarium ei, cui est peccatum atqui originale peccatum non est pueris voluntarium: ergo nec illis est proprie peccatum. Probat autẽ, originale peccatum non esse paruulis voluntariũ, quia id, quod est aliena voluntate voluntariũ, non est mihi voluntarium, peccatum autem originale paruulorũ tantum fuit voluntarium voluntate primi parentis, quæ ipsis paruulis fuit aliena: ergo illis non fuit volũtariũ; quod si aliquando uoluntas, aut factum alterius censetur propriũ, hoc solum contingit, quando quis aliquid faciendum alteri committit: atqui hoc modo non potuit voluntas primi parentis censeri voluntas paruulorum, quia ipsi nihil voluntati illius commiserunt, ergo voluntas primi parentis non debuit cẽseri propria, singulorum ad hoc, vt defectus inde procedens verã habeat in singulis rationẽ peccati. Si vero quis dicat peccatũ paruulorum fuisse voluntariũ voluntate primi parentis, quatenus ille accepit pro singulis gratiã, & iustitiã originalẽ, & propria voluntate sibi, & toti posteritati eam amisit, certe hoc genus volũtarij non videtur sufficere, vt originale peccatũ singulorum sit proprie peccatum: hoc. n. paruulis ipsis est voluntariũ, q; vocãt interpretatiuũ, quod non sufficit ad rationem peccati: quinimo respectu ipsius Adami peccatũ paruulorum hoc modo solũ fuit voluntarium: ille. n. non voluit directe se, suã quę posteritatẽ gratia sibi cõmissa spoliare, imò id sibi displicuit: ergo paruulorum peccatũ nõ fuit sibi proprie, & directe voluntarium, id aũt, quod non est per se, & directe voluntarium, non est per se, & proprie peccatum: omne enim peccatum eatenus est peccatum, quatenus est voluntarium, ergo nec originale peccatum per se, & proprie peccatum.

Tertio nullis dicitur peccare in eo, quod vitare non potest, teste Aug. 3. de lib. arbit. c. 18. atqui paruuli non possunt defectũ illũ, quicumq; ille sit, euitare: ergo defectus ille non est proprie peccatum. Hanc sententiam Dur. sequutus est Ruar. Taper. art. 2. §. *Ex his videmus*; ante mediũ, & hac vnica ratione, q; sit in ordine, quarta sic probat. In Conc. Arausi. canone 2. & in Tridentino decreto de peccato originali sess. 5. hoc peccatũ nõ dicitur absolute, sed cum additamento peccatũ: dicitur enim peccatũ, quod est mors animæ, mors autem animæ potius est effectus peccati, quã peccatũ, ergo hoc peccatum non est absolute, & simpliciter peccatum

1 *Durandi sentẽt. asseris in puero non esse pprie peccatum. Probatur primo ex Arist.* — 2 *Secundo.* — 3 *Tertio.* — 4. *probat Ruard.*

Peccatum originale esse vere, & proprie peccatum vera sententia adstruit.

CAPVT II.

Sententia Catherin. eadem cũ opinione Durandi. Sententia Durandi acriter reprehendunt, & merito Scholastici nostri temporis. Contra eam scripsit Catherin, in opusculo de peccato originali c. 5. cum tamen ipse c. 6. plane fateatur, nihil esse in paruulis formaliter, quod eis possit imputari ad peccatum propter voluntatem primi parentis: nam cum ipse asserat in eo opusculo, essentiam
4 peccati originalis nihil aliud esse, quam reatum ad pœnam, cogitur fateri nihil esse in illis formaliter, quod veram habeat rationem peccati. Quare ego non video cur ita ipse a sententia Dur. abhorreat, siquidem re vera cum ipso conuenit. Esse itaq; in paruulis veram, & propriam rationem peccati contra prædictos Doctores probatur primum ex Concil o Arausicano 2. canone 2. vbi ita definitur, [Si quis dixerit soli Adæ præuaricationem suam, non, & eius propagini nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quæ pœna peccati est, non autem, & peccatum, quod mors est animæ, per vnũ hominem in omne genus humanum transijsse testatur, iniustitiam Deo dabit, &c.] cum igitur distinguat mortem corporis a morte animæ in eo, quod mors corporis non sit peccatum, sed pœna peccati, mors autem animæ sit peccatũ, ac proinde nõ sit pęna, plane explicat Conc. veram rõnẽ peccati per id, q̃ putauit Ruardus esse additamentum diminuens, cum dixit *quod est mors animæ*: indicat enim non esse pœnam, sicut est mors corporis. Et quamuis mors animæ videatur effectus tantum peccati actualis, ipsa tamen, vt seq. d. ostendemus, verã habet in se rationem peccati. Deinde probatur ex Conc. Trid. sess. 5. decreto de peccato originali canone 5. cuius verba sunt, [Si quis per Iesu Christi domini nostri gratiam, quæ in baptismate cõfertur, reatum originalis peccati, remitti negat, aut ẽt asserit, non tolli totum id, quod veram, & propriã peccati rationẽ habet, sed illud dicit tantum radi, aut non imputari, anathema sit.] Vbi licet non definiat Concilium peccatum originale veram, & propriam habere rationem peccati, sed damnet Lutheranos asserentes manere post baptisma vere, & proprie peccatũ; ipsi enim
5 libenter fatentur appetitum esse vere, & proprie peccatum, supponere tamen videtur, & cum eis conuenire in eo, vt ante baptismum sit aliquid, quod propriã habeat rationem, peccati: alioqui non diceret Conciliũ, *Totum id quod veram & propriam habet rationem peccati*, sed, *aliquid quod veram habeat rationem peccati*. Cæterum cum ad veram, & propriam rationem peccati moralis sit necessaria ratio volũtarij, non parum laborant Scholastici in explicanda ea, quæ in peccato paruulorum reperitur, S. Tho. q. 81. ar. 1. voluntarium quod conuenit peccato originali explicat similitudine membrorum, quæ in eodem homine mouentur a voluntate, nam horum motus ideo peccato imputantur, quia a voluntate procedunt, & rationem voluntarij ab ea habent: eodem modo, inquit, comparantur singuli posteri cum voluntate primi sui parentis, quia ab eo per generationem quasi mouentur sicut membra a voluntate. Hanc comparationem, qua vtitur S. Thomas, impugnat Catherinus in opusculo de peccato originali cap. 6. quasi per omnia similis esse deberet, cum re uera solum velit S. Thom. in eo comparationem habere locum, quod ad nostrum institutum attinet, videlicet vt peccatum posteriorum uoluntarium sit, non voluntate propria, sed voluntate primi parentis, a quo ipsi deriuantur, & ex quo donum iustitiæ transfundendum in eos, aut defectus illius pendebat. Ad hanc vero rationem voluntarij duo sunt necessaria, alterum est primum parentem accepisse iustitiam, & gratiam pro se, & suis posteris ex pacto seu voluntate ipsius Dei, nam gratia, & iustitia suapte natura non pendebat ex voluntate primi parentis: Alterum est Adamum ex causa omnino voluntaria sibi, & posteris hanc gratiam, & iustitiam amisisse, sic enim sufficiens est ratio voluntarij, vt defectus posteriorum sit peccatum naturæ, & nõ personæ, hoc est, sit defectus in ipso esse, & non in operatione, vt infra latius explicabitur. Hoc ipsum expoluit
6 Anselmus opusculo de conceptu virginali c. 10. 22. 23. & 27. exemplo hominis qui pro se, & posteris acciperet a rege donum. Verum cum in hoc casu non transfunderetur culpa in posteros, vt sequente disputatione patebit, in eo solum locum habebit, quod damnum sequutum posteris diceretur voluntarium voluntate primi parentis. Ex hac ratione voluntarij, & ex natura defectus, qui contrahitur a paruulis, sequente disputatione facile monstrabimus ueram, & propriam rationem peccati: est enim defectus iustitiæ, cui si addas rationem hanc voluntarij, erit vere peccatum dignum aliqua pœna: idemque esset de illo, qui a rege pro se, & posteritate aliquid accepit, si defectus illius doni esset iustitiæ defectus. Hanc rationem voluntarij ad rationem peccati originalis sufficere arbitratur auctor libri de ecclesiasticis dogmat. apud Augustinum cap. 22. & ipse Aug. concione ad Cathecumenos contra Iudæos c. 2 & 1. lib. retractationum c. 13. & 15. & 6. libro contra Iulianum c. 3. quinimo videor idem mihi colligere ex Concilio Tridentino sessione 5. decreto de peccato originali canone 2. vbi ait, *Si quis Adæ præuaricationem sibi soli, & non eius propagini asseris nocuisse, & acceptam a Deo sanctitatem, quam perdidit sibi soli, & non nobis perdidisse &c. anathema sit.* Vbi cum dicat, & sibi, & nobis illam perdidisse, signum est voluntati illius fuisse commissam, vt transfunderetur, alioqui non diceretur nobis, sed sibi soli eam perdidisse: & in hac controuersia hæc dicta sufficiant, nam in sequente hæc omnia magis elucidanda sunt.

Cõc. Arau. *Cõc. Trid.* *Exemplũ Anselmi.* *Ratio voluntarij quæ inuenitur in peccato originali Simile S. Thom.* *Impugnatur a Catherino immerito.*

Argumentis Durandi satisfit.

CAPVT III.

7 Iam vero argumentis Dur. satisfacere difficile non erit. Ad primum sumptum ex Arist. 3. Eth. c. 5. asserente, neminem increpari posse propter defectum, quem a natura absque sua culpa habet, respondet Ricard. in 2. d. 30. ar. 1. q. 1. ad 3. diuersam esse rationem de cæcitate, & de alijs naturalibus defectibus, & de peccato originali: naturales enim defectus, cum non sint vllo modo defectus culpæ, non merentur increpationem sed potius misericordiam, defectum autem peccati originalis, inquit esse veram culpam, & ideo increpationem mereri. Conuenit Scotus in 2. d. 32. q. 1. §. *Ad argumenta quæstionum*; ad penultimum immo etiam S. Tho. q. 81. ar. 1. ad 5. cõcedit hoc peccatum originale increpatione dignum esse, si vnus quisque existens in illo non consideretur secundum se, sed comparetur cum suo principio, a quo talẽ defectum contraxit. Hanc vero solutionem facile possumus confirmare ratione; nam cum Aristoteles sola naturali ratione ductus non nouerit defectum aliquẽ in nobis generatione contractum, qui veram haberet rationem culpæ, quid mirum si de naturalibus solum defectibus loquens dixerit, non esse dignos reprehensione, sed potius misericordiam mereri: & hac ratione existimo satisfieri testimonio Aristotelis.

Diluitur prima ratio ex mente aliquorum auctorum Ricard. *Scotus. S. Thom.*

Solutio auctoris. Cæterum cum non quæuis increpatio contra peccatum originale fieri possit, ego quidem destinguerẽ: duplex enim esse potest, aut enim in sola pœna damni consistit, & hac digni sunt pueri, quatenus considerantur cum defectu iustitiæ voluntate sui primi parentis: alia vero consistit in pœna sensus, & afflictionis, & hoc genere increpationis puer dignus non est: quare cum increpatio, quę fit verbo, & habet rationem contumeliæ, potius sit pœna sensus, contra pueros locum 8
non

non habet: quis enim increpabit pueros, quod ita nati sunt, aut eos contumeliosis verbis afficiat: & de hoc genere increpationis solum videtur locutus Arist. quem laudi opposuit, qua dignus est, qui bene operatur. Ad secundum respondeo peccato originali conuenire sufficientem rationem uoluntarij, vt superiori capite ostendimus, obseruandum tamen est id, quod diximus. dis. 73.c.9. nempe rationem voluntarii non esse genus malitiæ, & bonitatis moralis, sed tantum fundamentum illius: veruntamen sicut sunt diuersa genera peccatorum ita etiam diuersa ratio voluntarij ad ea sufficit; nã peccatum personæ, quod in operatione consistit, postulat voluntarium personæ operantis peccatum uero originale, quod in defectu naturę positum est secundum esse, solum postulat uoluntarium aliena uoluntate, vt superius expositum est. *Soluitur 2.ratio.*

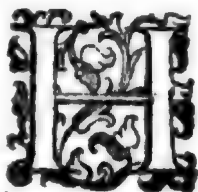
Scotus. Ad tertium respondet Sco. q. illa 1.§. citato. *Ad secundum argum.* dupliciter aliquem peccare, vno modo operatione peccati, alio modo habendo peccatum: priori modo inquit paruulos non peccare, atq; ita locum habere sententiam Aug. *Nemo peccat in eo, quod vitare non potest:* posteriori autem modo peccare paruulos, & in eo sensu non loqui Augustinum existimat. *Diluitur tertia rã ex aliorum mente.* *Ricar.* Ricar. vero d. illa 30. art. 1. q. 1. ad 2. quem nonnulli recentiores sequuntur, vt defendat paruulos peccare peccato originali, ostendit eos vitare potuisse, & debuisse tale peccatum in primo nimirum parente, qua de causa & Aug. lib. 1. retractationum c. 15. asserere paruulos reos teneri, quia ex origine eius, nempe Adami tenentur, qui nõ fecit, quod facere potuit, diuinum scilicet seruare mandatum. 9 Cæterum quamuis hoc recte probet, paruulos verum contraxisse peccatum ex primi parentis obligatione, ob id tamen non sequitur, paruulos contrahentes, seu habentes peccatum originale, peccare. Et sane August. plane affirmat nullum unquam peccare in eo, quod uitare nõ potest; non enim sentit, ut quibusdam Recentioribus placet, aliquando esse peccatũ in eo, quod quis uitare non potest: nam quamuis ibi dicat, facta ignoratione, uel concupiscentia quodãmodo cogente esse peccata, in quo videtur sentire posse esse aliquando peccatum in eo, quod vitare non possumus, tamen id explicat 1. lib. retractationum c. 13. & 15. ostẽdens tunc esse peccatum ratione alicuius voluntatis, intelligit autem ipsiusmet operantis. Quare respondeo paruulos quidem habere vere, & proprie peccatũ, sed non peccare hæc enim duo idẽ non sunt, peccare enim denotat defectũ in operatione personæ, at habere peccatum de defectu naturæ secundum esse etiam dicitur. Pueri igitur in seipsis non dicuntur peccare, cum tamen in seipsis dicantur peccatum habere: dicuntur tamen in Adam peccasse, quia peccatum primi parentis ipsis etiam nocuit, quatenus in illo iustitiam, vt in capite habebant. *Soluitur 4.ratio.* Ad vltimum, quod erat Ric. dictum est supra cum dicitur peccatum originale, quod est mors animę, additamentum illud quod est mors animæ, nõ minuere rationẽ ueram, & propriam peccati originalis, quin potius illam declarare, & a malo pœnę distinguere.

Quid sit peccatum originale.

DISPVT. CXXXII.

Hæreticorum errores.

CAPVT I.



HÆc est potissima de peccato originali controuersia, ex qua pendent omnia, quæ de peccato originali Catholici docent, ideo recitatis de more singulorum opinionibus, eam diligenter, & exacte disputare operæpretium erit: neque vero desunt in hac etiam quæstione hæreticorum errores, quos statim in principio reijcere necesse est, vt cum Catholicis deinde solum contendamus Primus igitur error fuit, quẽ refert noster Franciscus Turrianus in epistola illa ad Episcopum Antisiodorensem de peccato originali, peccatum originale esse illud, quod anima contraxit antequam corpori coniungeretur, qui fuit error Origenis vt 1 p. disp. 91. c. 2. retulimus: contra quem ibi satis dictum est, nunc autem hac sola ratione refellitur si enim tale esset peccatum, illud non contraxissent homines ex primo suo parente peccatum autem originale ex primo parente, contrahi dicitur: ergo tale non potuit esse peccatum originale. Fuerunt autem duo alij errores nostri temporis, quos enumerat idem Turrianus, vnus est Mathiæ Illirici Centuriatorum principis, qui vt memorat Canisius lib. 1. de Beata Virgine c. 8. & Franciscus Turrianus in illa epistola sicut nouus quidã Manicheus ausus fuit affirmare peccatum originale nõ esse qualitatem, non accidens aliquod in nobis, sed substantiam naturæ humanæ, quo etiam priuationem aperte excludebat: vtebatur autem hac futili, & inani ratione. Quidquid est in conforme, legi, est peccatum, sed tota natura humana corrupta est inconformis legi, ergo tota illa est peccatũ: hanc autẽ naturã sic corruptã, quã dicebat esse substantiale peccatũ, appellabat etiam fontem omnium peccatorum. 1 *1. error. Fran Tur.* *Orig.* *2. error.* *Eius fundamentum*

2 Hanc vero hæresim olim in Manichæo asserente substantiam aliquam esse suapte natura malam, damnarũt plures Patres a nobis allegati supra disp. 95. cap. 1. & 10. nunc vero aperte refellitur ex Conc. Trid sessione 5. decreto de peccato originali canone 5. vbi damnat qui dixerit per baptismum nõ tolli totum id, quod veram, & propriam rationem peccati habebat in renatis: cum ergo natura non tollatur, sequitur ex sententia Matthiæ non tolli totum id, quod veram habet rationem peccati, immo vero nihil illius auferri, cum nihil substantiæ tollatur. Ratio vero huius hæretici futilis est, & inanis quia non omne illud peccatum est, quod est legi, aut regulæ in conforme, sed illud, quod ratione sui, est in conforme, qualis est actus, vel defectus aliquis, quare substantia, quę ratione operationis, vel defectus est legi, aut naturæ inconformis, non erit peccatum, sed peccatum habebit. *Refellitur aperte ex Trident.* *Soluitur fundamentum.*

Alter error est aliorum nostri temporis, qui affirmãt essentiam peccati originalis esse concupiscentiam, & fomitem, qui nos ad malum inclinat: hunc vero fomitem non in solo appetitu carnis, sed etiam in ipsa mente constituunt, quatenus illa ad malum procliuis *3. error.*

Caluin. cliuis est. Ita expresse tradiderunt Lutherani in Apologia confessionis August. & Melancthon in colloquio Vvormatiensi,& Caluin.lib.2.instit.c.1.p.9. sicque interpretantur legem peccati,& carnis apud Paulum ad Rom.7.vt in obedientiam quoque mentis complectatur:quare in confessione Augustana hoc peccatum appellarunt maximum, immo vero immedicabile, quia totum hominem ita inficit, vt quidquid ab eo procedit,sit peccatum, ideoque in renatis illud manere docet Lutherus art.2. Fundamenta præcipua huius erroris sunt verba Apostoli perperam intellecta ad Rom.6. 7.& 8.& ad Heb.11. quibus locis concupiscentiam appellat peccatum, & ad Rom. etiam 7. cum dicit *Scio enim quia non habitat in me,hoc est in carne mea bonum*, & multa alia quibus naturam suam deprimit. Hanc eandem sententiam tradidisse videtur Hugo de S.Victore 3.tomo lib.1.de sacram.7.c.26.& 28.cum ait hoc peccatum esse concupiscentiam in carne, & ignorantiam in mente, imò etiam eodem tomo in summa sententiarum tract.3.c.11.affirmat esse concupiscentiam non tantum carnis,sed etiam animæ,& spiritus,eamq; manere post baptismum,sed non imputari. Adde etiam August.lib.1.de nuptiis,& concupiscentiis,c 23.vbi docet,manere concupiscentiam in renatis, sed non imputari,eam autem dixerat esse peccatum originale, & ca. 26.ita loquitur,[In eis ergo,qui regenerantur in Christo,cum remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum,vtique necesse est,vt reatus etiam huius licet adhuc manentis concupiscentiæ remittatur, vt in peccatum,sicut dixi,non imputetur.Nam sicut eorum peccatorum,quæ manere non possunt, quoniam cum fiũt, prætereunt,reatus tamen manet, & nisi remittatur,in æternum manebit,sic illius concupiscentiæ, quando remittitur,reatus aufertur.] Sentit igitur concupiscentiã quidem esse peccatum, eam tamen non imputari ad peccatum in renatis,quamuis maneat:quare fauere uideturr errori eorundem,qui asserunt, originale tegi, & non tolli,radi, sed non eradicari, hoc est manere, sed non imputari,aut puniri.Hic error ex professo damnatur in Conc. Trid. sess.5. decreto de peccato originali, canone illo 5.vbi damnat asserentes non remitti in baptismo vere reatum originalis peccati, aut totum id, quod verum habet rationem peccati originalis,non tolli,sed radi,& non imputari: cum ergo maneat concupiscentia,ut fatetur Concil.eodem canone,quod tam intelligi potest de fomite appetitus carnis, quam de voluntatis inclinatione ad peccatum propter coniunctionem cum carne; fit, vt illa sola nequeat esse peccatum originale. Reddit vero rationem Concil.quia in ijs,qui baptismo regenerati cum Christo consepulti sunt, nihil damnationis est,ad Ro.6.*Sed veterem hominem exuentes, & nouum, qui secundum Deum creatus est, induentes innocentes, immaculati, innoxii,ac Deo dilecti effecti sunt,hæredes quidem Dei,cohæredes autem Christi.*Sic etiam Aug. in lib.1.de peccatorum meritis, & remissione c. 28. & 29.lib.1.de nuptiis,& concupiscentiis,cap.23.& 25 & 6.lib. contra Iulianum c. 1. & 7. contra duas epistolas Pelagianorum c.13.plane asserit,concupiscentiam,quæ manet in renatis,non esse peccatum,&peccata omnia, etiam originale in baptismo vere deleri: quare aliquid aliud præter concupiscentiam putauit ille esse peccatum, vt inferius dicemus. Nam vt optime notarunt Roffensis art 2 contra Lutherum, & Hieronymus noster Torrensis in lib.2. confessionis Augustinianæ,c.2. §. 4.apud August. idem est,non habere peccatum, & reum non esse peccati,ac proinde idem est,vere remitti peccatum, & illud vere tolli. Quare manifeste hæretici commemorati imponunt suam sententiam Augustino, nusquam enim ille vel leuiter insinuauit manere ueram rationem peccati originalis, & misericordia Dei tegi,& non imputari eo sensu, quo ipsi asseuerant. Quid vero de August. sententia sentiendum sit cap.3.videbimus.

Marginalia (left): *3 Fundamẽtum huius erroris. Rom.6. Heb. 11.* — *Hu. Vict.* — *Probant ex Aug.* — *Damnatur hic error ex professo in Cõ. Tri.* — 4 — *Rom.6.* — *August.* — 5

Manet quidem in renatis concupiscentia, & motus illius ad malum, eaque ab Apostolo dicitur peccatum locis allegatis,non quia vere, & proprie peccatum sit, sed quia a peccato est,& ad peccatum inclinat, vt expresse notauit idem Augustin. lib. illo 1. de nuptiis,& concup. [illegible] c.illo 13 & Ambros. in illud ad Rom. 7. *Sed quod habitat in me peccatum*, & definit Concilium canone illo allegato, id quod recte prosequitur Roffensis contra Lutherum. Quare pugnat cum ecclesiæ definitione, id,quod Marcus Heremita in libro de baptismo affirmat,nempe in renatis non manere fomitẽ peccati, & in ijs, in quibus contra rationem insurgit ex praua consuetudine,& negligentia procedere, cum plane fateatur Concilium in renatis hunc fomitem manere, id quod ex perimento omnibus compertum est. Ob id tamen non censet hic auctor peccatum originale esse fomitem, quia existimet fomitem in ipso baptismate deleri. Hæc sufficiant contra Nouatores huius temporis, ex quibus eorũ fundamenta euersa manent,nam de Aug.sententia, quam meo iudicio sequutus est Hugo loco allegato c.5.dicemus: neq; enim hic vir doctus, & pius sensit ipsam solam substantiam fomitis,& prauæ inclinationis siue carnis,siue etiam voluntatis esse peccatum originale, sed cum reatu, sicut August. neque etiam dixit peccatum originale manere sub ratione peccati, sed illud tantum, quod ante erat peccatum ratione reatus, manere iam sine reatu, ac proinde non in statu peccati. Iam vero Catholicorum opiniones minus probabiles sigillatim referamus.

Marginalia (right): *Soluitur fundamentum erroris.* — *Error Marci Herem.* — *explicatur Hugo Victorinus.* — 6

Originale peccatum nullum aliud esse præter peccatum actuale primi parentis senserunt Pighius, & Catherinus.

CAPVT II.

Albertus Pighius controuersia 1. ex ijs, quæ disputauit in comitijs Ratisponensibus, dum contendit pro viribus defendere peccatum originale esse vere, & proprie peccatum nihil inueniens in paruulis, quod sibi videatur peccatum originale, non priuationem iustitiæ,non concupiscentiam,constanter affirmat, nullum aliud esse peccatum originale paruulorum,quam peccatum primi parentis, quo ipse primum, deinde omnes eorum posteri peccatores constituti sunt,quare inquit non opus esse peccatum hoc in plura diuidi, vt singulis singula conueniant,sed vno,& eodem omnes peccatores constitui. Quam sententiam amplexus est Catherinus opusculo de peccato originali c. 8. & pro ea refert Caiet.in illud ad Rom.5. *Per vnum hominem, &c.*qui quamuis eam non semel, sed iterum insinuare videatur,aperte tamen illam non sequitur,oppositãq; aperte docuit in hac 1.2.q.82.a.3.Consonat autem id, quod ipse Catherin. addit, videlicet quidquid in posteros deriuatur,siue sit mors corporalis, siue priuatio gratiæ,& iustitiæ,vel quid aliud, non esse peccatum, sed pœnam peccati.

Explicant vero hanc sententiam exemplo illius hominis,qui adoptaretur in regis filium, omniaque priuilegia regię prolis ipsi,& posteritati eius concederẽtur ea lege, quodsi in regem peccasset ipse, & posteri omnibus illis priuarentur:nam si ipse peccaret,omnes posteri priuilegia concessa amitterent, & in illo suo parente tantum dicerentur peccasse nullum omnino in seipsis contrahentes peccatum. Hoc ipsum præterea videntur sibi ex Paulo colligere ad Rom.5.vbi inquit,*In quo*(scilicet Adamo) *omnes peccauerunt*, & ex Aug. 1. retractationum c. 15. & in epistola 3.ad Hilarium contra Pelagianos,quæ est ordine 89. & in Enchiridio cap. 36. & 3. lib.de libe.arbi. c.20. vbi fatetur Aug. omnes nos peccato primi parentis inquinatos fuisse,

Marginalia (right): *1 sentent.* — *Cather.* — *7 explicatur exemplo.* — *Probatur ex Paulo & Aug.*

fuisse, & peccasse. Ratio autem eorum vnica est, quia nihil aliud putant assignari posse in singulis paruulis, quod veram habeat rationem peccati præter priuationem iustitiæ & concupiscentiam, neutrum autem horum posse esse peccatum originale fusius probare nituntur.

Verum hi Doctores alias pij, & docti dum errorem Lutheri vitare contendunt, in hæresim Pelagij plane labuntur, affirmantes nihil esse in paruulis præter pœnam peccati primi parentis, id, quod Pelagius aperte docuit: neque enim negauit Adamum peccasse, & in eo etiam nos omnes, quatenus peccato illius pœnas debitas in nobis contraximus, sed solum contendebat nihil in nobis esse, quod veram peccati rationem haberet, sed solam pœnam. Quare mirandum est viros doctos, & pios, aut hæresim Pelagij ignorasse, aut ab ea non discessisse. Damnatur autem horum sententia cum hæresi Pelagij in Conc. Trid. sess. 5. decreto de peccato originali canone 3. eisdem omnino uerbis. [Si quis hoc Adę peccatum, quod origine vnum est, & propagatione, nō imitatione transfusum omnibus inest, vnicuique proprium, vel per humanæ naturæ vires &c.] definit igitur Concilium, originem huius peccati fuisse unicum peccatum nostri videlicet primi parentis, sed ab eo in singulos deriuari vnicuique proprium non imitatione, sed propagatione, hoc autem, quod vnicuique proprium est, esse vere, & proprie peccatum, iam supra ex eodem Cōcilio probatum manet, alioqui nec Pelagius a Catholica Ecclesia dissentiret: nam & ipse nunquam negauit aliquid in nos deriuari a primo parente, quod latiori significatione aliquam diceretur habere rationem peccati. Et sess. 6. c. 3. comparans peccatum primi parentis cum merito Christi inquit [Nam sicut re vera homines nisi ex semine Adę propagati nascerentur, nō nascerētur iniusti, cum ea propagatione per ipsum, dū concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant, ita nisi in Christo renascerentur, nunquam iustificarentur, cū ea renascentia per meritum passionis eius gratia, qua iusti fiunt, illis tribuatur,] quo nihil clarius cont. a Pighium, & Catherinum dici potuit. Adde Conc. Mileu. canone 2. vbi damnātur asserentes nihil originalis peccati pueros traxisse ex origine, quod lauacro regenerationis expiari debeat: quodsi pueri tantum pœnę reatum contraherent nihil expiatione indigens in pueris esset, expiari enim proprium est peccati. Quocirca magis consentanee suo falso principio philosophabatur Pelagius, vt præcedente disputatione vidimus, asserens pueros non indigere baptismo, vt expientur, & purgentur, sed ut cęlorum regnum consequantur.

Dānatur hac sententia cum errore Pelagij in Conc. Trid.

8

Refellitur ex Cōc. Milenitano.

9 Sed ratione etiam contra hanc sententiam agamus hoc modo. Primum, filij iuste puniuntur in tertiam, & quartā generationem pro peccatis suorum parentum: ergo non minus quisquam in suo proximo parente diceretur peccasse, & originale peccatum ab eo habere, quā ab Adamo. Nam si originale peccatum nihil est in posteris præter pœnam, & peccatū captiuis, propter quod posteri puniuntur, dicitur originale peccatum singulorum, eodem modo filij alicuius alterius, qui ob delictū parentis punirentur, dicerentur ab eo originale peccatum habere, quod est absurdum: sic enim innumera essent peccata originalia in mundo. Præterea, si nostrum peccatum nihil aliud est quam peccatum primi parentis, & illud iam pœnitentia deletum est, nihilque in nobis manet præter pęnam peccati, sequitur iam nullum paruulum nasci in peccato, nec peccatum originale, quod veram habeat rationem peccati, in mundo mansisse. Quare, cum Catherinus Dur. sententiam contendit impugnare, quæ asserit peccatum originale nō esse vere, & proprie peccatum plane intelligēs de eo, quod in singulis paruulis origine contrahitur, in eam aperte incidit. Hanc igitur sententiam Alberti Pighij, quę ipso multo antiquior est, merito impugnant ex Scholasticis Sot. lib. 1. de natura, & gratia c. 9. Cord. lib. 1. q. 10. opinione 5. Ioannes a Bononia in opusculo de peccato originali, Vega lib. 4. super Concilium Tridentinum c. 2.

Impugnatur rōne primum.

Secunda.

Sotus. Corduba. Io. a Bono. Vega.

Holcot. q. de imputabilitate peccati ad primum principale, Alexand 2. par. quæst. 106. memb. 2. ar. 1. & expresse Anselmus libro de conceptu virginali c. 25. & Hugo de Sancto Victore tom. 3. in summa sententiarū tractatu 3. c. 11. asserens esse contra sensum Pauli ad Rom. 5 Quodsi aliquis obijciat nobis eundem Hugonem 3. tom. lib. 1. de Sacramentis p. 7. c. 27. cum asserit, peccatum Adæ nobis fuisse originale, respondet optime Alexander loco allegato hoc solum dixisse, vt assignaret causam nostri peccati originalis, non vt id, in quo essentia eius consistit, ostenderet.

Holcot. Alex. Ansel. Hug. Vict.

Obiectio. Solutio.

Cæterum Dominicus Sotus lib. 1. de natura, & gratia c. 9. etiamsi falsam existimet sententiam Pighij, tamen in gratiam illius inquit hoc modo. Si Pighius diceret pueros tantum contrahere pœnam a primo parente non maculam culpę, pugnaret aperte contra Paulum, si tamen assereret non alio reatu culpę, quā transgressionis Adę eos pollui, cum concipiuntur, eius sententia falsa esset, nihil tamen erroris contineret. Ego tamen non video quid intersit inter vtrumque modū dicendi, nam qui dicit non alio reatu culpæ pueros esse reos, quam transgressionis, & culpæ primi parentis, aperte fatetur nihil in eis esse quod veram rationem habeat peccati, sed peccatum primi parentis esse peccatum ipsorum, alioqui si in se peccatum habent, non solo peccato primi parentis, sed proprio rei erunt. Ex dictis infertur eodem modo errorē esse affirmare pueros esse peccatores non peccato unicuique proprio, sed peccato primi parentis, atque asserere, nos esse iustos non iustitia nobis propria, & inhærente, sed iustitia vnius Christi, qui est secundus Adam. 10

Excusatio Soti inutilis.

Iam vero rationes Pighij, & Catherini diluere non erit difficile. Primum quod scriptura dicat nos in Adamo peccasse, nihil refert ad hoc, vt in singulis paruulis proprium originale peccatum esse negemus: nam ad Rom. 5. vbi Paulus inquit, *in quo* scilicet Adamo, *Omnes peccauerunt*, ait etiam per vnum hominem peccatū intrasse in mundum, intrare autem non de eodem peccato Adæ, sed de alio accipiendum est, & ut exponit Concilium Tridentinum sessione 5. in decreto de peccato originali, non est intelligendum imitatione, sed propagatione: dicimur autem omnes in Adamo peccasse, non peccatum contraxisse, quia peccare in Adamo nihil est aliud, quam dare causam ut inde contrahatur peccatum. Verba Augustini 1. retractationum c. 15. difficiliora sunt, ait enim paruulos non proprietate voluntatis, sed origine reos teneri: ex quibus colligit Pighius paruulos nullo alio peccato maculatos esse quam Adami. Verum quis non videat Augustinum solum a paruulis excludere noluisse peccatum propriæ voluntatis, cum dixit eos reos teneri non proprietate voluntatis, sed origine, id quod verum est, etiamsi in vnoquoque sit proprium originale contractum. Obseruanda tamen dici non posse paruulos peccasse proprio peccato etiamsi dicantur proprium habere peccatum: quia peccare denotat actuale peccatum; hoc autem nullum aliud illorū est, quam primi parentis. Qua ratione, quod attinet ad actum, & peccatum commissionis, idem Augustinus merito docet, vnicum esse omnium paruulorum peccatum, scilicet peccatum primi parentis, vt videre licet apud ipsum lib. 16. de ciuitate Dei c. 27. & epistola 3. ad Hilarium, quæ est ordine 89. & in Enchiridio cap. 45. & lib. 2. de nuptijs, & concupiscentiis c. 28. & lib. 3. de peccatorum meritis, & remissione c. 7. esse autem nihilominus originale peccatum, quod non est actuale nec commissionis vnicuique paruulo proprium tradit aperte lib. 6. contra Iulianum c. 4. ubi inter alia sic loquitur, [Parentum autem peccata modo quodam dicuntur aliena, & rursus modo quoddā reperiuntur & nostra, aliena quippe proprietate sunt actionis, nostra sunt contagione propaginis,] ac si diceret, idem peccatum parētum, & alienum est, & proprium vnicuique: alienum quidem quatenus est actuale, & commissionis, proprium autem quatenus ex illo contagio procedit. Idem docuit lib. 3. de peccatorum meritis,

Diluitur argumentum primum ex Paulo.

11

Q̄uo dicamur omnes in Adamo peccasse. Soluitur etiam testimonium Aug.

12 *Aug.*

meritis,& remissione,c.8.alia vero argumenta,quę uidentur probare,nihil esse in nobis,quod veram habeat rationem culpæ,infra diluenda sunt.

Originale peccatum esse reatum docuit Augustinus.

CAPVT III.

2 *sentent.*



Ametsi August.expresse definiat,vt præcedente capite vidimus,præter peccatum primi parentis esse peccatum quoddam originale vnicuique paruulo proprium, rationem tamen huius peccati ita assignat, vt qui eius sententiam sequeretur, ratione facile conuinci posset, vt concederet nullum esse aliud peccatum,quod vere, & proprie peccatum, esset, præter peccatum primi parentis. Affirmat igitur locis citatis cap.1.& 2. huius disputationis, peccatum originale esse concupiscentiam, non secundum se, sed ratione reatus: itaque reatum putat esse formalem rationem peccati originalis: materialem uero esse ipsam concupiscentiam: atque in eius sententia tolli peccatum,idem est,quod tolli reatum,non quia existimet solum tegi,& occultari id, quod veram, & propriam rationem culpæ habet, sed quia cum reatus sit ipsum peccatum,reatus vero non maneat,sed tollatur,peccatum

13 *explicatur exemplo. Aug.* quoque tolli necesse est. Vt autem explicet naturam huius reatus,affert exemplum eius, qui peccauit, & præterito opere peccati dicitur nihilominus in peccato manere, non ex alio, quam ex reatu, qui dicitur toto tempore ante pœnitentiam manere:ita docuit libro 1. de nuptiis,& concupiscentiis c.26.& lib.6. contra Iulianum cap. 8. vbi ait in renatis manere concupiscentiam, & transire reatum, & ideo tolli peccatum originale,sicut e contra in ijs,qui peccant,manet reatus, & transit peccatum.

Postea vero eodem, cap.8.inquirens quid sit huiusmodi reatus,& vbi maneat,inquit,non esse substantiā, sed accidens,illud tamen non esse in corpore, quia nō est materiale,nec in ipsa anima: nam si in anima existeret,ideo tantum esset, quia eius maneret memoria, & compunctio,nullo enim alio modo esse posset, inquit Augustinus:hoc autem pacto non dicitur peccatum in anima manere,& eam inficere: sequeretur enim eum, qui non recordatur peccati,hac sola ratione, quod non recordatur,a peccato purgari,quod est absurdum.Concludit igitur in fine capitis, hunc reatum manere tantū in occultis legibus Dei, quæ conscriptæ sunt in mentibus Angelorum, vt nulla sit iniquitas imputata, nisi quam sanguis mediatoris expiauerit. Hunc reatum vocat Chirographum damnationis æternæ,cui omnes filij Adam nascuntur obnoxij ob peccatum primi parentis,& ab hoc debito inquit liberandos esse, quicunque liberandi sunt Hanc sententiam sequutus est Roffensis articul.2 contra Lutherum intelligens nomine reatus obligationem ad pęnam,quam ut opinor,intellexit semper August. nec quicquam aliud potuit intelligere,vt infra ostendemus. *Roffensis.*

14 *Reijcitur ab Scholasticis, & merito.* Verum opinio August. hoc modo intellecta Theologis Scholasticis iam non probatur,& merito: ex ea enim cogimur incidere in sententiam Pelagij, vt mox patebit: nam,vt recte notauit Magister in 2. d.30.cap. *Quod diligenter*, illi, qui asserunt peccatum originale esse reatum ad pœnam, medium quid assignant inter peccatum,& pęnam, namque reatus non est ipsa pœna,sed obligatio ad illā,nec est peccatum, sed effectus illius,vt ipsi fatentur, inquit Magister: quare si pueri rei sunt pœnæ,& ad illam obligati,aliquo peccato hāc obligationem contraxerunt, vel sui parentis, vel proprio: si peccato tantum primi parentis,sequitur in ipsis paruulis nullum esse peccatū ipsis proprium, quod est dogma Pelagianum: si proprio peccato, hoc est in ipsis contracto obligantur ad pœnam; inquirendum est quid sit huiusmodi peccatum, nam ipsa obligatio ad pœnam esse non potest, debet igitur esse aliquid obligatione,& reatu prius.Porro autem obligationem ad pœnam non esse peccatum patet, tum quia hæc pēdet ex uoluntate Dei, qui etiam posset non obligare, aut destinare ad pœnam,manente peccato,& iniustitia: tum etiam quia ipsa obligatio non est iniustitia, nec iniquitas, ergo nec peccatum: non enim eo quis malus est,& peccator,quo est ad pęnam obligatus, licet ex eo,quod malus est,sequatur esse ad pœnam obligatum. Quare non uideo quo pacto hæc sententia ab opinione Pighij,& Catherini differat. *Obligatio ad pœnam non est peccatum.*

Conuenit etiam cum hac sententia Dur. in 2. d.30. q.3.cum inquit,peccatum mortale esse reatum carendi iustitia originali, cunque ipsam priuationem iustitiæ dicat esse pœnam,fatetur plane,reatum ad pœnam esse peccatum originale. Nonnulli tamen Recentiores benigne interpretantur sententiam Augustini hoc modo, vt nomine reatus non intelligat obligationem ad pœnam, sed dignitatem ad illam, quæ non pendet ex Dei voluntate alligantis nos ad pœnam, sed ex natura peccati,quo reddimur digni pęna. Cæterum quamuis differat obligatio ad pœnam a dignitate illius neutro modo peccatum originale esse reatū mihi habeo persuasum,atque de hoc posteriori modo sic probare possumus. Primo,dignitas pœnæ est quid posterius omni peccato, ergo illa non potest esse peccatum originale: esse autem quid posterius constat, quia non ideo aliquis est peccator,quia dignus est pęnæ: sed potius cōtra dignus est pœna,quia est peccator.Secundo,dignitas pœnæ,aut prēmij est veluti quid consequens bonitatem,vel malitiam, est enim veluti ratio meriti, hæc autem consequitur bonitatem, aut malitiam, ergo dignitas non est ipsa bonitas,vel malitia, ac proinde dignitas pœnæ non est ratio formalis peccati: hæc enim debet esse malitia.Tertio hæc dignitas in pueris est denominatio extrinseca, & rationis,non ab aliqua forma existente in ipsis, sic enim esset intrinseca: ergo ab aliqua extrinseca forma: hæc autem non potest esse alia, quam peccatum primi parentis: ergo omnes denominarentur digni, & peccatores a peccato primi parentis,ac proinde hoc asserentes in sententiam Pighij non minus recidere coguntur.Adde quod sicut non possumus esse vere iusti si solum simus digni uita æterna ex iustitia Christi,vt d.101.c.3.videbimus,ita etiam non possumus esse peccatores si sumus tantum digni pęnę ex peccato primi parentis.

Dur. — 15 *Dignitatē ad pœnam non esse peccatum originale probatur primum.* — *Secundo.* — *Tertio.*

16 *Sententia aliquorum Reijcitur.* Alij vero hanc dignitatem ad pęnam ita explicant, vt nihil aliud sit, quam priuatio dignitatis, & æqualitatis cum Deo, quam etiam uocant distantiam a Deo, eam uero dicunt esse ipsam rationem formalem peccati originalis.Verum si peccatum originale aliqua esset priuatio dignitatis,seu æqualitatis cum Deo, vel esset priuatio dignitatis habendo Deum in præmium, & possessionem,& hoc modo idem esset, atque dignitas carendi Deo,ut præmio, quę est dignitas pœnæ, hæc autem esse non potest peccatum originale,ut probatū est:aut priuatio dignitatis est priuatio alicuius coniunctionis cum Deo,non per modum dignitatis, seu meriti cum præmio, sed iustitię cuiusdam cum Deo,tanquam cum regula, & hoc modo peccatum originale non est reatus ad pęnam,siue reatus sumatur pro obligatione ad illam, siue pro dignitate illius,sed erit priuatio iustitiæ, & coniunctionis cum Deo:de qua postea differendum est.

Tertio tandem nonnulli alio modo August. explicant,vt reatus apud August. locis citatis sit obligatio, vel constrictio,qua sub peccato tenetur peccans, ita ut reatus, qui dicitur esse peccatum originale paruulorū, sit reatus,& obligatio culpæ,non pęnæ, etiamsi reatus pęnæ pro dignitate pęnæ accipiatur. Hoc modo intellexit *Aliorum mens.*

lexit

lexit August. Pet. de Soto lect. 3. de pœnitentia, tametsi
eo loco solum ipse loquatur de reatu, quem appellant
culpæ in hominibus, qui actu proprio peccarunt: at de
paruulis ipse nil docet, in quibus præcipue nostra dif-
17 ficultas consistit. Ego quidem fateor reatum aliquãdo
Reijcitur. sumi pro obligatione illa, qua quis sub peccato tene-
tur: verum tunc reatus peccati, & culpæ supponit in
eo, qui reus est, aliquod peccatum, & culpam, alioqui
reatus culpæ non esset; est enim reatus constrictio, &
obligatio culpæ, qua tenemur, quare debet esse culpa,
& obligatio, seu constrictio ipsius culpæ; ipsa enim cõ
strictio non est culpa, sed culpæ obligatio: qua ratione,
qui comisit adulterium, quandiu ipsum facti non pœ
nitet, dicitur reus adulterii; quia a peccato præterito
non retracto peccator vere dicitur, atque eo tenetur
quasi constrictus, ratione cuius dicitur reus, seu con-
strictus peccato quasi catena, & compede. Si ergo
paruuli rei dicuntur peccati originalis, debet esse ali-
qua culpa distincta a reatu, cuius dicantur rei, & qua
dicantur constricti, nam constrictio, & obligatio est
actus alicuius constringentis, & obligantis, ac proinde
paruuli, & adulti dicuntur rei peccati, idest obligati
peccato, sed non dicuntur rei ipsius reatus, nec ipso
reatu peccatores: est igitur reatus alicuius alterius,
quod sit peccatum, hoc autem nunc inquirimus, & sci
re cupimus quidnam sit illud, quod in paruulis pecca-
tum est, & cuius ipsi dicunt rei, vel peccatum. Vel ergo
peccatum quod dicuntur rei, & constricti paruuli, est
peccatum primi parentis, quo vno omnes teneantur,
& obligentur, & in ipsis nihil aliud est, quam constri-
ctio, & reatus; & ita incidimus in sententiam Alberti,
& Catherini: vel peccatum, quo paruuli dicuntur cõ-
stricti, est in ipsis paruulis, & hoc debet esse aliquid
aliud quam reatus ipse, de quo præsens est difficultas.
18 Sed quid immoror, ipse Aug in genere fassus est sibi
Quã difficile explicatu sit peccatum originale secundum August. esse admodum difficile explicatu, quid esset in paruu-
lis peccatum originale: nam lib. de moribus Ecclesiæ
cap. 22. dicit hoc peccato antiquo nihil esse ad prædi-
candum notius, nihil ad intelligendum secretius. Et
lib. 3. de peccatorum meritis, & remissione, & de ba-
ptismo paruulorum non erubuit suam confiteri igno-
rantiam: nam c. 4. eius libri ita scribit, *Etiamsi refellere
istorum argumenta non valeam: video tamen inhærendum
esse ijs quæ in Scripturis sunt compertissima*, & in episto-
la ad Hieronymum non semel, sed iterũ, atque ite-
rum hanc suam ignorantiam fatetur cupiens se ab Hie
ronymo edoceri, inter reliqua vero inquit, *Sed cum ad
pœnas ventum est paruulorum, magnis (mihi crede) coarctor
angustijs, nec quid respondeam, prorsus inuenio.* Eandem
August. difficultatem fatetur idẽ Aug. serm. 14. de verbis Apo-
stoli. Quid igitur mirum si vir alioqui doctissimus, &
sanctissimus difficultate rei oppressus nihil aliud inue-
nerit, in quo essentiam originalis peccati constitueret,
quam reatum illum instar eorum, qui postquam actu
peccauerunt, rei manere dicuntur? hoc tamen quam
sit difficile iam ostendimus, nunc aliorum sententias
referamus.

Originale peccatum esse qualitatem morbidam nõ pauci Theologi existimarunt.

CAPVT IV.

3. *sentent.* Permulti Scholastici, vt Catholicam sententiã
defenderent, quæ dicit originale peccatum
esse vnicuique paruulo proprium, dixerunt
rationem propriam illius in morbida quali-
tate non carnis, sed animæ, ex corruptione
tamen appetitus carnalis deriuata positam esse. Faten-
tur quidem in carne paruulorum esse aliam qualitatẽ
morbidam, ex qua anima similem cõtrahat, quæ sit ori
ginale peccatum, & qua rei efficiatur æternæ damna-
tionis. Hæc opinio tribuitur Magistro in 2. d. 31. sed
eo loco solum docuit, per carnis corruptionem ani-
mam infici peccato originali, & contrahere vitium cõ
cupiscentiæ; at vero de morbida qualitate nihil dicit. 19
Eam tamen opinionem ex professo sequuti sunt Hol- *Magister*
cot. q. illa de imputabilitate peccati ad primum princi *Holcot.*
pale. Greg. in 2. d. 30. q. 2. ar. 1. Gab. q. 2. ar. 1. & ar. 2. cõ *Gregor.*
clusione 6. Henr. quodlib. 2. q. 11. Gvil. Parasi. tractatu *Gab.*
de vitiis, & peccatis c. 2. & clarius c. 4. Antisiod. lib. 2. *Henri.*
tractatu. 27. c. 1. & 2 quibus concordat Dried. lib. 1. de *Gvillel.*
gratia, & libero arbitrio tractatu. 3. c. 3. p. 4. considera- *Antisiod.*
tione 4. quamuis inter omnes sententias anceps ma- *Driedo.*
neat. Videntur autem hi auctores aliquam ex Aug. oc- *August.*
casionem sumpsisse, nam lib. 1. de nuptijs, & concupi-
scentijs c. 25. sic ait, *Non enim substantialiter manet* (sci-
licet peccatum originale) *Sicut aliquod corpus, aut spi-
ritus, sed affectio est quædam malæ qualitatis sicut langor*,
& c. 31. hoc peccatum seu concupiscentiam, quam di-
cit esse originale peccatum, appellat morbidum affe-
ctum, sicut multis alijs in locis eiusdem lib. & lib. 6. cõ
tra Iulianum c. 7. de concupiscentia sic loquitur [Dixe
runt eam quidam Philosophi partem animi esse vitio-
sam, & vtique pars animi substantia est, quia substantia
est ipse animus: sed ego ipsum vitium, quo animus, vel
vlla pars eius vllo modo vitiosa est, libidinem dico, vt
omni vitio sanato salua sit tota substantia, quia, & illi
Philosophi locutione tropica mihi videntur vitiosam
partem animi appellasse libidinem, in qua parte est vi
tium, quod vocatur libido, sicut appellatur domus pro
eis, qui sunt in domo. (Accedit Ambros. supra cap. 7. 20
ad Rom. in illa verba,) Scio enim quoniam in me non *Ambros.*
inhabitat, &c (vbi, vt refert Magister in 2. d. 31. c. 4. sic
ait,) quomodo habitat peccatum in carne cum non sit
substantia, sed priuatio boni; Ecce primi hominis cor-
pus corruptum est per peccatum, ipsaque corruptio per
conditionem offensionis manet in corpore robur te-
nens diuinę sententiæ datæ in Adam, cuius consortio
anima maculatur peccato] Fundamentum huius sen-
tentiæ nullum aliud esse video, nisi quod auctoribus il
lius visæ sunt cęteræ opiniones, quę referri solent, mi-
nus probabiles.
Verum antequam hanc sententiam rationibus con- *Explican-*
futemus. Primum notare oportet nec ex Augustino, *tur Pa-*
nec ex Ambrosio eam aliquo modo deduci: nam Au- *tres.*
gust. locis citatis solum contendit, concupiscentiam
non esse substantiam aliquam, vel partem substantiæ,
sed qualitatem, vel affectionem malæ qualitatis, sicut
est morbus, non quod sit distincta ab ipso appetitu sen
tiente, sed quia est ipsamet vis appetitus, quę est qua-
litas, & affectio quędam, quam vocant morbidam: tum
quia non paret imperio rationis, tanquam superiori:
tum etiam quia destituta est dono iustitię, qua sanaba-
tur in primo parente dum continebatur sub obedien-
tia rationis, hanc autem non dixit esse peccatum origi
nale secundum se, sed ratione reatus, vt superius nota-
uimus. Quod vero Augustinus inquit aliquibus in lo-
cis ex carne maculari animam peccato sicut liquor ex
vase corrupto, vel vitiato, ideo dixit, non quia existima-
ret ex carne qualitatem in animam deriuari, sed quia
hoc ipso quod anima infunditur carni propagatę ex
Adam contrahit originale peccatum, quo vere dicitur
maculari: in sententia autem Augustini originale pec-
catum formaliter constituitur reatu, hoc est ipsa con-
cupiscentia eatenus peccatum originale est, quatenus
sub reatum est. Præterea, quod refert Magister ex Am-
brosio, illius non est, sed glossæ ordinariæ in illa verba
ad Rom. 7. *Sed quod habitat in me peccatum*, nam auctor
glossę de suo addit illud cuius consortio anima macu-
latur peccato. Verum quamuis esset Ambrosij, vel au-
ctoris illorum commentariorum apud Ambrosium ni
hil ex illo probaretur: anima enim ex consortio carnis
dicitur maculari, nõ qualitate aliqua morbida in ipsã
deriuata, sed eo modo, quem proxime dicebamus. 21
Iam vero prędicta opinio ratione confutatur. Pri- *Ratione cõfutatur*
mum, vel ex natura rei producta fuit aliqua qualitas *hæc senten*
ex peccato primi parentis in eius semine, quę vim ha *tia primũ.*
beret producendi qualitatem illam morbidam in ap-
petitu,

petitu, & in de alia deriuaretur in voluntatem, & hoc commentitium statim apparet, tum quia nec peccatū hanc habet vim naturalem, alioqui in omnibus hominibus eam haberet, tum etiam, quia præterito iam peccato primo Adami ipse genuit primum suum filium, & deinde alios. Vel illa qualitas non fuit deriuata virtute naturali, sed ex sola Dei voluntate, & hoc videtur absurdum, eo quod solus Deus esset auctor peccati originalis, quia solus illam qualitatem produceret, quòd est absurdum: aut dicendum esset qualitatem illam a Deo non produci etiam propter meritum primorum parentū, vt Doctores huius sententiæ affirmant, quod etiam absurdum est, quia nullum ens reale esse potest, cuius Deus causa non sit.

Secundo. Secundo, etiamsi in carne qualitatem illam morbidam concedamus, defendi tamen non potest ab illa in animam aliam deriuari, nam accidens corporeum in spiritum non potest operari. Hoc argumentum adeo difficile putauit Gregorius, vt ingenue fateatur hoc solum accidens corporeum in rerum natura esse, quod producat accidens spirituale. *Tertio.* Tertio non videtur qua ratione alia peccata parentum non producant similē qualitatem morbidam in posteritate, si hæc qualitas ex natura rei a peccato parentum deriuatur, & non ex sola Dei voluntate: dicere autem ab alijs parentibus hāc qualitatem diffundi absurdum est: quo circa prædicta opinio iam ab omnibus non solum reijcitur, sed merito etiam exsibilatur.

Quomodo peccatum originale ex priuatione, & positiuo constari nonnulli putent.

CAPVT V.



22 *4. sentent. recentiorum.* Recentiores nonnulli Theologi eodem modo philosophati de peccato actuali primorū parentum manente modum habitus ante pœnitentiam, & de peccato originali, docent originale constare priuatione quadam, & positiuo, hoc est cōuersione positiua per modum habitus ad prauum obiectum, & auersione a Deo vt fine nostro, quæ est priuatio ipsius: hæc enim duo, inquiunt, sicut in primo parente præterito actu peccati manserunt ratione quorū dicebatur ipse in peccato manere per modū habitus, ita etiam in posteros traducta fuerunt, nihilominus sequuti sententiam S. Tho. censent peccatum originale esse in essentia animę: cū tamē fateātur in primo parēte hoc peccatū per modum habitus in voluntate, non in essentia mansisse.

Hanc etiam opinionem sibi probare videntur a suf-
23 ficiente aliarum inpugnatione, & ne concedant pecca-
Reijcitur. tum originale esse priuationem iustitiæ originalis. Ea tamen mihi non probatur. Et primum quidem non video qua ratione hæc duo secum cohæreant, nēpe, auersionem, & conuersionē illam per modum habitus esse in voluntate primorum parentum, in posteris autem esse in ipsorum essentia. Nam si utraque illa ideo mansit in potentia primi parentis, quia ortum habuit ex peccato actuali, cur in posteris erit in essentia, cum sit eiusdem omnino rationis? Quod enim auctores huius sententiæ dicunt hanc conuersionem, & auersionem in posteros traduci per generationem, & ideo debere esse in essentia, quæ primo attingitur generatione, friuolum est, vt inf. disp. 133. c. 4. ostendemus.

Nam si peccatum originale est in essentia, non ideo est, quia essentia animæ prius generatione ipsa attingatur, sed quia talis priuatio, vel dispositio, ex se potius conuenit essentiæ, quam potentiæ: quare si iuxta veriorem opinionem originale peccatum est priuatio alicuius habitus existentis in uoluntate, in ea etiam ipsum esse debet.

Verum ipsam opinionem refellamus, omisso autem eo, quod asserit, nempe ex priuatione & positiuo con-
stare originale peccatū, eam sic impugno. Primū qui- 24
dem quod attinet ad conuersionem, quia ipsi fatentur hanc conuersionem in pueris aliam non esse, quā fuit in primo parente; in primo autē parente non fuit realis aliqua conuersio ad obiectum permanens per modū habitus, neque enim fuit qualitas, vt omnes concedunt, quia illa conuersio non fuit habitus vitiosus, nec fuit relatio realis: nam ex actu præterito potentiæ non manet realis relatio ad obiectum, alioquin ex omni operatione pręterita maneret in quauis potentia ordo realis ad obiectum: quod est absurdum. Mansit igitur tantum in primo parente relatio rationis ex eo solum proueniens, quod antea peccauit, ita vt a peccato pręterito extrinsece diceretur peccator, & conuersus ad creaturam, quam amauit: ergo eadem ratione puer conuersus dicetur a peccato pręterito, non suo, quia non peccauit, sed primi parentis, quod est absurdum: tum, quia illo peccato per pœnitentiam expiato iam non diceretur puer ab eo conuersus ad creaturam, tum etiam quia hoc modo incidimus in sententiam Pighij superius impugnatam, cogimurq; asserere nullum aliud esse peccatum, a quo paruuli peccatores, & conuersi ad creaturam dicantur, quam peccatum primi parentis. Pręterea licet concederemus in primo parente conuersionem illam fuisse relationem aliquam realem, quanam ratione fieri potuit, vt illa in posteros deriuaretur? Non enim ex natura rei vt manifestū est, alioquin omnis pater in filium similem conuersionem deriuaret: non ex pacto, nam pactum Dei non potest esse causa traducendi realem relationem generatione ipsa, cum omnis relatio, non voluntate Dei, sed ex natura rei, & fundamenti consurgat. Deinde quod spe- 25
ctat ad auersionem non minus facile refelli potest, primum quia auersio illa a Deo est priuatio, debet ergo esse alicuius formę debitę nobis inesse, nam vt dicebamus supra d. 96. c. 2. priuatio non potest esse alicuius, vt obiecti, vel finis, nisi proxime sit alicuius formę cōiūgnetis cum tali obiecto, vel fine: illa igitur erit priuatio iustitię, & gratię, quę debebat pueros coniungere Deo, vt verior opinio fert, quam prędicti Doctores refugiunt concedere. Porro hanc auersionem non esse priuationem alicuius ordinationis, vel conuersionis ad Deum, si non est priuatio iustitię, & doni realis, quod ipsis paruulis inesse deberet, sequente capite ostendemus.

Peccatum originale in sola priuatione subiectionis ad Deum consistere, alij Theologi docuerunt.

CAPVT VI.

Alij vero proprius ad veritatem accedentes
asseruerunt integram essentiam peccati *5. sentent.*
originalis in sola priuatione consistere, verum cum sibi non persuaderet hanc pri-
uatione esse posse iustitię originalis, vel alicuius doni 26
habitualis, aliud genus priuationis, in quo essentia peccati originalis posita esset, excogitarunt, ex qua parte cum præcedente opinione concordant. Dicunt igitur peccatum originale in singulis paruulis esse priuationem non doni habitualis, sed subiectionis, & coniunctionis cum Deo in qua nascerentur, si primus parens non peccasset. Sic docent Antonius Corduba lib. 1. q. 10. opinione 6. & Recentiores non pauci, quibus consentire videtur noster Franciscus Turrianus in epist. *Frãciscus Turrianus.* ad Iacobum Amiotum Episc. Antisiodorēsem, vbi expresse negat originale peccatum esse priuationem doni originalis iustitiæ, quia putat hanc esse posteriorem ipso originali, peccato, & pœnam illius. Hanc vero sententiam eodem modo confirmant, quo pręcedente capite alij sua etiam comprobarunt, videlicet a sufficiente impugnatione aliarum, atque vt dixi, ne concederent

derent priuationem alicuius habitus esse originale peccatum, quia existimant solum esse pœnam, ad hoc genus negationis confugerunt.

Confutatur ratione. Horum opinio mihi nunquam placuit, & ni fallor, parũ ab opinione Pighij distat, vt monumẽta rationũ, quæ pugnant contra ipsam, suadent. Primũ, quia subiectio, & rectitudo mentis cum Deo esset in paruulis effectus iustitiæ originalis: ergo priuatio subiectionis, & rectitudinis est ipsamet priuatio doni iustitię, sicut priuatio albi est priuatio albedinis. Respondent Corduba, & alij Recentiores priuationem subiectionis, & rectitudinis, quę proueniebat a dono iustitiæ, non esse peccatum, sed pœnam illius, quinimo permanere adhuc in renatis: at priuationem volũtariæ subiectionis, quæ fuit in Adam, & ex eius voluntate futura erat in posteris, esse peccatum originale. Huic tamen solutioni obstat manifesta ratio: nam coniunctio illa cũ Deo in ipso primo parente potuit quidem manere per modum habitus ex actibus præteritis caritatis: at vero talis coniunctio non potuit in posteros deriuari, quæ vere, & realiter ipsos faceret Deo coniunctos, subiectos,
27
& amicos: constat enim ex conuersione, & coniunctione actuali cũ Deo in primis parentibus non posse deriuari ex natura rei in posteros coniunctionem aliquã cum ipso, alioqui ex omnibus parentibus iustis in posteros deriuari posset: solum igitur poterat transfundi ex pacto Dei: hoc autem modo nisi communicaretur qualitas aliqua realis, quæ posteros Adæ coniungeret cum Deo, non posset deriuari relatio aliqua, aut realis intrinseca, aut etiam extrinseca, vtrumq; enim genus relationis, & denominationis oritur ex natura rei ex tali fundamento, & non alio, ergo solum posset posteris communicari coniunctio illa parentum cum Deo imputatione quadam, quatenus benignitate sola Dei absque vlla iustitia in ipsis, deputarentur ad gloriam propter merita primorum parentum, hoc autem modo priuatio illius deputationis non esset peccatũ, sed pœna. *Alterũ effugiũ præcluditur.* Dices non fore in posteris Adæ solam deputationem ad gloriam, sed acceptationem quandam, & fauorem beneuolentiæ Dei, quo essent iusti, in cuius priuatione recte consistere potest peccatum originale. Verumtamen præterquam quod fauore Dei nullus esse potest coniunctus cum Deo, & iustus coram eo, vt d. 202. c. 3. fusius ostendemus, frustra hi Doctores ad hanc priuationem recurrerent, & negarent priuationẽ iustitiæ habitualis in paruulis futuræ esse peccatũ originale. Nam si hanc priuationem iustitiæ originalis dicunt esse pœnam, cum sit priuatio verę iustitiæ, & sanctitatis apud Deum cur obsecro non erit pœna priuatio fauoris Dei. Quare alij Recentiores frustra laborãt ostendentes in paruulis futuram aliam subiectionem mentis ad Deum, præter subiectionem, & coniunctionem habitum, & illam fore priorem, & posteriorẽ ipsa coniunctione per habitum in diuerso genere causæ, sicut actus dilectionis, & contritionis cum gratia diuer
28
so modo comparatur secundum diuersum genus causæ, vt d. 211. explicabitur.

Notatio quędam de iustitia originali pro explicatione probabilioris sententię.

CAPVT VII.

Quid auctores senserint de dono iustitię originalis Scotus. CVm probabilior, & antiquior inter Scholasticos Doctores opinio sit, naturam peccati originalis totam in priuatione iustitiæ originalis positam esse, & omnis de priuatione disputatio ex notitia habitus oppositi pendeat, operæpretium duxi de natura iustitiæ originalis pauca præmittere. Verum cum de ea varie Scholastici senserint, eorum placita breuiter examinare necesse erit Scotus in 2. d. 29. q. 1. §. *Potest dici*, & clarius in solut. 4. fatetur donum iustitiæ originalis fuisse supernaturale ex parte efficientis, quia scilicet fiebat modo præter naturam, & supra communem cursum illius. Affirmat præterea per illum habitum coniungi mentem cum Deo non affectu super naturali, sicut per caritatem, sed affectu naturali cum Deo fine hominis naturali, viresq; inferiores subdi rationi, & immortalitatem, atq; impassibilitatem carni communicari. Constituit autem discrimen inter iustitiam originalem, & gratiam, seu caritatem, quas differre arbitratur, 29
quod gratia ita coniungat hominem cum Deo dilecto amore amicitiæ super naturali, vt cum ea coniunctione maneret pronitas, & motus concupiscentiæ ad malum; at vero iustitia originalis, licet coniungeret hominem cum Deo solum dilecto vt fine naturali, ita tamẽ eo dono prædita voluntas Deo adhærebat vt delectabili, & sibi conuenienti, vt non tantum eius delectatione ipsa detineretur voluntas, ne consentiret peccato veniali, verumetiam impediret, ne insurgerent praui motus concupiscentiæ. Scotum in omnibus sequutus est Cordub. lib. 1. q. 46. in eo vero, quod docet, gratiam a iustitia originali differre, consentiunt Gab. in 2. d. 30. q. 1. Maior. q. 2. conclusione 1. Marsil. in 2. q. 18. ar. 1. corollario 1. post tertiam conclusionẽ, & Alex. 2. p. q. 90. m. 1. ar. 1. Bona. in 2. d. 19. art. 2. q. 1. & 2. Durand. in 2. d. 20. q. 5. in corpore, & ad 1. ex quibus solus Alexand. docere videtur id, quod Scot. notauit, nempe ex coniunctione voluntatis cum Deo per donum iustitiæ originalis cæteras potentias subdi voluntati. Hi tamen omnes dicunt in voluntate primi parentis fuisse duos habitus, alterum iustitiæ originalis, alterum gratiæ, & per habitum iustitię eum coniunctum fuisse cum Deo fine naturali, per habitum vero gratiæ cum Deo fine supernaturali. *Corduba. Gab. Maior. Marsil. Alexand. Bonauen. Durand.*

Alij vero distinguunt quidem cum S. Tho. iustitiam originalem ab habitu gratiæ, ita tamen vt vtraque esset in voluntate, sed gratia gratum faciens solum coniungeret voluntatem cum Deo, essetque radix iustitiæ originalis: hæc autem subiugaret potentias alias volũtati: quomodo autem id faceret, non explicant. Sic docent S. Tho. 1. p. q. 100. ar. 1. ad 2. & Caiet. 1. p. q. 95. ar. 1. Sotus tamen 1. lib. de natura, & gratia c. 5. in eam sententiam inclinare videtur, vt iustitia originalis fuerit gratia gratum faciens maioris dignitatis, & efficacitatis, quam nostra, quæ nõ solum primos parentes Deo gratos efficeret, & sanctos, verum etiam alias facultates ad nutum voluntatis compesceret. *Sententia S. Tho. & aliorum.* 30 *S. Thom. Caiet. Sotus.*

Ego vero censeo primum quidem effectum illum mirabilem subiectionis potentiarum voluntati, & rationi non fuisse effectum alicuius habitus, aut existentis in voluntate, aut in ipsis potentijs inferioribus: quinimo difficile mihi videtur hunc effectum prouenire potuisse ab aliquo habitu. Quod enim non nulli superius allegati dicebant, nempe ex dulcedine supernæ conuersationis cum Deo inferiores vires reprimi, sufficiens esse non poterat principium tantæ pacis, & tranquillitatis sine alia Dei prouidentia peculiari: nam primus parens non semper erat in actu diuinæ contemplationis, semper tamen vires inferiores continebantur ne contra rationem insurgerent: illa igitur tranquillitas aliunde proueniebat. Quare verisimilius arbitror, peculiari Dei prouidentia factum esse, vt quandiu voluntas maneret in caritate erga Deum, tãdiu vires inferiores obedirent ad nutum voluntatis, nec prauus motus insurgeret contra rationem. An vero fructus arboris vitæ in eo statu suapte natura habuerit effectum illum mirabilem restaurandi id, quod calore natiuo perdebatur, dicemus 3. p. q. 14. ar. 2. *Sententia auctoris asserit subiectionem potentiarũ status innocẽtia nõ esse ab habitu aliquo.*

Secundo siue gratia gratum faciens a iustitia originali distinguatur, siue non, existimo in statu innocentiæ antequam primi parentes peccarent vere iustos, & sanctos apud Deum fuisse, siue ab initio in gratia conditi, siue parum post iustificati fuerint. Habuisse autem veram gratiam, & caritatem in eo statu saltem paulo post creationem, fatetur etiam Alex. loco citato Bonau. cum Magist. in 2. d. 29 ar. 2. q. 1. & 2 Ricar. ar. 1. q. 1. *Deinde asserit parẽtes primos ante peccatum verę Sanctos fuisse apud Deum.* 31 *Alex. Bonau. Magist. Ricardus.*

Gab. q.1. Gab. in 2. d. 30. q 1 ar. 2. conclusione 1. tametsi Scotus in illa dist. 29. solum videatur concedere primis parentibus in toto illo statu iustitiam originalem sine gratia gratum faciente: in eo igitur statu ante peccatum caritate, & gratia gratum faciente primos nostros parentes præditos fuisse, colligitur plane ex Augu. lib de peccato originali, qui est secundus contra Pelagium, & Celestinum. c. 35. vbi inquit motus omnes sensualitatis obedisse imperio tranquillissimæ caritatis in statu innocentiæ, & ex lib. 1. de peccatorum meritis, & remissione c. 16. vbi inquit, primum hominem gratiam amisisse per peccatum: & ex oratione ad Cathecumenos contra Iudæos c. 2. vbi scribit, primos parentes continentiam, pudicitiam, caritatem, & alias virtutes amisisse.

2. ex Conc. Trid. Et quod caput est Conc. Trid. sess. 5. decreto de peccato originali can. 2. & 3. definit primum parentem iustitiam, & sanctitatem in qua constitutus fuerat, per

32 peccatum amisisse, at sanctitas, & iustitia esse non possunt fine uera caritate. Ex quo loco non modo

3. ex scriptura. infertur primum parentem nostrum in statu innocentiæ gratiam gratum facientem, & caritatem habuisse, verum etiam in ea conditum fuisse: quid enim est, *In qua constitutus fuit*, nisi in qua conditus, & creatus fuit? Quam sententiam ut probabiliorem tradunt S. Tho. & Caiet. 1. p. 95. ar. 1. Sotus loco cit. & Duran. in 2. d. 20. q. 5. sed de hac re dixi 1. p. d. 217. c. 4. Confirmatur autem ex scriptura Eccl. 7. cap. *Fecit Deus hominem rectum*, rectus enim in scriptura dicitur homo iustus apud Deum, & sanctus, sicut Iob c. 1. dicitur *Erat vir simplex, ac rectus, &c.* & facere rectum in scriptura est, esse iustum, & sanctum. Præterea Eccl. 17. *Deus creauit hominem de terra, & secundum imaginem suam fecit illum, & secundum se vestiuit eum uirtute.* Nec obstat auctor libri quæstionum ex vtroque testamento mixtim apud Aug. q. 123. vbi contendit Adam non habuisse Spiritum sanctum, loquitur enim non de gratia gratum faciente, ratione cuius sumus templum, & habitaculū Spiritus sancti, sed de alijs caritatum donis, quibus dicitur donari Spiritus sanctus.

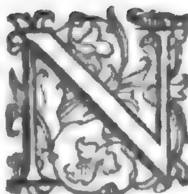
(Margin: Caiet. Sotus. Durand. Eccles. 7. — Iob 1.)

Tandem asserit gratiam & iustitiam originalē non fuisse habitus re ipsa distinctos. Tertio multo probabilius existimo non fuisse duos habitus re ipsa distinctos iustitiam originalem, & gratiam gratum facientem, vel caritatem, sed vnum tantum, sicut indicat Sotus loco allegato, ita tamen vt ille non fuerit maioris efficacitatis, quam nunc est, vt ipse Sotus comminiscitur, sed eiusdem rationis: nam subiectio illa facultatum inferiorum rationi non proficiscebatur ex habitu ipso, nec ex vi solius amoris, quo mens Deo inhærebat, vt supra dicebamus, sed ex peculiari Dei prouidentia, quæ ita hominem regebat per omnia, vt in facultatibus inferioribus nihil contra rationem sentiret, quandiu mens illius coniuncta esset Deo per iustitiam, & sanctitatem. Iam vero his iactis fundamentis veram rationem peccati originalis explicemus.

Peccatum originale esse priuationem iustitiæ originalis auctoritate probatur.

CAPVT VIII.

33 Vera sententia dicit originale peccatum consistere in priuatione iustitiæ originalis.



Nulla alia mihi videtur opinio super esse de natura, & ratione peccati originalis, quam ea, quæ asserit, esse priuationem iustitiæ originalis debitæ paruulis inesse. Sententia est S. Tho. in q. 82. art. 2 & 3. & Caiet. & Conradi eodem ar. 3. Dom. Soti lib. 1. de natura, & gratia c. 9. Ruar. Taper ar. 2. §. *Ex his uidemus*, Scoti in 2. d. 32. §. *Quoad primum*, Marsilij in 2. q. 19. ar. 3. in 2. p. concl. 6. Ocami in 2. q. ult. circa finem, Ioan. Bunderij in compendio concertationis tit. 1. ar. 4. Alex. 2. p. q. 105. mem. 2. ar. 3. Bonau. in 2. d. 30 ar. 2. q. 1. Ricard. art. 4. q. 1. Maioris q. 2. con. 1. 3. qui omnes in eo conueniunt, ut formalis ratio peccati sit priuatio iustitiæ originalis, tametsi ex eis S. Tho. Caiet. Conra. Alex. Bonau. Ricar. Sotus, & Bunderius affirment, concupiscentiam ipsam ad rationem peccati originalis etiam pertinere tanquam aliquid materiale illius, ex quo inferunt S. Tho. Caiet. & Conra. peccatum originale esse habitum quendam, qualis est ægritudo Et fortasse ita existimarunt concupiscentiam ad rationem peccati originalis pertinere tanquam quid materiale illius, vt aliqua ex parte August. sententiam tuerentur, qui dixit ipsam concupiscentiam quatenus cum reatu coniunctam esse originale peccatum. Alij vero auctores allegati cum Anselmo in sola priuatione iustitiæ originalis essentiam peccati originalis constituunt.

(Margin: S. Tho. Caiet. Conrad. Sotus. Taper. Scotus. — Marsil. Ocam. Io. Bund. Alex. Bonauent. Ricar. Maior.)

explicatur sententia. Ego vero existimo parum interesse uno, aut alio modo philosophari, dummodo inter nos conueniat totam rationē, & malitiam, qua formaliter peccatum originale constituitur sub genere peccati, esse priuationem illam. Adde etiam nomine iustitiæ non esse intelligendum aliū habitum, quam gratiæ gratum facientis, seu caritatis: 34
quare, qui dicunt iustitiam originalem a gratia distingui, & tantum coniungere hominem cum Deo naturaliter, nec constituere illum iustum, & sanctum, nescio qua ratione possint defendere priuationem iustitiæ originalis esse peccatum originale: qui vero sint, qui ita de iustitia philosophantur, superius commemorauimus. Quo fit ut ex iis, quos modo pro hac sententia allegauimus, non omnes eodem modo nobiscum sentiant, quia aliqui ex illis dicunt iustitiam originalem non esse ipsam gratiam, & caritatem.

Hanc vero sententiam hoc modo explicatam aperte docuit Ansel. lib. de conceptu virginali, vbi postquā c. 1 ostendit uere esse in paruulis peccatum originale, & c. 3 hoc peccatum originale uere esse iniustitiam, & omnem iniustitiam esse priuationem iustitiæ debitæ, id quod ipse deinceps latius prosequitur, tandem c. 26. sic inquit, [Hoc peccatū quod originale dico, aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus, nisi ipsam, quā supra posui, factam per inobedientiam Adæ iustitiæ debitæ nuditatem.] Consonat deinde magnus Diony. lib. de cœlesti Hierar. c. 2. vbi agit de baptismo, qui 3. p. capitis, vt ostendat quid significet conuersio illa ad occidentem, qua olim omnes, qui baptizabantur nudi, & discalceati conuertebantur, ita loquitur.] Quod profecto significat signorum illa sacrosancti traditio, quæ accedentem ueluti priori exuit uita ad extremos vsque illam affectus expolians, nudum illum, discalceatumque constituit ad occidentem conuersum, & impulsione manuum obscenę malitiæ consortio renuentem, atque indutum sibi dissimilitudinis statum velut exsufflantem, profitentemque ijs ex integro abrenuntiare, quę Deo contraria sunt.] Vbi effectum baptismi

(Margin: Probatur auctoritate Patrū.)

35 præcipuum dicit esse auferre ex anima statum dissimilitudinis Dei, & quamuis ibi loquatur de adultis, quorum tunc maior pars erat eorum, qui baptizabantur, eadem tamen ratio est paruulorum, nam cum eisdem omnino ceremoniis tunc etiam illis baptisma conferebatur, quibus eodem modo dicebatur *Abrenuntias sathanæ, &c.* & sane noster Franc. Turrianus in illa epist. ad Episcopum Antisiodorensem verba illa, *Dissimilitudinis statum*, de peccato originali dicta esse intellexit. Cum igitur teste eodem Dionys. 2. c. eiusdem lib. p. 1. in principio per gratiam, & sanctitatem consequatur homo veram cum Deo similitudinem, priuatio illius recte dicetur status dissimilitudinis: neque enim similitudo naturalis, secundum quam homo conditus dicitur, amitti potest, vt intelligat Dionys. priuationem illius esse statum dissimilitudinis, & peccati originalis.

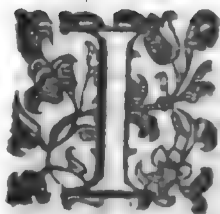
Probatur ex modo loquendi Conciliorum. Concordat etiam modus loquendi Conciliorum nam Concil. Arausic. 2. can. 2. & Trident. sess. 5. decreto de peccato originali can. 2. hoc peccatum originale appellant mortem animæ, mors autem priuatio uitæ est: cū igitur uita animę sit gratia, qua anima Deo coniuncta ipsi dicitur uiuere, consequitur peccatum originale esse priuationem gratiæ, & sanctitatis habitualis: nulla enim alia sanctitas in posteros Adæ transfundenda erat, ut supra probatum manet.

Prędi-

Prædicta sententia exponitur, & ratione firmatur.

CAPVT IX.

36 *Primum supponendum.*



Iam vero oportet, vt præcedentem opinionem ratione confirmemus cuius rei gratia suppono, primo parenti ita fuisse gratiam, & iustitiam donatam, vt non tantum sibi, sed etiam posteris transfundendam illam acceperit, non quidem ex natura rei, sed ex Dei voluntate, & pactione. Primum quidē eā sibi, & posteris accepisse fatentur omnes catholici Doctores, & aperte colligitur ex Cōcil. Trid. sess. 5. decreto de peccato originali can. 3. vbi dicitur Adamum non tātum sibi, sed etiam nobis sanctitatem, & iustitiam perdidisse, quod si illam posteris quoque transfundendam non accepisset, nulla ratione diceretur sibi, & nobis eam perdidisse. August. etiā allegatus a nobis disp. 131. c. 2. arbitratur hac ratione voluntariū fuisse peccatum originale paruulis, quia primus parens pro illis iustitiam accepit, & ipsis etiam eam amisit. Idem passim docet Anselm. lib. de conceptu virginali. Deinde hanc legem transfundendi iustitiam non fuisse ex natura rei cōpertū est; potuit enim primus parens accipere pro se solo eandem omnino gratiam, & iustitiam; si ergo illam accepit transfundendam, ex pacto Dei illam accepit. Ex hoc pacto sequitur primum negationem iustitiæ in posteris Adæ esse priuationem iustitiæ debitæ inesse: atque eadem ratione esse vitium naturæ, & recte ita appellari. Dicitur autem vitium naturæ non personæ, quia est defectus nō in operatione, quę personæ tribuitur, sed in esse, quod naturę conuenit. Deinde colligitur habere veram rationem peccati naturæ, quia cum illa priuatio sit gratiæ, sanctitatis, & amicitię quam quisque debebat habere, Deo nascitur inimicus, & offensus, qui sine illa nascitur, non quia male fecerit, sed quia sine sua iustitia natus sit, cū qua nasci debebat: displicet igitur Deo defectus ille. Postremo vera ratio peccati originalis ex eo probatur, quòd defectus huius iustitiæ, & sanctitatis non potest esse pęna, quia nullus defectus potest esse pœna, qui dignus est alia pœna: vna enim pœna non fecit hominem dignū alia pœna, quinimo sola culpa potest aliquis dignus effici pœna, atqui defectus gratiæ, & iustitię debitæ in esse paruulis facit eos dignos priuatione glorię, quæ est pœna, ergo talis defectus nequit esse pœna, sed potius erit culpa, cuius proprium est dignum aliquem efficere pœna. Nam iuxta doctrinā S. Tho. q. 21. ar. 4. culpa inquantū culpa, est meritoria, vel digna pœna: intelligit autē dignitatē pœnę oriri per se, vt passionem ex culpa. Et quamuis dignitas, quæ est in peccato originali, diuersa sit a dignitate culpę actualis, & personalis, tamē ex hoc solum probatur esse diuersam rationem peccati actualis, & originalis.

Illatio prima.

37 *Priuatio iustitiæ originalis nō potest esse pœna.*

38 *Observandū primo ex dicta doctrina.*

Ex hac doctrina sequuntur alia notatione digna. Primum est dignitatem pœnæ damni paruulis non conuenire ex peccato, & merito primi parentis, tanquam ex proxima causa, & radice, sed ex defectu iustitiæ, quem in se ipsis contrahunt. Nam sicut dignitatem, & ius ad vitam æternam non erant accepturi ex merito primi parentis tanquam ex proxima radice, sed ex gratia, & iustitia, quam ab illo erant habituri, & sicut nunc non accipimus ius ad vitam æternam ex iustitia Christi, vt ex proxima causa, sed ex iustitia in nos deriuata ex merito ipsius: sic etiam paruuli habent dignitatem ad pœnam ex defectu huius iustitiæ, quem in se ipsis origine contrahunt, sicut & adulti ex proprio peccato. Fuit tamen necessarium pactum cum primo parente de iustitia, & gratia in posteros transfundēda, vt ita hic defectus haberet rationem voluntarij, & priuationis, ac proinde peccati naturę, & ipsa priuatio glorię, quæ consequitur, haberet rationem pœnę: nam alioquin in pura natura vtraque esset pura negatio, nec altera rationem pœnę posset habere. Quo fit vt si tale pactum gratiæ transfundendę præcessisset cum alijs nostris progenitoribus, non tantum ab Adam, sed etiā ab alijs originale peccatum trahere possemus. Secūdo ex dictis colligitur id, quod contra Pelagium, & quosdam Catholicos superius ca. 2. satis probatum est, peccatū originale esse proprium vnicuique paruulo, nam quisque nascitur cū tali defectu gratię, & iustitię, quo dignus efficitur pęna. Tertio cōstat quomodo baptismo non solum nobis confertur ius ad vitam, verum etiam tollitur macula, & peccatū, quod ex Adamo contraximus quia tollitur defectus ille iustitię, & sanctitatis, qui veram rationē maculę, & culpę dignę pœnę in nobis habebat.

Secundo.

Tertio.

Quarto.

Quarto consequitur peccatum originale esse vnū tantū in vnoquoq; vt optime docuit S. Doct. q. 81. a. 2. & 4. ad 1. Ceterū huius rationē putauit esse, quia sicut eadē ęgritudo secundū speciē, quę habet eandē causam, scilicet abundātiam humoris, in vno, & eodem subiecto eadē numero est, ita originale peccatū cum in omnibus sit idem specie, quia habet eandē causam, scilicet priuationē iustitię (intelligit vero causam formalē, vt optime admonet Caiet. ibidē) in vnoquoque tantū vnū numero peccatum est. Hanc rationem impugnat Ricard. in 2. d. 33. a. 2. q. 2. & hac sola idē ipse probat, quia cū sit vna solū priuatio vnius habitus in vnoquoq; & hęc sit peccatū originale vnū tātum erit peccatū, est autē priuatio vnius gratię, seu iustitiæ. Et quāuis cū S. Th. dicamus habitū gratię, & caritatis distingui, ob id tamē nō debet dici duplex peccatū priuatio vtriusq; vt seq. cap. dicemus. Verū hæc ratio Ricardi diuersa nō est a ratione S. Thomę; nā cū formalis ratio peccati originalis secundū ipsum sit priuatio iustitię, etiamsi concupiscentia sit veluti materiale illius, sit vt vnitas illius ex vnitate rationis formalis sumenda sit. Quinto demum infertur peccatum originale esse æquale in omnibus, sicut expresse tradit S. Th. q. 82. ar. 4. Reddit vero rationē, quia cū ratio formalis illius sit priuatio, & hęc sit perfecta, seu in facto esse, priuatio autē huiusmodi non sit maior, aut minor, consequitur peccata originalia omnia esse ęqualia. Ceterū hęc ratio id non probat omnino, nisi etiam addamus has priuationes in singulis paruulis esse negationes habitus ęqualis; sic enim recte infertur æqualia esse originalia peccata. Nam disp. 99. c. 4. iam satis probauimus inter priuationes perfectas, quas vocant in facto esse, posse vnam esse maius malū, quā aliam: vt autē sint ęquales secundum rationem mali, opus est, ęquali habitu priuent: cum igitur ęqualis esset futura gratia, & iustitia in paruulis, & defectus illius sit originale peccatum: sit vt in omnibus paruulis ęquale sit. Qua ratione vsus est Anselmus lib. de conceptu virginali ca. 26. vt hoc ipsum probaret atque eodem modo probat pœnam damni, quæ est in priuatione glorię, esse ęqualem in paruulis, quia gloria debita ex gratia, in qua nascituri erant, futura etiam erat ęqualis: consentiūt quoque Bona. in 2. d. 43. a. 3. q. 1. & Ricar. ibid. ar. 2. q. 1. Quod vero in vno homine maior sit inclinatio ad malum, quam in alio nihil interest, vt dicamus peccatum originale maius esse in vno, quam in alio, sicut recte obseruauit S. Doctor q. 82. art. 4. ad 1. formale namque peccati, quod est priuatio gratię, & sanctitatis, ęqualis est, inclinatio vero illa nihil est aliud, quam naturalis concupiscentię ad malum propensio, quam ex naturali constitutione quisq; haberet in pura natura, vt recte prosequitur Albertus Pighius controuersia illa prima.

39 Ricardus.

Quinto.

Ratio S. Tho.

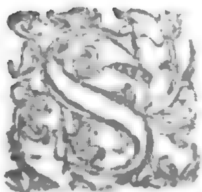
Explicatur.

40 Obiectio.

Solutio.

Oppositiones contra prædictam sententiam.

CAPVT X.



Vnt tamen aliqua argumẽta contra hanc nostram opinionem, quæ sigillatim refellẽda sunt. Primum est, si priuatio doni iustitiæ esset originale peccatum in paruulis, eo quod iustitiam ex pacto cum suo primo parẽte inito erant accepturi, eadem ratione si aliquis adoptaretur in filium a rege aliquo, & hæres regni cum tota sua posteritate constitueretur hoc pacto, vt cũ primum in Regem peccaret, ipse, omnesque posteri filiatione, & successione priuarentur, sequeretur ab eo homine in suam posteritatem peccatum quoddam originale deriuari: esset enim defectus illius in posteris dignus pœna, ex quo colligebamus veram rationem peccati originalis. Respondeo. Defectus ille in posteris esset quidem iniuria, & inimicitia cum Rege, & digna priuatione regni, & hæreditatis, sed non esset peccatum apud Deum, ille enim esset defectus temporalis doni, at peccatũ apud Deum nõ est huiusmodi, sed est priuatio, aut defectus spiritualis filiationis, & iustitiæ. & ideo est vere peccatum animæ. Quod vero priuatio filiationis in posteris sit digna pœna priuationis regni, non satis est, vt sit culpa, quia culpa debet esse digna pęna apud Deũ, hæc autem in posteris non esset. Secundum argumentum. Priuatio gratiæ est pœna peccati Adæ, non tantum ea, quæ in ipso fuit, sed etiam quæ in posteris: dignum enim fuit peccatum Adæ, vt tota posteritas hoc dono priuaretur: tum etiam quia hæc priuatio est a Deo, malum autem, quod est a Deo, solum est pœna. Denique S. Tho. infra q. 85. art. 5. docet priuationem iustitiæ originalis esse pœnam, sicut etiam est priuatio gratiæ, teste eodem S. Tho. q. 87. articu. 7. eodem modo 2. 2. q. 164. art. 1. in corp. & ad 4. docet subtractionem beneficij, & doni iustitiæ, originalis esse pœnam peccati Adæ, vnum autem peccatum secundum rationem peccati non potest esse pœna alterius, id quod etiam de originali verum est, vt videbimus disp. 140. ergo priuatio iustitiæ originalis non est peccatum originale. Respondeo priuationem iustitiæ originalis bifariam posse considerari, primum pro priuatione gratiæ, sed caritatis, quæ erat fundamentum saltem ex pacto Dei, vt omnes vires interiores rationi essent subiectæ, deinde pro ipsa subiectione facultatum inferiorum rationi, & hoc posteriori modo est pœna peccati, non solum Adæ, sed etiam originalis, quod est in singulis paruulis: ex eo enim nascuntur sine hac subiectione facultatum inferiorum, quia gratia, & caritate priuati nascuntur, & de hac loquitur S. Tho. infra q. 87. art. 7. cum asserit, pœnam originalis peccati esse, relinqui naturam sibi destitutam dono iustitiæ. Hoc eodem modo intelligendus est 2. 2. loco allegato. Sed in hac 1. 2 q. 85. art. 5. videtur locutus de priuatione iustitiæ priori modo etiam pro radice, hoc est priuatione gratiæ. Verum non dixit priuationem iustitiæ, sed subtractionem iustitiæ esse pœnam, sicut est subtractio gratiæ, hoc est priuationem ipsius iustitiæ, quatenus est a Deo subtrahẽte, & negante gratiam suam, esse pœnam: sic enim præcise non est culpa, sed quatenus habet respectum voluntarij ex primo parente. Et quamuis vtroque modo sit malum pueris, tamen prout habet rationem voluntarij solum est malum culpæ, & hac ratione non est a Deo, quia Deus non esse causa voluntarij, vt supra disp. 129. cap. 7. & 8. ostensum est, sed a voluntate primi parentis, vt a propria causa deriuatur: prout autem est subtractio gratiæ a solo Deo subtrahente concursum suum, & denegante gratiam, est pęna peccati Adæ. Data opera dixi esse pœnam peccati Adæ, nã dici non potest pęna peccati originalis, quod in singulis cõtrahitur, nihil enim in ipsis paruulis potest esse prius, quo reddantur digni priuatione gratiæ, cũ omnes talis dignitas ex defectu aliquo debeat proficisci, nullus autẽ defectus, vel priuatio prius esse possit priuatione gratiæ habitualis, & caritatis. Quodsi paruuli dicuntur rei, & digni, vt priuentur gratia, non dicũtur propter aliquẽ defectũ, & peccatũ ipsis propriũ, qui i nullus potest esse prior defectus quã iustitiæ, & sanctitatis, sed peccato primi dicũtur digni tali priuatione, sicut etiã eo digni sunt, vt contrahant peccatũ originale, nõ alia dignitate, quã peccati primi parentis. Ex quo etiã colligitur perperã Durandũ dixisse, vt supra retulimus, peccatũ originale esse reatũ carendi iustitia, nõ ipsam priuationẽ iustitiæ: nã talis reatus, seu dignitas nõ est aliquid prius in paruulis, quam ipsius iustitiæ, seu gratiæ priuatio.

Ceterũ obseruandũ est cũ dicimus priuationẽ gratiæ, & caritatis esse pœnam peccati Adę, non esse ita intelligẽdũ, vt quatenus habet rationẽ peccati, sit pęna, quia peccatũ, vt peccatũ, pœna esse nõ potest; sed quia licet hæc priuatio ipsis paruulis cõparata, vt habet rationẽ volũtarij, sit peccatũ, & malũ malitia culpę, cõparata tamẽ cũ primo parẽte nõ est illi peccatũ, sed alia ratione malũ; ideo dici potest ipsi pœna. Vbi notandũ est, quãuis malũ pœnę ordinẽ habeat ad voluntariũ, quod consequitur, vt sit pęna, quia infligitur propter culpã, tamẽ voluntariũ non est fundamentũ malitiæ pęnę, vt ipsa pœna mala sit, sed vt rationẽ pęnæ habere dicatur, quæ alioqui mala esset. At malitia culpę, vt fundamentũ postulat ipsum voluntariũ, vt sit malitia, ratione cuius malitię iam incipit esse in homine dignitas pœnę: ablata vero ratione voluntarij non potest manere malitia moris, & disconuenientia cum natura rationali, vt rationalis est.

Tertium argumentũ. Si talis priuatio esset peccatũ originale sequeretur in paruulis plura esse peccata originalia, nã in vnoquoque est priuatio gratiæ, caritatis, fidei, & spei, & aliorũ donorum, & habituum, cur ergo nõ erũt plura peccata originalia? Respondeo has omnes priuationes ex vna deriuari, quæ est radix, & fundamentũ, in qua consistit vera mors animæ, nam sicut gratia est vita animę, ita etiam priuatio illius est mors: priuatio autẽ fidei, & spei non est mors animæ, quia ipsa fides, & non est vita illius, & quãuis caritas a gratia distingueretur, vt docet S. Tho. quod mihi difficile est, vt ostendam disp. 198. c. 3. non sequitur duo esse peccata originalia, alterũ priuationẽ gratiæ, alterũ priuationẽ caritatis: quia in opinione S. Tho. hi duo habitus etiamsi secundũ esse naturale, & physicũ sint diuersi; eandẽ tamẽ vitam spiritualẽ tribuunt, eandẽque dignitatem: quare sicut non est magis iniustus aliquis, eo quod habeat habitum gratiæ, & caritatis, quã si solum haberet habitum gratię, ita non est magis peccator, nec nouum habet peccatum ex eo quod careat habitu caritatis, & gratiæ, quã si solo habitu gratiæ, aut caritatis tantũ careret; ordine enim hi duo habitus eandem vitam tribuunt, & ita priuatio vtriusque, eadem animæ mors est.

Quartũ argumentũ: sicut ex sententia Scoti in 4. d. 14. q. 1. §. Dico ergo, homo post actũ suum dicitur, & est vere peccator, & in peccato manet ex sola relatione rationis prouenientẽ ex actu præterito peccati, eodẽ modo paruuli dici possent peccatores, & in peccato manere a relatione proueniente ex actuali peccato primi parentis absq; eo, quod ratione alicuius positiui, aut priuationis peccatores dicerentur. Respondeo non satis esse peccatũ primi parentis, vt paruuli peccatores, aut in peccato manere dicãtur, nã hoc modo ab vno solo peccato omnes peccatores cõstituerentur quod est contra definitionẽ Conc. Trid. vt contra Catherinũ, & Pighiũ ostendimus. Cũ igitur necessariũ sit in vnoquoq; propriũ peccatũ assignare necesse est ad priuationem alicuius doni confugere, alioqui nullum peccatum proprium ipsis esse posset. Adde quod nullus ab alieno peccato dici potest, aut esse peccator, sicut neque a iustitia aliena iustus, sed sicut a præterito actu dici potest homo iustus, quia pro-

Marginalia: *Primũ argumẽtum.* — 41 *Solutio.* — *Secũdũ argumẽtum.* — *Solutio.* — *Priuatio gratiæ est pęna peccati Adæ, nõ peccati originalis.* — 42 *Obseruandum.* — 43 *Tertiũ argumẽtum.* — *Quartum argumentũ.* — 44

proprius fuit, sic etiam & peccator ob eandem rationem a proprio peccato præterito, vt disputatione 202.cap.3.monstrabimus.

Quintum argumētū. Quintum argumentum. Negatio doni gratiæ, & iustitię in pueris non habet rationem priuationis, sed simplicis negationis, quia non est in potestate eorum habere formam oppositam, ergo non potest habere rationem peccati. Respondeo in quacunque opinione asserendum esse peccatum originale non esse in potestate pueri, & quamuis in potestate parentum sit applicare illi remedium, ob id tamen non dicitur esse peccatum in paruulis, sed quia in potestate primi parentis fuit tale donum in eos transfundere ex pacto, & ordinatione Dei: ex quo factum est, vt paruuli dicerentur nati cum debito habendi tale donum, ac proinde eo priuati, & in peccato, vt supra diximus. Idcirco recte Anselmus lib. illo de conceptu virginali cap. vlt. contendit ex impotentia habendi iustitiam non excusari paruulos a peccato originali. An vero tale peccatum possit tolli sola Dei ordinatione, & voluntate absque aliqua mutatione intrinseca videbimus disp. 206.cap.4.

Sextū argumentū. Sextum argumentum S.Tho.supra q.21.ar. 1. 2. & 3. asserit peccatum proprie esse malitiam non quomodocunque sed in actu, & operatione, culpam vero esse malitiam in operatione humana, peccatum autem originale non est defectus in operatione etiam naturali, nedum humana, ergo non est proprie peccatum. Posset aliquis respondere peccatum & malitiam primarie denotare malitiam eo modo quo dixit S. Tho. & per extensionem sine metaphora significare etiam defectum in moralibus extra operationem, quale est originale. Melius tamen respondetur peccatum non
45 tantum dici de operatione, sed etiam de defectu extra illam, quāuis peccare solum de operatione dicatur: nam & monstra in naturalibus peccata naturę dicuntur, & de culpa eodem modo.

Dubium virū peccatum originale sit peccatū vniuoce cū actuali. Non parum aliqui laborant in ea difficultate, vtrum peccatum originale vniuoce sit peccatū, an vero ęquiuoce, vel analogice cum actuali. Capreol. in 2.d 30. q. 1.ar.3.ad arg. Dur. contra 2.concl. existimat peccatum actuale, & originale æquiuoca esse: Ricardus vero d. 32.art.3.q.2. censet analogice hæc duo dici peccata: id quod disertis verbis affirmat. Ego tamē existimo peccatum originale ita appellandum esse peccatum, vt simpliciter, & absolute absque vllo additamento peccatum dicatur: quare qui dicunt esse æquiuoce peccata, actuale, & originale nihil contra fidem docent, nam quod æquiuoce tale dicitur, simpliciter tale dici potest, & ita sicut peccatum actuale, quod est æquiuoce peccatum cum originale, dicitur simpliciter peccatum sic e contra. In analogia vero non item: nam inter ea, quæ analogice dicuntur talia, quoddam est simpliciter, & absolute tale, aliud autem non nisi cum additamento, quare peccatum originale, aut actuale non esset simpliciter, si analogice vtrumque peccatum diceretur, nisi sequeremur quorundam sententiam, qui etiam analogiam concedunt inter ea, quæ eandem for-
Capreolus. Ricard. S.Thom. Vera sententia.
46 mam simpliciter, & intrinsece participant, id quod difficultate non caret, nisi in transcendente aliquo, vt accidente. Censeo igitur peccatum originale, & actuale vniuoce peccatum esse, & appellari: nam ratio peccati abstracte considerata in sola inconuenientia cum natura rationali consistit, hæc autem absolute, & simpliciter conuenit priuationi gratię debitæ, sicut priuationi actus debiti, quę est peccatum omissionis, quamuis nō sint eiusdem rationis, secundum speciem. Ideo que licet paruuli dicantur absolute peccatores, non dicuntur absolute peccare, sed cum additamento *in Adamo*, quia peccare denotat peccatum actuale, vel commissionis, vel omissionis, & hæc satis de essentia peccati originalis.

Quomodo peccatum originale traducatur in posteros.

DISPVT. CXXXIII.

Catholica doctrina.

CAPVT I.



Verunt in hac re tres errores; primus fuit, animam educi de potentia materiæ, & ideo ab ipso corpore infici, veluti corpus etiā luto, vel alia re sordida potest maculari. Secundus fuit, fieri ex traduce. Quæ duę sententiæ manifeste contra fidem catholicā sunt, cum definitum iam sit, animam rationalem immortalē esse, & ex traduce, vel ex materia non fieri, sed a Deo ex nihilo creari. Tertius error fuit Buzeri, & aliorum nostri temporis, qui affirmant peccatum originale esse ingenitum nobis a Deo, non alio modo, quam sit iustitia ipsa originalis a Deo producta; cum enim dicant hoc peccatum vel esse ipsam substantiam hominis, vel ipsam concupiscentiæ naturalem inclinationem, vt præcedēt. disp. retulimus, consequenter dixerunt, hoc peccatum fieri a Deo. Illud autem damnatum esse ibidem demonstrauimus, hoc vero contra fidem esse, cōstet ex ijs, quæ diximus disputatione 129. cap. 1. vbi etiam ostendimus, Deum nō esse causam peccati propriam, id quod tā de actuali, quam de originali eodē modo intelligendum est. sicut enim peccatum Deo placere non potest, quatenus peccatum est, sic etiam illius causa directe esse non potest, neque etiam consequenter, sicut est liberum arbitrium non tendens expresse in malitiam, quia vt disputatione illa c. 7. dicebamus, peccatum, vt peccatum, siue sit defectus aliquis, siue inconuenientia positiua cum rationali natura, postulat vt fundamentum necessarium voluntarium voluntate creata, ita vt defectus ea sola ratione, qua consequitur voluntarium, habeat veram rationem peccati moralis, cum ergo Deus non sit causa voluntarij creati, quatenus voluntarium est, vt ibidem ostendimus, quia in relatione quadam extrinseca ex modo operandi voluntatis creatæ proueniente consistit, ideo non potest Deus esse causa peccati.
1 Primus in hac re error. Secundus error. Tertius error.

Causa igitur huius peccati fuit primus parens ratione sui peccati, & transgressionis, non quidem physica, & naturalis, quia nihil reale in posteros traducere potuit virtute propria, aut virtute peccati, quod commisit, quod veram haberet rationem peccati, vt manifestum est, vel eo præsertim, quod peccatum illius iam transijt, imò deletum est, fuit ergo primus parens causa moralis peccati posterorum, quatenus ex eius voluntate pendebat transfundere iustitiam in filios Deo ita statuente, quare eo peccante sequuta fuit in eis priuatio iustitiæ debitę, quæ hoc ipso rationem habet peccati, vt supra explicatum est. 2
Causa peccati originalis fuit primus parens ratione sui peccati.

Obiter tamen videamus, an necessarium fuerit pactum Dei cum Adamo, vt in posteros peccatum deriuari posset. Catherinus opusc. cit. arbitratur pactum expressum interuenisse inter Deum, & primum parentē illis verbis, *In quacūq; hora comederis morte morieris* Gen. 2. & 3. Sotus vero primo de natura, & gratia c. 10. triuo-
Dubiū an necessarij fuerit pactū Dei cū Adamo vt in posteros deriuari posset peccatum.

friuolum existimat huiusmodi pactum, quem multi Recentiores sequuntur, eo quod lex naturalis absque vllo alio pacto obligabat ad conseruandam iustitiam. Sed certe negare non possumus ex voluntate sola Dei constitutum fuisse, vt gratia originalis traduceretur in posteros, si primus parens in gratia perseueraret, & amitteretur, si peccaret, neque enim illa suapte natura hoc exigebat, pactum autem expressum cum ipso Adamo pro se negare non possumus: nam prædicta verba Genesis illud aperte cōtinent, & testatur Athanasius in lib. de incarnatione verbi paulo post initiū. At de pacto cum ipso Adamo pro sua posteritate non ita constat, & fortassis necessarium non erat, sed sufficeret voluntas, & constitutio Dei, qua vellet priuare posteritatem gratia, si primus parens peccaret, & ita satis videtur si dicamus, gratiam transfundendam in posteros non ex natura rei, sed ex Dei voluntate, perseuerante tamen primo parente in ea, ipso autem peccante non item. Intelligere autem debemus hanc

3 voluntatem, & dispositionem in Deo, hoc ipso quod creauit hominem rectum, & impassibilem, & iussit vt prolem haberet, ipso autem peccante, & non alio modo posteros illius Deus gratia priuauit, & ad statum mortalitatis reduxit maledictionem peccati ipsorum, de qua constat in scriptura, sic enim recte colligimus non fuisse mutatos posteros Adæ in peiorem statum nisi propter peccatum sui parētis, ac proinde eo non existente nascituros in gratia, & impassibiles, sicut eorum pater conditus est, & hanc fuisse primariam Dei intentionem, siquidem oppositum non voluit nisi occasione oblata peccati primi parentis.

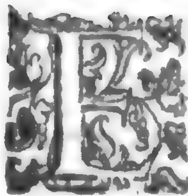
Ignoratio pacti non tollit rationem peccati originalis.

Quod vero huius pacti notitiam nō habuisset primus parens parum obesset, quo minus priuatio originalis iustitiæ in posteris fuisset peccatum originale, nam quamuis ratio voluntarij sit necessaria vt priuatio iustitiæ sit peccatum, quia tamen hoc peccatum non est actuale, sed originale, nec est peccatum actionis, sed dispositionis naturæ, ideo non est necessarium voluntarium ex cognitione, satis ergo est, vt sit ex causa aliqua voluntaria, scilicet ex peccato: sic enim iam fiet, vt paruuli careant gratia, quam ex ordinatione Dei debebant habere, ac proinde talis priuatio sit peccatum, non actionis, sed dispositionis naturæ, ratione cuius vere sunt Deo inimici, & digni alia pœna, vt supra disputatione 131. & 132. explicauimus.

Corollaria superioris doctrinæ.

CAPVT II.

4 Primum corollariū



EX hac doctrina aliqua licet colligere, primum est hoc modo recte defendi, Deum non esse auctorem peccati, quia, vt diximus, essentia illius in priuatione consistit, quæ, prout habet rationē volūtarij peccatum est, ratio autem voluntarij in liberum solum arbitrium creatum reducitur, vt disputatione 129. c. 7. diximus.

Secundum corollariū

Secundo colligitur animam infici a carne, non quia ab ea aliquid reale contrahat: nam spiritus nequit a carne tamquam a causa efficiente maculari, sed quia simul atque corpori infunditur habet negationem doni, quod debebat habere, atq; eo priuata est: nam pro animabus, quæ erant infundendæ in corporibus ex semine Adæ propagatis fuerat commissa iustitia pro parenti: quare hoc ipso, quod corporibus infusæ eam non habent, priuatę dicuntur, atque peccatum, seu defectum naturæ contrahere. Hoc pacto intelligendus est Beda tomo 8. in libro q. q. 14. non longe a fine, vbi asserit animam ex vnione cum carne peccato maculari. Quocirca siquis miraculose generaretur a Deo non per seminis Adę propagationem, anima eius a carne non macularetur, non quia caro purior esset, sed quia sine debito habendi iustitiam, tali corpore anima infunderetur, ac proinde non esset grata, & iustitia deriuata: nec enim Adamus iustitiam accepit pro omnibus hominibus, sed pro eis tantum, qui ex semine suo naturali propagatione futuri erant. Doctrinam hanc tradidit recte Scotus in 2. d. 32. §. *Quantum ad tertium*, & hoc sensu dixit Sanctus Thomas q. ęstione 81. ar. 4. eos contrahere peccatum originale (intellige, nisi præseruentur gratia Dei) qui fuerunt in lumbis Adæ, hoc est ex semine illius naturaliter erant generandi. Quare si aliquis etiam ex semine humano mulieris, aut viri miraculose a Deo generetur, sicut ex alia materia produci posset, non contraheret originale peccatum.

Tertiū corol. ar.

Tertio infertur ex dictis peccatum originale in posteros Adę deriuari etiam post pœnitentiam ipsius, non vt dixit Beda q. illa 14. quia homines generantur cum arbore libidinis, quem modo dicendi sequitur Magister in 2. d. 31. & Bonau. ibidem ar. 2. q. 1. sed quia causa originalis peccati solum fuit primum peccatum Adæ semel commissum, propter quod iustitia, quæ deriuanda erat in posteros, eisdem iuste denegatur: neq; propter pœnitentiam primi parentis, sed sola passione Christi restituitur, ita tamen vt semel contractum peccatū, hoc est priuatio iustitię applicatione meritorum Christi per interiorem renouationem deleatur. Beda autem Magister, & Bonau. adducti videntur testimonijs quibusdam Augustini, nam lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione cap. 9. 27. & 28. lib. 3. cap. 8. vtitur exemplo hominis, qui sine præputio generat hominem cum præputio, sicut granum sine palleis generat cum palleis, vt ita ostendat ab homine baptizato generari non baptizatum & ita ab Adamo post pœnitentiam iustificato descendere filios cum peccato. Reddit autem rationem, quia nullus homo baptizatus generat quatenus baptizatus est, sed prout in se habet aliquid vetustatis ex Adamo, ideq; de Adamo generante sentiret: eā autem vetustatem non putat esse libidinis ardorem, sed obligationem carendi iustitia originali, quare si cum eodem ardore libidinis aliquis generaretur cum gratia, & iustitia non contrahere peccatum originale. 6

Quartū corollarium.

Peccata aliorū parentū non deriuari in filios.

Quarto ex eodem principio asserendum est peccata aliorum parentum non deriuari in filios, nisi tantū secundum pœnam, vt disputatione 135. dicemus, id quod secundum aliorum sententias de essentia peccati originalis, vix potest defendi, siue dicamus esse conuersionem, siue auersionem siue morbidam qualitatem, hæc enim non poterant ex pacto Dei deriuari, vt superius diximus, sed ex natura actus, quare cum peccatum aliorum parentum sit eiusdem speciei, seu naturæ cum peccato primi parentis, ita ex alijs parentibus sicut ex Adamo peccatum originale propagaretur, quod est absurdum. Ea igitur de causa ex peccatis aliorum parentum non contrahitur in posteris aliquod peccatum, quia peccatum originis aliquid esse non potest, quam priuatio debiti doni transfundendi in filios: alijs vero parentibus nullum donum commissum fuit, quod in posteros deriuaret, ergo ab illis nullum originale peccatum prouenire potest.

Sententia Augustini de hac re.

Quocirca mirandū est quare Augustinus in Enchiridio c. 45. & 46. affirmet probabiliter posse defendi, 7 peccatis etiam aliorum parentum paruulos obligari, tametsi S. Thomas q. 81. articu. 2. existimet hanc quæstionem non fuisse ab Augustino definitam. Ceterum vt ego opinor. Augustinus eam definiens respondit, probabiliter posse defendi id, quod proxime ex ipso retulimus: fortassis in hanc sententiam adductus est, quod existimaret originale peccatum esse reatum solum, qua rationem non mirum erat, si peccata aliorum parentum in filios transirent; solum dubitauit Augustinus, eamque difficultatem soluere ausus non fuit, vtrū paruuli qui ex alijs parentibus nascuntur, ita obligētur eorū peccatis, vt tāto peius implicētur, quāto quis posterius nascitur, an hoc verum sit in tertiam

solum

solum, & quartam generationem. Nobis autem iam certam est, paruulos ex Adamo descendentes æqualiter infici peccato originali, nec ex eo magis maculari, quod posterius nascantur, etiamsi propinquiores parentes pluribus fuerint irretitis peccatis. Ex eodem capite infertur, omnes Adæ posteros æqualiter in peccato originali conceptos esse, illudque eiusdem rationis in omnibus esse, etiamsi propinquiores eorum parentes pluribus fuerint obnoxij iniquitatibus, quia originale peccatum nihil aliud est, quam vnius, & eiusdem gratiæ, & iustitiæ in omnes posteros voluntate solius primi parentis transfundendæ priuatio, quæ cum sit vna, & æqualis in omnibus vnum, & æquale erit originale peccatum.

Solo Adamo peccante futurum erat in posteris originale peccatum.

CAPVT III.



8 Vt exacte intelligamus causam peccati originalis, quod in posteros traducitur, examinare oportet, an ex solo Adamo hoc genus peccati potuerit deriuari, vel eodem modo propagaretur, si solum Eua peccaret. Est autem aliqua ratio dubitandi sumpta ex sacra scriptura, nam Ecclesiastici 25. dicitur, *A muliere initium peccati, & per eam omnes morimur*, & in illud ad Rom. 5. *Per vnum hominem peccatum intrauit in mundū, in quo omnes peccauerunt.* Hieronym. & Ambrosius per vnum hominem Euam intelligunt: si igitur illa fuit causa peccati, ea solum peccante nihilominus peccatum in ceteros deriuaretur. Ex alia vero parte sunt nonnulla testimonia, quę totam causam nostri peccati in Adamum non in Euam reducere videntur. Patres enim communiter excepto Hieron. & Ambrosio locū illū Pauli non de Eua, sed de Adamo primo nostro parente interpretantur, & 1. ad Corint. 15. dicitur, *& sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes viuificabuntur*, & in Concilio Trident. sessione 5. decreto de peccato originali canone 2. & 4. definitur, hæreticum esse negare ex Adamo nos peccatum contrahere, aut asserere, Adamum suo peccato sibi tantum non nobis nocuisse, aut sibi soli non nobis iustitiam, & sanctitatem amisisse. Quod si sola Eua peccante sine viro originale peccatum in nos deriuaretur, sequeretur de facto peccatum solius Euæ fuisse causam nostri originalis, nobisque sanctitatem, & iustitiam amisisse, ac proinde peccatū viri, nempe Adami, nihil nobis nocuisset, nec gratiam in illo genus humanum amisisset, aut in eo peccasset, sed in Eua: quod si hoc est absurdum: fit vt in solum Adamum causa nostri peccati referenda sit.

Ratio dubitandi.

Quocirca Beda 8. tom. lib. quæstionum q. 14. inquit, originale peccatum trahere originem ex Adamo, non ex diabolo, quia ex diabolo non propagamur, non ab Eua, quia vir, idest Adam, non est a muliere, sed mulier a viro. Ex quo sequitur Adamo non peccante etiā si Eua peccaret, non futurum peccatum originale: id, quod plane affirmat S. Tho. quæst. 81. artic. 5. vbi eam rationem assignat, quia nimirum mulier passiue se habet ad generationem prolis. Ceterum quamuis vera esset opinio medicorum, qui asserunt, mulierem causam esse effectricem generationis, si iustitia originalis commissa esset soli viro, ab ea non deriuaretur peccatum originale: contra vero si mulieri commissa esset

Probabilior sententia est nos in primo parente nō in Eua amisisse iustitiam.

9 iustitia etiamsi passiue tantum ad generationem concurreret, ab ea sola peccatum originale deriuari posset. Vt enim sequente capite dicemus vis traducendi peccatum originale, nō est naturalis facultas generādi, hæc enim est cōditio, sed iustitiam, & sanctitatē primo parenti tanquā capiti cōmissam fuisse: quare si illa esset cōmissa voluntati solius mulieris, ab ea sola peccatum originale contraheremus. Hæ rationes, vt opinor, ostendunt multo probabilius esse iustitiam, & sanctitatem nos amisisse in primo parente Adamo, non in Eua, & ita Eua etiam nō peccante, eodem modo peccatum futurum.

Verumenimuero Anselmus libro de conceptu virginali, cap. 9. cum quæsiuisset, cur originale peccatum in scripturis tribuatur potius Adamo, quam Euæ, cum tamen Eua prius peccauerit, respondit, vtrumque denotari in scriptura nomine principalis, aut quia eodē nomine scilicet *Adam* etiam mulier Eua in scriptura significatur Genes. 5. *Masculum, & fœminam fecit eos, & vocauit nomen eorum Adam in die quo creati sunt*, hoc enim nomen *Adam* hebraice idem significat, quod latine *homo*, atque ita viro, & fœminę commune est. Concludit deinde, si Adam non peccaret, sed sola Eua, nihilominus necesse non fore totum genus humanum interire: poterat enim Deus aliam producere mulierem ex qua genus humanū nasceretur. Hac tamen ratione non probat Anselmus quid foret, sed quid Deus facere posset. Quare in ea, videtur manere sententia, vt non ab Adamo solum, sed ab vtroque simul tanquā ab integra causa peccatū esset deriuandum: quo pacto recte dicitur in scriptura, Adamum nobis perdidisse iustitiā, & in eo nos omnes peccasse, & alia, quæ superius adduximus. Difficile sane est, cum id ex sola Dei voluntate pendeat, in hac re certam proferre sententiam: id tamen verisimilius est Adamum, scilicet virū, causam fuisse nostri peccati originalis, an vero solus, vel simul etiam cum muliere, vt Anselmus existimauit non est tam certum.

Sententia Ansel.

10

Sententiæ aucthoris.

Id vero multo minus certum, aut potius sine vllo prorsus fundamento est, quod affirmant Scotus in 2. d. 32. §. *Ad argumenta tertiæ quæstionis*, in responsione ad secundum, & Conradus q. 81. art. 2. quibus concordare videtur Sanctus Thomas de malo q. 5. art. 4. nempe futurum nihilominus peccatum originale, si primo parente non peccante aliquis filius eius peccaret, ita vt tunc in posteros illius deriuaretur. Nam quamuis ille filius Adæ amitteret iustitia originalē, & sanctitatem, quā ex suo parente recepisset, eandem nam constare potest non solum sibi, sed etiam posteris amisisse: nam siquidem non apparet aliquid, propter quod dicamus posteros Adę recepturos tunc fuisse iustitiam pro se, & sua posteritate. Demum si aliquis inquirat, an si primus parens peccasset, postquam filios in gratia, & iustitia genuisset gratiam, & iustitiam pro illis amitteret, atque iam nati peccatum originale contraherent, respondendum est incertum quidem esse de paruulis, qui nondum actu proprio iustificari potuerunt, quia non satis certum est, an primi parentes iustitiam receperint conseruandam, & amittendam, nō tantum pro nascendis ex ipsis, sed etiam pro ijs, qui nati fuissent ante peccatum: vtroque autem modo eam a Deo accipere potuerunt. Et quidem si accepissent etiā pro natis ante peccatum, fieret vt iam nati iustitia illa spoliarentur, ac proinde priuati gratia peccatum originale eodem modo contraherent, atque illi, qui post peccatum nascerentur.

Quid dicē[dum] si aliquis filius Adæ peccaret.

11

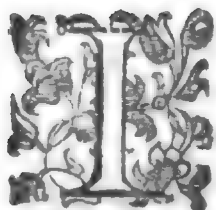
De adultis vero alia est ratio, nam si in gratia constituti nullum opus bonum fecissent, quod esset vitę æternę, & augmenti gratiæ meritorum, eodem modo ac paruuli nati post peccatum primi parentis originale peccatum contraherent scilicet priuationem iustitiæ: at vero si iam fuissent promeriti vitam æternā, & gratiæ augmentum, nullo modo contraherent peccatum originale: tametsi donū gratis collatū, quo potentiæ inferiores sub ratione continebantur, amitterent.

Ratio vero discriminis est, quia adulti, qui nondum proprio actu promeriti essent gloriam, & augmentum gratię, non essent alio modo iusti apud Deū quam per gratiam, & iustitiam sola Dei voluntate collatā sicut paruuli: hęc autē potuisset illis initio cōferri sub eo pacto, & lege vt peccato suorū parentū eā amitterēt, tunc autem peccatum originale contraherēt sicut illi, qui postquam Adamus peccasset, nati essent: at ve-

at vero illi adulti, qui proprio actu iustificati apud Deum, vel gratiæ augmentum, & gloriam essent promeriti, ita sanctificati essent vt non nisi proprio actu iustitiam amittere possent, nam licet donum habitualis iustitiæ illis negaretur propter peccatum primi parentis, tamen ipsi adhuc iusti manerent ex actibus præteritis: sicut enim ex peccato præterito dicitur homo manere in peccato per solum respectum extrinsecum
12 item vt vere peccator maneat, & dignus supplicio, sic etiam ex actibus præteritis meritorijs vitæ æternæ manerent illi iusti, & sancti apud Deum vt infra disput. 220. fusius dicemus.

De subiecto peccati originalis.

CAPVT IIII.



Nter alias causas peccati originalis commemorari solet subiectū, in quo recipitur, de quo inter Scholasticos nonnulla dissensio est, vno tamen, aut alio modo in ea opinari non multum interest, referam tamen sub breuitate placita nostrorum Scholasticorum.

Sententia S. Tho. & discipulorum eius. Sententia S. Tho. Caiet. & Conr. & recentiorum Thomistarum est, peccatum hoc esse in essentia animæ, ratio vero S. Tho. & Conr. est, quia hoc peccatum differt ab alijs, quod alia propria voluntate, hoc autem ipsa generatione contrahitur: at generatio primo attingit essentiam: ergo peccatum, quod generatione traducitur, primo etiam erit in essentia. Huius rationis nullā fecit mentionem Caiet. *Caietan.* imò & Recētiores Thomistæ raro ea vtuntur, cum multo facilior in eorum Schola ratio suppetat, & hæc sua difficultate non careat. Nam si peccatum hoc generatione traductum deberet esse *Ratio.* primo in termino ipsius generationis, quasi generatione in eo comproductum, non in essentia animę, quam non attingit generatio, sed in essentia totius compositi, quę ex vtraque parte, anima videlicet, & corpore conflatur, esse debere. Deinde etiamsi generatio primo attingeret animæ essentiam, non sequeretur in ea primum esse peccatum hoc generatione transfusum: tum quia consistit in priuatione iustitię, ac proinde ibi deberet esse, vbi iustitia sedem haberet: tum etiam quia
13 licet esset aliquid positiuum non ita produceretur generatione, vt primarie cum substantia genita ipsa ratio peccati produceretur, sed consequenter, cum esset aliquid consequens essentiam animæ productam, præsertim cum peccatum hoc non transfundatur virtute natiua ipsius virtutis generantis, sed ex pacto, & lege, vt superiori disputatione c. 3. explicatum est.

Alia ratio potior. Ex principijs nihilominus Scholæ S. Tho. manifeste colligitur peccatum originale, quod in priuatione iustitiæ consistit, essentiæ animæ proxime inhærere, nam cum S. D. infra q. 110. art. 4. dicat gratiam esse in essentia animę, caritatem autem in voluntate, gratia autem sit ipsa sanctitas, & iustitia: consequitur peccatum originale, quod est priuatio iustitiæ esse in ipsa essentia animę. Aliæ vero rationes, quę a Thomistis ad hoc ipsum comprobandum solent adduci, parum habent momenti, ideo illius supersedemus. Ceterum secundum hanc sententiam negari non debet peccatum originale esse etiam, in potentia voluntatis, nam etiā
14 in Schola doctoris Angelici habitus caritatis, qui est in voluntate, est vera sanctitas, & iustitia apud Deum, quare & illius priuatio, quæ etiam est in voluntate, veram habet rationem peccati originalis non quidem diuersi a priuatione iustitiæ, quæ est in essentia, sed vnum ordinem cum illa constituens peccatum.

Aliorum sententia. Ansel. Aliorum sententia est peccatum hoc esse proxime in voluntate secundum omne id, quod veram habet rationem peccati; huius sententiæ est in primis Ansel. lib. de conceptu virginali cap. 3. vbi late probat non posse esse in semine, non in corpore infantis geniti, sed tantum in anima, vtrum vero sit in essentia proxime, an in voluntate solum, non reuocat in quęstionem, sed indubitanter pronuntiat proxime in voluntate esse debere, eo quod subiectum proximum iustitiæ nullum aliud esse existimat pręter voluntatem. Hanc sententiam ex Scholasticis amplectitur Scotus in 2. d. 32. *Scotus.*

§. *Ad argumenta secundæ quæstionis.* in fol. 5. consentit ex parte Dur. d. 31. q. 3. cum ait, non esse in essentia animæ, sed aut in voluntate, aut in appetitu, aut in vtroque. *Durand.* Verum hic auctor non satis aperte definit, vtrum peccatum originale fuerit defectus iustitiæ originalis in voluntate, an in alijs viribus inferioribus quatenus rationi subdebantur. Pro hac sententia affert Caietan. *Prima rō Caiet.* contra priorem, quam ipse sequitur has duas rationes, formale peccati originalis est priuatio subiectionis mentis Deo, vt affirmat S. Tho. q. 82. art. 2. & 3. hæc *S. Thom.* autem est in voluntate, sicut ipsa subiectio; essentia, namque animę, non secundum se, sed ratione potentiarum subijcitur Deo. *2. ratio.* Præterea sola uoluntas videtur esse capax culpę, nam sicut ei soli conuenit ordinate secundum rationem operari, sic illi soli conuenit a fine, & recta ratione deficere. Respondere posset aliquis 15 etiam in alijs potentijs primarie esse peccatū, vt disp. 73. cap. 5. probatum est, etiamsi in sola voluntate primarie sit opus secundum virtutem, quia vt actus sit bonus requiritur expressa intentio circa honestatem, ut autem opus sit peccatum satis est opus esse deficiens, & liberum, quam differentiā, disput. illa cap. 7. ex professo assignauimus. Cęterum confirmare possumus hanc rationem alio modo, quia licet alię potētiæ sint capaces peccati, eo quod sint principia operationum, tamen essentia non videtur capax peccati, sicut neque operationis.

Probabilis est dicta sententia ex alio fundamēto Hanc sententiam ego non parum probabilem existimo non tamen propter has rationes, sed ob eam solum, quia non parum probabile existimo nullum esse habitum iustitiæ & gratiæ proxime in essentia animæ distinctum ab habitu caritatis, quem in potentiis constituimus, vt late ostendemus infra disp. 198. quo fit vt priuatio iustitiæ originalis, quæ eadem est cum priuatione caritatis proxime sit in uoluntate. Quod vero asserit S. Tho. de subiectione mentis Deo, huic non contradicit sententiæ. Nam ipse non solam priuationem iustitię, quę erat in essentia animę, sed etiam caritatis in voluntate, existimat esse peccatum, & rectitudinem mentis a rectitudine essentię putat prouenire. Præterea licet essentia non sit capax peccati actionis, quia ipsa non est primum principium operandi, esset tamē capax peccati originalis, quod est defectus secundum esse, si capax esset alicuius habitus, & rectæ dispositionis, quæ esset iustitia, quare nihil obstaret quo minus in ea proxime esset originale peccatum.

Quæ sit pœna peccati originalis.

DISPVT. CXXXIV.

De pœnis huius peccati in hac vita. cap. 1.
Pœnam ignis in alia uita infligi paruulis propter originale sensit Driedo. cap. 2.
Pueros decedentes cum originali nulla pœna sensus puniri communis Scholasticorum, & uerior sententia est. cap. 3.

De

De pœnis huius peccati in hac uita.

CAPVT I.

1 *Prior pœna est priuatio iustitiæ quatenus vires inferiores subdebat rationi.*



Ntequam de pœna alterius vitæ, quæ huic peccato debetur, differamus, in qua maior difficultas est paucis in hoc c. enumerabimus pœnas eiusdem peccati, quæ in hac vita illud consequuntur. Prior igitur, eaque spiritualis est amissio gratiæ, & iustitiæ, vbi cursim etiam obseruandam est id, quod diximus disp. 32. c. 10. nempe priuationem iustitiæ, quatenus mentem Deo subijciebat, nullo modo fuisse pœnam, & effectum peccati originalis, quia nullus defectus potuit esse prior in paruulis hac iustitiæ priuatione, qui veram haberet rationem peccati: fuisse tamen pœnam peccati primi parentis ea duntaxat ratione, qua fuit negatio quædam, & subtractio gratiæ, prout a Deo, non prout libera: sic enim est ipsamet ratio formalis peccati originalis, vt ibidem explicatum est: priuationem tamen huius iustitiæ quatenus vires inferiores subdebat rationi esse pœnam non solum peccati primi parentis, sed etiam peccati originalis in vnoquoque paruulo contracti: nā ex eo, quod paruuli carent subiectione mentis, & coniunctione cū Deo vires inferiores destitutæ sunt dono iustitiæ. Porro hunc defectum virium inferiorum ortum fuisse ex peccato primi parentis docet Aug. 14. de ciu. Dei c. 17. ex illo Gen. 3. vbi dicitur parentes nostros, postquam peccarunt, sensisse nuditatem corporis, & erubuisse, cum antea absque vllo motu verecundiæ se mutuo cōspicerent. Ita intelligunt eundem locum Chrysostomus, & Eucherius ibidem, & idem Aug. 6. de Genesi ad literam c. 26. & 27. & concione ad Catechumenos contra Iudæos, & Arrianos Bern. sermone 1 de annunciatione B. Mariæ: cumque posteri omnes Adæ in eodem statu essent nasciturі, in quo ille erat, antequam peccaret, & nunc sentiant verecundiam ex nuditate, & alios similes motus: fit vt hi defectus fuerint pœna peccati etiam originalis in vnoquoque contracti: nam ex eo quòd quis nascitur absque coniunctione cū Deo per gratiam, hos omnes cōtrahit defectus.

August. Gen. 3.

Chrysost. Eucherius August. Bernard.

2

Secūda pœna est mors & ægritudines corporales. Gennes. 3.

Deinde pœna peccati originalis contracti in vnoquoque, & peccati primi parentis, sunt mors, atque ægritudines corporales: nam Genes. 3. minatus fuit Dominus primis parentibus mortem in quacumque hora comederent, hoc est necessitatem moriendi, eodem quoque c. & dixi mulierem ***Multiplicabo ærumnas tuas, &c.*** & Adam, ***In labore comedes ex ea*** (scilicet terra, &c) & iterum ***In sudore vultus tui vesceris pane tuo, donec reuertaris in terram de qua sumptus es, quia puluis es, & in puluerem reuerteris.*** Porro dominum loquutū ibi fuisse de morte corporali, patet, quia ad Rom. 5. dicitur. ***Per vnum hominem peccatum introiuit in mundū & per peccatum mors:*** & iterum, ***Stipendia peccati mors***, & ad Rom. 8. ***Corpus quidem propter peccatum mortuum est.*** Quem locum tractans Aug li. 2. de nuptijs, & concupiscentijs c. 4. non sine causa dictum putat ***propter peccatum***, ne scilicet putaremus ex eo mori corpus, quia de terra sumptum est. Hanc vero mortis pœnam indicasse Dominum quando primos nostros parentes pelliceis tunicis amicivit, tradunt Origines Homil. 6. in Leuiticum, Epiphanius hæresi 64. & in Anchorato, & Aug. in Epistola 106. notat inter alios errores Pelagium dixisse primum hominem nonfuisse conditum immortalem, & impassibilem, qui damnatur in Concilio Mileuitano c. 1. & in Arausicano 2. canone 1. denique ex Patribus Chrysostomus Homilia 17. in Genesim, Aug. in concione ad Cathecumenos contra Iudæos, & alios, & 13. de ciu. c. 3. & c. 13. & de prædestinatione, & gratia c. 3. & 6. contra Iulianum c. 4. Cyrillus li. 1. in Ioannem c. 15. Fulgent. de fide ad Petrum cap. 15. & de incarnatione Domini nostri Iesu. cap. 12. & 14. Petrus Diaconus in lib. etiam de incarnatione c. 6. & Bern. in sermone ad milites Templi c. 11. docet mortem, & alias ægritudines corporales esse pœnam peccati primi parēts. Porro hac pœnā mortis statim post peccatū incurrisse primos parētes, omnes posteros in eis, dubiū non est, ita tamē vt nō statim morerentur, sed necessitatē contraherēt moriendi, & labori bus, atque morbis obnoxij redderentur etiā nos omnes, cū nascimur, eodem modo cōtrahimus. An vero omnes nō tantū hāc necessitatē cōtraxerint, sed etiam re ipsa aliquādo sint morituri, quæstionem habet propter Enoch, & Eliā, quos in finē seculi credimus reteruandos, vt aperte cōstat ex c. 44. Ecclesiastici, sed alio loco examinanda est nunc satis sit dixisse pœnam mortis corporalis communē fuisse ex peccato primi parētis deriuatam. Addendum autem est non solum esse pœnam peccati primi parentis, verū etiā peccati originalis in singulis; quia ex eo quod paruuli sine gratia nascuntur quā a sua conceptione debebant habere, sicut digni, vt gloria beatitudinis careant, ita etiam, vt mortis necessitatem incurrant.

Rom. 5.

Rom. 8. August.

Origen. Epipha. August. Cōc. Mile. Cō Araus. Chrysost.

August. Cyrillus, Fulgētius.

Petrus Bernard.

3

Ecclesiast. 44.

Pœnam ignis in alia uita infligi paruulis propter originale sensit Driedo.

CAPVT II.



E pœna autem alterius vitæ, quam patiuntur infantes propter originale peccatum, non eodem modo sentiunt Catholici: nonnulli censent non tantum eos puniri pœna damni, quæ est sola gloriæ priuatio sed etiā pęna aliqua sensus ex igne proueniente, mitiori tamē, quā adultos: quare eodē modo concedent pœnā tristitiæ ex cōsideratione pœnæ damni, quā incurrerunt. Sententiam hanc tradidit Driedo li. 1. de gratia, & libero arbitrio tractatu 3. c. 2. p. 5. & probabilem existimat Grego. Arimi in 2. d. 30. q. 3. ea forsan ratione quod Augustinus eā docuisse videretur. Testimonia Augustini sunt manifesta. Omissis autem duobus, altero libri 5. Hypognosticon post medium, altero ex libro de fide ad Petrum capite 27. & 44. nā hi libri non sunt August. sed illi hypognosticon sunt incerti cuiusdā auctoris: ille autē de fide est Fulgentij sententiæ Augustini studiosissimi, sunt duo alia certa, & perspicua, vnū est sermone 14. de verbis Apostoli vbi ait infantes in peccato originali decedētes ex hac vita de putandos esse ad sinistram in ignem æternum. Alterum est lib. 5. contra Iulianum c. 8. post medium, vbi docet hanc pœnam ignis seruatam esse infantibus, quanta vero futura sit definire non audet. Idem plane affirmat Fulgentius libro citato, & libro de incarnatione c. 30. quem librum approbatione, & nomine aliorum Episcoporum Africę ipse conscripsit ad eundem Petrum Diaconum, vt ex initio primi capitis illius libri colligitur. Ad hæc etiam Gregorium Magnum in libro 9 moralium cap. 12. in illa verba ***In turbine conteret me***, vbi ita loquitur: ***Ac si aperte humani generis damna considerans dicat, districtus Iudex qua eos ani maduersione trucidat, quos culpæ propriæ actionis damnat, si & illos in æternum percussit, quos reatus arbitrij nō addicit.*** Quæ verba indicare videntur pœnam sensus pueris esse destinatam: quid enim est eos percutere in æternum nisi aliqua pœna sensus afficere? Clarius idem Gregorius paulo superius in ea verba eiusdē capitis, ***Multiplicabis vulnera mea***, de eisdem paruulis ita loquitur, ***Sed quia post mortē quoque æterna mors sequitur, occulto eis iustoque iudicio etiam sine causa vulnera multiplicantur, perpetua quippe tormenta percipiunt, qui nihil ex propria voluntate peccarunt,*** percipere autem tormenta pœna sensus est: sentit igitur pueros pœna sensus torqueri.

Sententia Driedonis

4

Driedo. Gregor. August.

Fulgentius.

Gregor.

5

Probatur Scriptura primum. Hæc sententia probari potest primum auctoritate scripturæ, deinde ratione, auctoritate quidem primo quia vniuersitas hominum comparatur a Christo areę in qua simul sunt paleæ, & grana, ex quibus grana congreganda sunt in horrea, hoc est in vitam æternam recipienda, palea vero comburenda est igni inextinguibili, vt dicitur Matth. 3. & Luc. 3. *Matth. 3. Luc. 3.* vel ergo paruuli decedentes in originali erunt grana, vel paleæ, non grana, alioqui congregarentur in vitam ęternam, quod est absurdum: ergo erunt paleæ, ac proinde mittendi in ignem æternum. *Secundo.* Secundo, vt dicitur ibidem, *Omnis arbor quę non facit fructum, excidetur, & in ignem mittetur:* paruuli autem decedentes in originali sunt arbores infructuosæ: ergo excisæ ex hac vita in ignem mittentur. *Tertio.* Tertio, cum Dominus venerit ad iudicandum duas tantum diuidet hominum classes vnam a dextris, & alteram a sinistris, Matth. 25. *Matth. 25* ijs autem, qui erunt a dextris dicetur, *Venite benedicti patris mei possidete paratum vobis regnum:* ijs vero qui a sinistris, *Discedite a me maledicti in ignem æternum:* atqui paruuli non sunt audituri benedictionē illam, *Possidete paratum, &c.* ergo 6 nō erunt a dextris, ac proinde positi a sinistris cū alijs recipient maledictionē illam, *Discedite a me maledicti in ignē æternū.* *Confirmatur ratione.* Deinde ratione eadē sententia confirmatur hoc modo. Quamuis pueri torquendi non essent igne ęterno, sicut adulti, tristitia tamen carere non poterunt: nam cum se videant perpetuo a regno cælorum exclusos, non poterunt non maxime tristari, vel eo præcipue quod absque vlla ipsorum culpa actuali tanto bono fuerint priuati: iam igitur non sola pęna damni, sed etiam sensus punientur, nam vt prima parte disput. 142. c. 2. monstraui, ipsa quoque tristitia, quæ nascitur ex consideratione amissi boni ad pęnam sensus, non ad pœnam damni pertinere dicenda est.

Pueros decedentes cum originali nulla pœna sensus puniri communis Scholasticorum, & vera sententia est.

CAPVT III.

Communis & verum sententia.



Tametsi negare non possimus prędictam opinionem fuisse Augustini, & Fulgentij, a qua non multum Gregorius Magnus abhorret: cōmunis tamen in Schola sententia, & meo iudicio non solum multo probabilior, sed etiam vera est, hos pueros nulla alia pęna, quam damni, hoc est, beatitudinis priuatione puniri. Ita docent cum Magistro in 2. d. 33. Bon. articul. 3. quæst. 1. Ricard. art. 3. q. 1. Durand. quæst. 3. Scotus q. vnica Gab. q. 1. art. 2. conclusione 1. & sequentibus, Mar. in 2. q. 19. articu. 5. post 2. conclusionem, Alex. 1. p. quæst. 39. mem. 3. articul. 4. Dominicus Sotus li. 1 de natura, & gratia, c. 14. Catherin. in opusculo peculiari de hac re. *Magist. Bonauen. Ricard. Durand. Scotus. Gab. Marsilius. Alexand. Sotus. Catharinus.* Quibus sententia Augusti. nimis aspera visa est: hanc vero Scholasticorum putant nonnulli definitam in capite, *Maiores.* *c. Maiores.* §. *Sed adhuc*, de baptismo & eius effectu, vbi ait Innocentius pęnam peccati actualis esse cruciatum gehennæ, sed pœnam originalis esse priuationem visionis: 7 quo pacto intelligenda est definitio Concil. Floren. *Conc. Flor.* sessione vltima in literis vnionis, cum dicitur eos, qui cum mortali, vel originali ex hac vita decesserint, mox in infernum descendere, ibi tamen pœnis dispa ribus puniri: hæc enim pœnarum inæqualitas non in eo est, vt paruuli mitius igne torqueantur, vt dicebat Augustinus, sed quod ipsi solum puniantur pœna dāni, quæ est in sola priuatione beatitudinis: adulti vero pęna ignis, & sensus. Id quod expresse tradit Ambrosius in illud ad Ro. 5. *Propterea sicut per vnū hominē, &c.* vbi ita scribit, *Mors autem dissolutio corporis est, cum anima a corpore separatur, est & alia mors, quæ secūda dicitur in gehennam, quam non peccato Adæ patimur, sed eius occasione proprijs peccatis adquiritur, &c.* *Probatur ex Ambrosio.*

Ratione cōfirmatur. Ratione vero hęc communis sententia confirmatur hoc pacto; cum ex nullo scripturæ loco, nec ex aliqua Ecclesiæ traditione constet pueros igne torqueri, non est ita facile id asserendum de locis scripturæ inferius dicemus: de Ecclesiæ traditione constat nullam esse: quod si naturam peccati originalis attendamus, videbimus plane pueros talis pęnæ ignis capaces non esse: nam dolor, & cruciatus ab igne profectus habent vim cuiusdam increpationis, veluti flagella quibus malefactores afficiuntur: quis autem dicat puerum etiam a Deo digne flagris verberari propter peccatum quod ex culpa parentum contraxit? qui autem de tali peccato reprehendi nequit, nec propter illud flagellis verberari, multo minus igne, aut alio tormento digne torqueri potest: pœna enim tormentorum rationem habet quodammodo vituperij, & exprobrationis cuiusdam, hac vero nullus dignus est, nisi propter illa, quæ 8 in sua sunt potestate, teste Arist. 3. Ethi. c. 5. *Arist.* & quamuis pœna sensus, quæ posita est in tristitia profecta ex consideratione pœna damni, absque absurdo videretur posse concedi in paruulis; ad huc Scholastici communiter hoc vnum conspirant, vt negent pueros ex tali pœna damni tristari Ita sentiunt Bona. d. illa 3. ar. 3. q. 2. Ric. ar. 3. q. 2. Scotus q. vnica. Dur. q. 3. Gab. q. 1. ar. 2. con. 2. Mar. in 2. q. 19. art. 5. corollario 3. post secundam conclusionem, Sotus li. 1. de natura, & gratia c. 14. & Recētiores communiter, *Bonauen. Ricard. Scotus. Durand. Gabr. Marsil. Sotus,* vt ita solum pueri puniantur pœna damni, quæ est priuatio beatitudinis, eo quod eorum peccatum in sola priuatione gratiæ positum sit; nam & tristitia vndecunque proueniat, est pœna sensus, vt supra diximus, & habet rationem cuiusdam increpationis, & tormenti, cuius pueri non videntur esse digni.

9 *Variant auctores in tradenda ratione.* Variant tamen prędicti Doctores in assignanda ratione, propter quam pueri non tristentur de pœna damni, quam patiuntur. Bonauen. eam reddit, quia diuino iudicio paruuli ita cōstituti sunt medij inter peccatores, qui patiuntur in inferno, & beatos, vt quamuis patiantur pœnam damni, qua parte conueniunt cum damnatis, tamen non sentiant vllam tristitiam ea parte, qua conueniunt cum beatis. Nam quamuis cognoscant se carere gloria, quam habuissent, nisi primus parens peccasset: ex alia tamen parte consolatur eos, quod eam sua culpa actuali non amiserint, & ita pœnam ignis in æternum effugerint. Concordat Ricar. tametsi potissimam causam huius rei referat in diuinam prouidentiam. Durand. autem aliam assignat rationem, quia videlicet tristitia nascitur ex cognitione, pueri autem non cognoscunt se esse priuatos beatitudine, & ideo non tristantur: quod vero eam priuationem non cognoscant, probat ille, quia cum nō habeāt notitiam finis supernaturalis, non possunt cognoscere se esse tali fine priuatos. Scot. vero inquit aut paruulos non cognoscere se esse priuatos, aut taliē de ea priuatione nō tristari, quia vident ita a Deo fuisse dispositū. Tandē Dn̄icus Sot. fatetur infantes notitiā hr̄e in alia vita sui finis supernaturalis, ignorare tn̄ se habuisse ꝓximè aptitudinem ad illum; & ideo non tristari; sicut si aliquis sciat dignitatē Monarchiam totius orbis esse maximam, & videat se illa carere, non ideo tristabitur, quia videt, se fuisse proxime ad illam destinatum. Mihi vero certum est ob rationem superius dictam, infantes decedentes in originali nulla afflictione in alia vita torqueri, modum autem, quo id fieri possit, cum se videant tanto bono beatitudinis expertes, diuinæ pro uidentiæ, & iudicio reseruatum existimo: 10 illenamque miris, & inexplicabilibus modis ita disponere potest eorū affectū, vt nullā inde percipiant tristitiā. Fundamēta vero opinionis Driedonis, & Greg. facile dilui possunt ad tria illa loca scripturæ, ex quibus desumpta sunt

Honat Ambrosius, sed aut ier hereticus, ut alia Bellarminus notat

sunt argumēta, respōdeo ibi sermonē solū esse de adultis: primū quidē area illa, in qua, & granū, & palea est, vniuersitatem adultorum tantum significat, quibus solum Ioannes Baptista loquebatur, cum dicebat illis, *Genimina viperarum, &c.* Deinde ad eosdem etiam dixit *Omnis arbor, &c.* Postremo duæ illæ classes significatæ in die iudicij nomine paleæ, & grani, adultis tantum conueniunt, id quod ex verbis saluatoris cum ipsos iudicauerit colligitur, dicturus enim est bonis, *venite benedicti, &c.* & redditurus rationem hoc modo, *Esuriui enim, & dedistis mihi manducare, &c.* Contra vero damnatis qui erunt a sinistris, dicet, *Discedite a me, &c. esuriui enim, & non dedistis mihi manducare.* Quamuis ergo pueri sint a sinistris collocandi, illi tamen nō sunt audituri illam sententiam, *Ite maledicti in ignem æternum, &c.* Ad rationem vero satis superque iam diximus.

Ratio iam est soluta.

Obseruādū hāc pęnam damni esse omniū maximam.

Vltimo obseruandum est hanc pœnam infantum, quam diximus esse solum pœnam damni, esse omniū maximam. Ita docuit Chrysostomus Homilia 24. in Matt. & 47. ad populum, & epistola 5. ad Theodorum, ratio vero est manifesta, quia eo maior est aliqua pęna, quo maius est malum patientis illam, atqui priuatio gloriæ est maximum malum, quia est priuatio maximi boni; ergo est maxima pœna. Dices hac ratione solum probari esse maximam pœnam ex ijs, quæ in priuatione consistunt, quia est priuatio maximi boni, non tamen absolute: nam aliqua pęna in positiua ratione mali, & disconuenientis posita est, vt colligitur ex dictis disp. 95. c. 8. Cæterum si ratio hæc recte expendatur de vtroque genere pœnæ probat hanc esse maximā, quia pœna, tam quæ est in positiua inconuenientia, quam quæ est in priuatione, optime dicitur maxima, si maximo bono opponitur; impossibile enim est esse maximum malum non oppositum hoc, aut illo modo maximo bono: cum igitur maximum bonum sit beatitudo, erit maximum malum priuatio illius. Nonnulli tamen Recentiores dixerunt hanc pœnam non esse omnium maximam adducti auctoritate Aug. in Enchiridio c. 93. qui dixit hanc pęnam esse omnium mitissim. Verum eorum sententia mihi non probatur: ideo enim dicitur, aliqua pœna mitior, non quia minor sit, sed quia minus cruciat, & cum paruulos hæc pœna non cruciet, hac ratione mitissima dici potest: magnitudo tamen pœnæ pensanda est magnitudine mali, pœna enim essentialiter mala est habenti.

Chrysost.
Ratio.
Obiectio.
Solutio.
11

Soluitur testimonium Augustini

Obiectio recentiorum.

Sed dicunt Recentiores illi magnitudinem pœnę nō esse expendendam ex opposito bono, sed ex conuenientia boni, quo priuat, ita vt quo magis fuerit bonum, quo priuat, connaturale, priuatio sit maior pęna, quo fit (inquiunt) vt alicui maior sit pœna priuatio patrimonij, quam si impediatur a regni adeptione: ideoque pęna infantium, quæ consistit in priuatione beatitudinis, sit minor, & minor, quia licet priuet maiori bono, tamen non priuat bono magis connaturali. Verum si alicui pęna est priuatio maioris boni, ego non video quo modo non sit maior quam ea, quæ priuat minori bono: quod enim bonum sit connaturale, vel non parū refert, si is, qui eo priuatur, aliquo modo erat ad illud destinatus, vt maior pœna dicatur priuatio illius: nam priuatio maioris boni maius malum est, ac proinde maior pœna. Quod si aliquis non erat ad illud bonum destinatus, nulla ei pœna esse posset tali bono carere: sicut modo nulli nostrum pœna est regno aliquo carere, quia ad illud nunquam fuimus aliquo modo destinati.

Solutio.

12 Si tamen aliquis aliquod habuisset ius ad illud, maior illi esset pęna priuari, quam patrimonio: cum igitur paruuli essent prius designati ad vitam ęternā, & tunc ob culpam originalem, quam contra hunc, ea careant, sequitur maiorem habere pęnam. Porro ijdem auctores interpretantur dictum Chrysostomi, quod pro nostra sententia adduximus, ita, vt ille solum loquatur de pęna damni, quam patiuntur adulti, nō de pœna dāni infantium, illa vero dicatur maior non sub ratione solius priuationis, sed tristitiæ, quam affert. Verum Chrysostomus plane loquitur de pœna damni, quatenus est solum priuatio maximi boni, atque ideo hæc interpretatio reijcienda est.

Abiectio ab- iectio.

Cęterum prædicti auctores probare contendunt hanc priuationem non esse omnium maximam hac ratione, pęna debet cum peccato proportionem habere, ita vt maxima maximo peccato, maior vero maiori, & minor minori tribuatur, peccatum autem originale nō est maximum; ergo non est ei maxima pęna assignanda, priuatio igitur gloriæ, quæ est pęna huius peccati non est omnium maxima. Respondeo illam propositionem de proportione culpæ, & pęnæ, vt supra explicata est, solum esse veram de pœna, quæ in eodem genere potest esse maior: & minor: nam illa pœna, quæ semper eadem est, nec sua natura maior, & minor esse potest, pro minimis, & pro maximis peccatis infligitur, talis est pęna damni, quam in omnibus ęqualem esse diximus disp. 110. c. 5. in pęna autem sensus, quę habet gradus est vera illa propositio: alioqui sequeretur condigne commutari posse in pęnam temporalem flagellorum pęnam damni paruulorum: quis enim neget multo maiorem esse pœnam priuationem beatitudinis, quam flagellis paruo tempore verberari? absurdum autem est asserere condigne fieri posse talem commutationem, quia licet pœna illa flagellorum sit minor, est tamen alterius generis, quæ cum habeat vim cuiusdam increpationis, & correptionis in paruulis locum habere non potest.

13
Solutio.

An iuste filij puniantur pro peccatis parentum.

DISPVT. CXXXV.

Iuste a Deo puniri filios in hac vita vsque in quartam generationem etiam pœna mortis propter peccata parentum. cap. 1.

Exponitur locus ex cap. 18. Ezechielis. cap. 2.

Iudices creatos non posse infligere pœnam sensus, aut tormentorum filijs pro peccatis parentum. cap. 3.

Iuste a Deo puniri filios in hac vita vsque in quartam generationem etiam pœna mortis propter peccata parentum.

CAPVT I.



X superiori disputatione super est quædam difficultas, quā nobis posset aliquis obijcere, vt probaret iuste posse infantes in alia vita puniri pęna sensus absque vlla culpa ipsorum actuali: difficultas autē est huiusmodi. Filij puniuntur etiam pęna mortis propter peccata parentum in tertiam, & quartam generationem, cum tamen filij nullam a parentibus contrahant culpam: quid ergo mirum si infantes propagati ab Adam veram contrahētes peccati maculā nō tantum pęna damni, sed etiam sensus puniatur. Quam difficultatē, vt expediamus hanc disputationem, instituere decreuimus, quod multa dificilia, & scitu digna contineat, in hoc autem capite ostendemus quo modo a Deo in hac vita filij pro parentibus puniantur pęna sensus etiam mortis, quæ in hac vita maxima est.

1
Difficultas

Ex multis sane Scripturæ locis certum est peccata parentum puniri in filijs, Exod. 20. *Ego sum Dominus Deus tuus, fortis, zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam, & quartam generationem eorum qui oderunt me:* & Iosue 7. pro delicto Achan, qui furatus fuit de spolijs Iericho regulam auream, percussit Dominus multos de exercitu Iudæorum: & Ioann. 7. *Quis peccauit*

Probatur ex Scriptura Exo. 20. Iosue 7. Ioan. n. 7.

uit hic, an parentes eius, vt cæcus nasceretur? Hinc ergo prędicta oritur difficultas, nam si filij pro parentibus puniuntur tam graui pęna mortis, & cæcitatis, cur non
Solutio. Alex. punientur infantes in alia vita pœna sensus. Respondebit aliquis fortasse cum Alexan. 1. p. q. 39. memb. 3. art. 4. & cum Aug. lib. 6. quæstionum veteris testamenti,
2 qui est super Iosue c. 8. posse vnum puniri pro peccato alterius pęna temporali, & corporali, non tamen spirituali, & perpetua: premamus igitur magis difficultatē. Si primum propter peccata primi parentis puniuntur pęna æterna spirituali damni, cur non punientur æterna etiam pęna sensus, si quidem illa quæ est damni maior est. Posset rursus aliquis respondere cum Hier. in illud Hieremiæ 31. *In diebus illis non dicent vltra, &c.* quē sequitur etiam Nicolaus de Lyra in illud Exodi 20. *Deus tuus fortis, &c.* nullam pęnam infligi filijs pro parentibus nisi eorum peccata imitentur, quia Exodi 20. non dicitur absolute, *In filios in tertiam & quartam generationem*, sed additur, *eorum, qui oderunt eum*, ac si dicatur, qui proprijs sceleribus imitati peccata parentum Deū offenderunt: ideoque existimat Nicolaus, quem in hac parte sequitur S. Tho. 2. 2. q. 108. ar. 4. ad 1. additum fuisse in tertiam, & quartam generationem, non vlterius, quia ad has vsque generationes solum filij parentes videre possunt, vt eorum peccata imitentur. Quem sensum probauit Aug. lib. contra Adimantum Manichęū c. 7. vt illi responderet, qui a vetus testamentum dānaret, dicebat hunc locum Exodi 20. contrarium esse illi Luc. 6. *Estote misericordes*, & Matt. 18. vbi Christus dicit dimittendum esse septuagies septies: respondet autem solum filios puniri, qui imitantur peccata parētum, & ideo additum fuisse, *Iis qui oderunt me*, & solum vsque in tertiam, & quartam generationē, quia vsque ad has solum filij videre possunt parentes vt eos imitē-
3 tur. Eodem modo intelligit Greg. lib. 15. moral. c. 31. addit vero Aug. in lib. 5. quæstionum veteris testamenti q. 42. positam fuisse tertiam, & quartam generationē pro vniuersis generationibus, quæ septenario numero significantur. Obstat tamen huic sententiæ, & interpretationi manifesta ratio nam eodem c. Exodi 20. postquam dominus dixit, *Ego sum Dominus Deus tuus fortis, & zelotes visitans iniquitatem patrum in filios in tertiā, & quartam generationem eorum, qui oderunt me*, subiungit, *& faciens misericordiam in millia ijs qui diligunt me, & custodiunt præcepta mea;* quibus verbis opponit scriptura eos, qui oderunt Deum, ijs qui diligunt ipsum. Quodsi loqueretur de filijs, qui oderunt Deum imitantes parentes suos, loqueretur etiam de ijs, qui diligunt illum eodem modo, ac proinde, aut deberet dicere in tertiam, & quartam generationem, & non in millia, aut certe de illis, qui oderunt Deum, non deberet tertiam, & quartam generationem solum exprimere: quod enim ait Aug. per tertiam, & quartam generationem intelligi omnem generationem, non habet firmum fundamentum: quid enim opus est ad mysticos sensus confugere, vbi literalis facilis est? videmus autē seruatum a Deo, immo eius exemplo in Ecclesia Dei receptum, vt filij puniantur in quartam generationem pro delictis parentum: præterea cum dixit, *Et faciens misericordiam in millia ijs, qui diligunt me:* ita opponit Dei misericordiam iustitiæ, vt eam exaltet in eo, quod misericordiam præstat filijs in mille generationes, hoc est, sine fine propter bona parentum: cum tamen non puniat eorum peccata nisi in tertiam, & quartam. Quocirca verba illa: *Eorum qui oderunt me, & ijs qui diligunt me*, non ad filios sed ad parentes referri debent, vt sit sensus, visitans iniquitatem eorum parentum, qui oderunt me, in filios in tertiam, & quartam generationem & contra, faciens misericordiam ijs, qui diligunt in mille generationes: quam sententiam clarius expressit no-
4 bis Moyses Exodi 34. *Dominator Domine Deus misericors & clemens patiens, & multæ miserationis ac verax, qui custodis misericordiam in millia*, & infra *qui reddis iniquitatem patrum filijs, ac nepotibus in tertiam, & quartam progeniem.*

Hiere 31. Nicola. de Lyra. Sētētia aliquorum. S.Thom. August. Exod. 20. Luc. 6. Matt. 18. Impugnatur dicta sententia. Gregor. August. Exod. 34.

Demum vt optime notauit Alphonsus de Castro li. 2. de iusta hæreticorum punitione c. 10. si Deus puniret filios ob ipsorum peccata quia imitarētur peccata parentū, nō tam puniret parentes, quam filios, imò parētes nullo modo punire diceretur. Punit igitur Deus pęna sensus peccata parentum in filijs etiamsi filij parentū peccata non imitentur, vt optime docent Aug. libro 6. quæstionum veteris testamenti c. 8. & Alex. & Alphonsus de castro locis allegatis, & Ioannes Arboreus lib. 6. Theosophiæ c. 9. & S. Th. infra q. 87. art. 8. in corpore, & ad 1. ea duntaxat ratione, quia filij sunt aliquid patris, ac proinde bonum, & malum filiorū, quodammodo bonum parentum est. Ex quibus manet adhuc difficultas initio proposita, quare scilicet infantes decedentes in originali nō puniūtur pęna sensus propter parentes. Verū facile dissolui potest, primū quidem ex doctrinā Aug. in eo loco quia pœnæ, quibus puniuntur filij propter peccata parentū a Deo, nō sunt pœnæ alterius vitæ, nec spirituales, sed præsentis vitæ, & corporales: quo fit, vt nullus damnetur æterna pęna, vt inquit Aug. propter pecca parentum, neque gratia priuetur, vel alio spirituali dono. Rationē vero huius indicauit ipse, quā alij auctores fusius explicarunt: quia scilicet pœna exteriores, & temporales duo habent, vnum est esse pœnas pro peccatis parentum, alterū est esse medicinam, & exēplū alijs, vt corrigātur: ideoque non consueuit Deus pęna spirituali, aut alterius vitæ in filijs punire parētes: cū autē sit dominus vitæ, & mortis, & peccata parentum digna sint, vt puniantur tēporali, & visibili pœna filij, rectè illam infert aliquando eo fine quem diximus: nam talia pęna corporalis, & huius vitæ homines mouere solet, vt corrigantur, spiritualis autē, & alterius vitæ nō ita facile mouet. Quodsi Deus puniuit peccatum Adę in posteris priuatione donorum spiritualium, & gloriæ, quam supra diximus esse pęnam peccati Adæ, ideo fuit, quia dona illa trāsfundenda erant in posteros meritis ipsius Adæ, & obediētia: cū igitur ipse peccauerit rectè peccatum eius punitur eo genere pęnæ. Sed obijceres, quomodo potest, vt malum, quod filius patitur, sit pęna patris de mortui, cum iam illam sentire nequeat, sicut esset pœna, si ipso viuente, aut simul cum eo filius pateretur, sicut Sodomitarum filij simul cum parentibus consumpti sunt. Primum respondet Alphonsus de castro c. ille 10. nō esse vsquequaque verum parentes non sentire in purgatorio mala, quæ filij in hac vita patiuntur: nam quæstionem hanc tractans Aug. in Psal. 108. in illa verba, *Fiant filij eius orphani*, non audet eam definire, sed inquit, si huiusmodi pœnas mortui sentiunt, cumulum esse malorum, quæ patiuntur: si vero non sentiunt formidinem esse bonorum. Deinde respondere possumus, etiāsi nō sentiant defuncti parentes mala, quæ filij sui in hac vita patiuntur, vel quia iam ipsi beati sunt, vel quia existentes in purgatorio hæc mala non cognoscūt, de quo Aug. dubitauit, hinc tamen solū sequitur ex malis filiorū non oriri pœnam sensus, & afflictionis parentibus: possunt tamen hæc mala esse pęna damni parentum, quatenus vt inquit Arist. li. 1. Eth. c. 11. tam prosperitates, quam aduersitates posteriorum, & amicorum aliquid defunctis afferre, licet non ita, vt eos fęlices, aut infęlices efficiant, vt præcedente capite ille ius ostenderat: nam filij sunt aliquid patris, & ideo in illis rectè puniri possunt, vt admonet S. Tho. infra q. 87. art. 8. in corpore, & ad primum.

Cæterum præcipua illa difficultas initio proposita alio modo dissolui pōt: quia videlicet quamuis filij puniantur pro parentibus, mala tamē, quæ ipsi patiuntur,
non sunt pœna ipsorum, sed parētū, vt rectè obseruauit S. Th. infra q. 87. ar. 8. nam pęna eorum solum dicitur, qui peccarūt: in eo autē casu argumenti solum parentes peccarūt, quādo filij puniūtur pro peccatis ipsorū. Nunc vero cū de pęna peccati originalis disserimus, non de pęna relata ad peccatum Adæ, sed ad peccatum originale contractū in vno quoque loquimur: cum igitur in quouis infante non sit aliud peccatum, 6

Alphonsus de Castro. Vera sententia. August. Alex. Castro. Arboreus. S.Thom. Ratio 1. Soluitur difficultas initio proposita. Obiectio. Alphon. a Castro. Altera solutio. August. Arist. S.Thom.

quam

quàm originale, quod in priuatione gratiæ positū est, merito quidem nullam aliam ei pœnam quam priuationis gloriæ assignamus: puniri autem pueros pœna ignis æterna propter peccatum primi parentis, ita vt nō sit eorum pœna, sed primi parentis, non videtur rationi consentaneum, eo præsertim quod iam primus omnium parens beatitudine fruitur æterna, peccato suo iam sufficienter purgato, & pœna pro ipso soluta: quare si Deus potētia sua aliquē infantē in ignē detruderet æternū, nec esset ipsius pœna, nec parentis, sed Deus auctor vitę, & mortis tale tormentum infligeret.

Exponitur locus ex cap. 18. Ezechielis.

CAPVT II.

7 *Obiectio ex Ezech. 18.*



HIS omnibus, quæ diximus contrarium dixisse videtur Ezech. 18. illis verbis, *Et sermo factus est ad me Domini dicens, quid est quod inter vos parabolam vertitis in prouerbium istud in terra Israel dicentes patres comederunt vuā acerbam, & dentes filiorum obstupescūt viuo ego dicit Dominus, si fuerit vobis vltra parabola hæc in prouerbium in Israel*, & subdit statim, *anima quæ peccauerit, ipsa morietur*, id quod toto illo capite prosequitur ostendens filium non subiturum mortem pro peccato patris, sed vnumquemque pro suo peccato puniēdum; hoc ipsum promiserat Deus Ieremiæ 31. his verbis, *In diebus illis non dicent vltra Patres comederunt vuam acerbam, & dentes filiorum obstupuerunt, sed vnusquisque in iniquitate sua morietur.* (*Ierem. 31.*) Ex quibus etiam inferri videtur iniuste infantes puniri pœna adhuc priuationis glorię cum nullum peccatum propria iniquitate contraxerint: iniustum enim videtur vt infans æterna morte, quæ est æterna priuatio beatitudinis, & dicitur secunda mors pro peccato, & iniquitate patris puniatur: nec videtur Deus suam promissionem seruare, qua dixit, *anima quę peccauerit, ipsa morietur*, siquidem paruuli, qui non peccarunt, moriuntur. Aug. in Enchiridio c. 46. & Gregor. 15. li. mora. c. 31. & Nicolaus de Lyra explicant illud Ezech. 18. quod allatum est, & eodem modo intelligūt illud Ieremiæ 31. de tempore legis Euangelicæ, in qua paruuli renati baptismo non erant pro peccato primi parentis æterna morte puniendi: illud vero Exodi 20. quod supra recitatum est, vbi dicitur Deus punire peccata parentum in filios, intelligit Greg. de pœna temporali. & de filijs duntaxat paruulis, etiāsi peccata parentum non imitentur, de adultis vero non, nisi parentum vestigia sequantur. (*Expositio Augustini & aliorū. Greg. Nicol.* — *Nõ placet.*)

8 Quam sane differentiam ego non video ex Scriptura colligi, cum tam adulti, quam paruuli pro peccatis parentum pœna temporali a Deo puniantur, vt præcedente capite probatum est: nec enim maior ratio esse potest, quare infans potius, quā adultus absque proprio peccato pro peccatis parētum puniatur. Illud etiam, quod dicitur de pueris legis euangelicæ, non satis percipio in sententia præsertim communi, quam ex Aug. & ex ipso Gregorio in Schola habemus: nempe paruulis sub omni lege fuisse remedium salutis, sicut est modo in Euangelica baptismus: sic enim parabola illa non solum tempore Euangelij, sed etiam quouis alio tempore locum non haberet.

Vera solutio et explicatio vtriusque loci. Quare respondeo duobus illis locis Ieremiæ 31. & Ezechielis 18. non loqui dominum de pœna temporali, cum dicitur vnusquisque in iniquitate sua morietur: sed de spirituali, & æterna, ibi enim late ostendit Ezechiel, quo modo vir iustus, qui legem obseruauerit in iustitia sua viuet, non quidem vita temporali, sed ęterna, vt infra disp. 189. cap. 4. ostendemus: si vero filius legem non obseruauerit, morietur ipse, & non pater pro eo, morte inquam etiam æterna, & contra eodem modo. Ob id tamen non negat filios puniendos esse temporali pœna pro peccatis parentum, sicut alijs locis dixerat, siquidem a tempore etiam Ieremiæ, & Ezechielis eodem modo filij pro peccatis parentum mala patiuntur: sed ait non vltra vertendam parabolā in prouerbium, eo quod etiam si filij pœna temporali puniēdi sint pro peccatis parentum, absque ratione tamen assument parabolam illam dicentes. *Patres comederunt vuam acerbam, & dentes filiorum obstupescunt.* Cū enim illis ostendisset æternam cuiusque vitam, aut mortem ex propria iustitia, aut iniquitate pendere, iniuste quidem de Deo conquererentur assumentes parabolam illā, eo quod pro parentum peccatis aliqua pęna temporali punirentur: quare verba illa, *Viuit Dominus si erit vobis vltra parabola hæc in prouerbium*, recte interpretatur Nicolaus, ac si diceret Scriptura, si vobis erit vltra iusta ratione parabola hæc in prouerbium: ego enim ostendam æquam, & iustam esse viam Domini: id ipsum Ieremias promisit 31. capite. 9

Neque vero paruuli cōqueri possunt de Deo, quod ipsi pœna spirituali, & æterna puniantur, cum enim peccatum in se ipsis contrahant originale, quia carent iustitia: quam debebant habere, vt superius probatum est, priuatio gloriæ, quam patiuntur, non est pęna dāni peccati primi parentis, sed originalis, quod in seipsis contrahunt: quare cum dicimus eos esse dignos hac pœna damni, non existimamus eos tātum, esse dignos dignitate parentum, sed etiam dignitate propria ex ipsa priuatione iustitiæ profecta, ac proinde paruuli non dicuntur portare iniquitatem patrum suorum, sed in proprio peccato non quidem ab ipsis perpetrato, sed in seipsis contracto mori: quod vero contrahant in se peccatum propter culpam parentum, mirum non est, cum hoc peccatum consistat in sola priuatione doni, quod gratuita Dei voluntate transfundendum erat in posteros: Ezechiel autem plane loquitur de adultis, vt ipsis ostendat æquam esse viam Domini sicut explicauimus. (*Cur paruuli puniantur pœna spirituali, & æterna.*)

Iudices creatos non posse infligere pœnam sensus, aut tormentorum filijs pro peccatis parentum.

CAPVT III.



TAmetsi certum sit apud Doctores pęna dāni, quę cōsistit in priuatione bonorū interdū filios pro peccatis tātū parētū nullā in seipsis culpam contrahentes, iuste puniri; tamen de pœna mortis, aut sensus controuersia aliqua est. Nicolaus de Lyra in illud Deuter. 24. *Non occidentur patres pro filijs, nec filij pro parentibus, &c.* censet pœnam tormenti, & sensus, etiam mortis infligi posse filijs pro peccatis parentum a iudicibus etiam creatis: primo quia Indicum 20. decem tribus pugnantes contra tribum Beniamin interfecerunt mulieres, & paruulos propter peccatum parentum, quod factum Scriptura non reprehendit: id autem quod licet iure belli potest etiam index sententia lata decernere vt fiat. Secundo Iosue 7. Acham cū filijs, & filiabus occisus est propterea quod contra præceptum Domini ex spolijs Iericho regulam auream, & alia furatus est: neque vero Iosue peculiari Dei concessione ita fieri decreuit, sed iudiciaria solum potestate, quam in populum, habebat. Tetio confirmari potest ex c. *Vergentis*, de hæreticis, vbi dicit Pontifex filijs eorum, qui maiestatem læserunt, ex misericordia vitam concedi. (*Status controuersiæ.* — *Prima sententia. Nicolaus de Lyra.* — 10 *Probatur primo. Indicū 20* — *Secundo. Iosue 7.* — *C. Vergen.*)

Multo tamen probabilior est opposita sententia cōmunis, quam tradunt S. Th. 2. 2. q. 108. ar. 4. ad 2. Alex. 3. p. q. 41. memb. 4. artic. 1. Durandus in 2. distinctione 33. q. 1. Ioan. Arboreus, & Alphonsus de Castro loc s superius citatis. Ratio vero est manifesta: nā quis vnquam vidit filios verberibus affici pro delicto patris? aut quænam Paganorum bene instituta respublica simili pęna filios pro peccatis parentum afficit? cum enim (*Secūda sententia probabilior. S. Thom. Alex. Durandus Arboreus Castro.*)

enim iudex creatus non sit Dominus vitæ, & mortis, non potest iuste insolenti hac pœna peccata parentum in filijs punire. Habet quidem princeps creatus hanc potestatem, vt vitam subditi exponat aliquando peri-
11 culo mortis, si opus est, etiamsi ipse eam amissurus sit: quia quisque subditus debet iuuare rempublicam ope sua eo modo, quo necessitas exposcit: aliquando autem maior est necessitas defendendi rempublicam, quam propriam vitam, si princeps præcipiat: alioquin nullus subiret hoc munus, si timeret periculum suæ vitæ, quod esset incommodum: attamen nullus princeps potestatem habet cruciandi subditum vsque ad mortẽ nisi ob proprium illius peccatum. Deus autẽ, cuius sua est omnipotentia, & maiestas, sicut potest viuificare, & mortem inferre, sic potest etiam peccata parentum hoc modo in filijs castigare. Cæterum princeps creatus bonorum, & famæ cuiuscunque maiorem habet in sua republica potestatem: ideoque exigente ita delicto parentum potest honore filios priuare, immo etiam re familiari, non quam iam possidebant filij, sed quam a parentibus erant accepturi. Est autem maxima differentia inter honorem, & pecuniam, aliamque supellectilẽ: nam hæc ita a filijs possidentur tanquam a veris dominis, vt eorum dominium nullo modo pendeat ex parẽtibus etiam ipsis continuo in filios deriuetur: quare non mirum si propter peccatum etiam parentum amittatur cum ex hominũ æstimatione pendeat: qui filios propter parentes communiter honorant, & contra ob delicta parentum honore priuant.

Confirmatur hac sententia auctoritate scripturæ. Hanc vero sententiam expressit Dominus Deut. 24. cum dixit, *Non occidentur patres pro filijs nec filij pro parẽtibus, sed vnusquisque pro peccato suo morietur:* id quod ad iudices populi dictum fuisse ex ipso contextu manifestum est. Respondet Nicolaus de Lyra mortem filiorũ

Solutio Lyrani. pro delictis parentum bifariam posse considerari primum vt pœna est, & ita non infligi iuste filijs pro pa-

Reijcitur. rentibus; deinde vt habet rationem medicinæ, quatenus mors filiorum alijs a peccatis deterret: & sic inquit
12 igitur priori modo non iuste infligi mortẽ filijs pro parentibus; bene autem posteriori. Sed responsio inanis & futilis est nam mors hoc modo inflicta, non posset esse pœna filiorum, cum nullam ipsi culpam haberent; frustra igitur hac ratione vetaretur: posteriori autẽ modo semper locum haberet, quia alijs exemplum esset: cur ergo Scriptura absolute prohiberet ne aliquis pro parte occideretur?

Soluitur primũ argumentum. Argumenta vero Lyrani facilia sunt. Ad primum respondeo decem tribus potuisse quidem occidere infantes, & filios cum parentibus ipsorum, si ad finem victoriæ necessarium fuit: nam etiam innocẽtes licet simul cum alijs occidere in bello, si alio modo victoria contra inimicos obtineri non potest, non in pœnam peccati parentum, sed quia maioris momenti est victoria belli, quæ ad communem pacem, & tranquillitatem refertur, quam seruare vitam innocentium: quodsi ad finem belli, nempe victoriam, necessaria non erat mors innocentum, dubium non est decem tribus in eo facto peccasse: Scriptura autem non reprehendit factum, non quia ipsum probet, sed quia simpliciter narrat, quid factum sit.

Diluitur secundum. Secundum etiam facile diluitur; nam Hebræi omnes notant filios Acham non fuisse cum eo occisos, nec id ex litera Scripturæ colligitur: hæc enim solum verba Scriptura habet. [Tollens itaque Iosue Acham filium Zare, argentumque, & pallium, & auream regulam, filios quoque, & filias eius, boues, & asinos, & oues, ipsumque tabernaculum, omnemque supellectilem (& omnis Israel cum eo) duxerunt eos ad vallem Achor, vbi dixit Iosue, quia turbasti nos, exturbet te Dominus in die hac, lapidauitque eum omnis Israel, & cuncta, quæ illius erant, igne consumpta sunt, congregaueruntque super eum aceruum magnum lapidum, qui permanet vsque in præsentem diem, hoc est, supplicium Acham.] Ex quibus non apparet filios Acham cum eo fuisse lapidatos, & occisos, immo oppositum colligitur. nam si filij essent cum eo occisi, non dixisset Scriptura, *Lapidauit eum Israel*, sed *Lapidauit eos Israel*, nec dixisset congregatum fuisse super eum, sed super eos, aceruum lapidum: credibile autem non est filios Acham cum reliquis rebus ipsius igne fuisse consum-
ptos, quis enim credat ipsum Acham lapidatum fuisse, 13
filios autem eius, qui non peccauerunt, igne combustos? hæc enim pœna maior est. Quod vero ducti fuerint filij eius cum eo in vallem Achor mirum non est: id enim factum est, vt timore supplicij, & spectaculi perterriti peccata parentis non imitarentur. Fuisse autem hanc apud Hebræos consuetudinem, colligitur manifeste ex Danielis 13. capite, nam Susannam, cum ad supplicium duceretur, comitati sunt parentes, & filij, & consanguinei, non, vt cum illa punirentur, sed ob alium finem, quem diximus, & in maiorem ipsius confusionem, atque tormentum. Quodsi cum Aug. lib. 6. quæstionum veteris testamenti c. 8. & Nicolao in eum locum Iosue 7. dicamus filios Acham cum ipso fuisse affectos supplicio mortis, dicendum est id fecisse Iosue nõ propria iudiciaria potestate, sed Dei peculiari reuelatione, & concessione: nam similis pœna iudicibus fuerat interdicta Deuteron. 24. vt dictum est. Ad tertium respondeo Pontificem in eo capite *Vergentis*, de hæreticis non probare dictum imperatorum, quasi re vera existimet imperatores sola benignitate sua vitam condonare potuisse filijs eorum: qui maiestatem læserunt, cum alias possent libere, & iuste eos morte afficere. Sed Pontificem referre, quid imperatores suis legibus statuissent, id quod tamen satis ab eis cautum fuisse optime notauit Alphonsus de Castro loco allegato. Ex quibus omnibus colligere licet id, quod in superiori disputatione conclusum est, nempe infantes in peccato originali decedentes non pœna ignis, neque sensus, sed sola pœna damni, quæ in priuatione gloriæ consistit, in alia vita puniri, ea autem vere dignos esse non dignitate primi parentis, sed propria ex defectu iustitiæ in ipsis contracto, vt superius satis, superque explicatum est.

Dan. 13.

August. Nicolaus.

Deut. 24.

Soluitur tertium argumentũ.

QVAESTIO LXXXIV.

De causa peccati, secundum quod vnum peccatum alterius peccati causa est, in quatuor articulos diuisa.

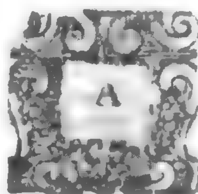
Deinde considerandum est de causa peccati, secundum quod vnum peccatum est causa alterius.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.

Infr. ar. 2. co. fi. & ar. 3. ad 1 & ar. 4. ad 4. Et 2. 2. q. 119. art. 2. ad 1. Et mal. q. 8. a. 1. ad 1. & q. 13. ar. 1. ad 5. Et Roma. 7. le. 2. co. 2. Et 1. Corinth. 11. lect. 4. co. 1.



D primum sic proceditur. Videtur, quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim, quæ est immoderatus appetitus diuitiarum, opponitur virtuti liberalitatis: sed liberalitas non est radix omnium virtutum, ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

Præterea. Appetitus eorum, quæ sunt ad finem, procedit ex appetitu finis: sed diuitiæ, quarum

appetitus

appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi vt vtiles ad aliquem finem, sicut dicitur in primo Eth. ergo cupiditas non est radix omnis peccati: sed procedit ex alia priori radice. (ß. Et 1. Ethic. 6. col. vel. 6.)

Præterea. Frequenter inuenitur, quod auaritia quę cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis, puta, cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel vt satisfaciat gulæ: non est ergo radix omnium peccatorum.

Sed contra est, quod dicit Apostolus 1. ad Timoth. vlti. radix omnium malorum est cupiditas.

Respondeo dicendum, quod secundum quosdam cupiditas tripliciter dicitur. Vno modo prout est appetitus inordinatus diuitiarum, & sic est speciale peccatum. Alio modo secundum quod significat inordinatum appetitum cuiuscumque boni temporalis: & sic est genus omnis peccati, nam in omni peccato est inordinata conuersio ad commutabile bonum, vt dictum est. Tertio modo sumitur, prout significat quandam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinate appetenda: & sic dicunt cupiditatem esse radicem omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ ex terra trahit alimentum: sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit. Et hęc quidem quamuis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem Apostoli: qui dixit, cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, manifeste enim ibi loquitur contra eos, qui cum velint diuites fieri, incidunt in tentationes, & laqueum diaboli, eo quod radix omnium malorum est cupiditas, vnde manifestum est, quod loquitur de cupiditate, secundum quod est appetitus inordinatus diuitiarum, & secundum hoc dicendum est, quod cupiditas secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ alimentum præstat toti arbori. Videmus enim quod per diuitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcunque peccatum & adhibendi desiderium cuiuscunque peccati: eo quod ad habenda quæcunque temporalia bona, potest homo per pecuniã iuuari: secundum quod dicitur Eccl. 10. Pecuniæ obediunt omnia. Et secundũ hoc patet, quod cupiditas diuitiarum est radix omnium peccatorum. (Q. 72. a. 5. & 71. a. 6.)

Ad primum ergo dicendum, quod non ab eodem oritur virtus, & peccatum; oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni: & ideo appetitus illius boni, quod iuuat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur, virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni, & ideo caritas, quæ est amor Dei, ponitur radix virtutum: secundum illud Ephe. 3. in caritate radicati & fundati.

Ad secundum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia diuitiæ propter se quęrantur tanquam vltimus finis: sed quia multum quæruntur, vt vtiles ad omnem temporalem finem, & quia vniuersale bonum est appetibilius, quam aliquod particulare bonum, ideo magis mouet appetitum, quam quędam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut in rebus naturalibus non quæritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidit, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest, vt non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur, quod vt in pluribus est, non autem quod semper est, eo quod voluntas non ex necessitate operatur, non igitur dicitur auaritia radix omnium malorum quin interdum aliquod aliud malũ sit radix eius: sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur ratione prædicta. (In corp. ar)

Conclusio est, *Cupiditas, quæ est speciale peccatum, nempe auaritia, est radix omnium peccatorum.*

ARTICVLVS II.

Vtrum superbia sit initium omnis peccati.



AD secundum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit initiũ omnis peccati. Radix enim est quoddam principium arboris: & ita videtur idem esse radix, & initiũ peccati: sed cupiditas est radix omnis peccati, vt dictum est: ergo ipsa etiam est initium omnis peccati: non autem superbia. (2. 2. q. 162 art. 2. & a. 5. ad 1. & ar. 7. ad 1. Et 2. d. 42. q. 2. a. 1. ad 7. & 4. d. 17 q. 2. a. 1. q. 1. cor. Et Ro. 1. le. 8. col. 4. fi. & c 7. le. 2. 2. cor. 2. Et 1. co. 11 le. 4 cor. 1. fi. Ars prec.)

Præterea, Eccles. 10. dicitur, Initium superbiæ hominis est apostatare a Deo, sed apostasia a Deo est quoddam peccatum, ergo aliquod peccatum est initium superbiæ, ergo & ipsa non est initium omnis peccati.

Pręterea. Illud videtur esse initium omnis peccati, quod facit omnia peccata, sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit ciuitatem Babylonis, vt Augustin. dicit in 14. de ciuit. Dei, ergo amor sui est initium peccati, non autem superbia. (Cap. 28. & vlt. tom. 5.)

Sed contra est, quod dicitur Eccles. 10. Initium omnis peccati superbia.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt superbiam dici tripliciter. Vno modo secundum quod superbia significat inordinatum appetitum proprię excellentiæ, & sic est speciale peccatum. Alio modo secundum quod importat quendam actualem contemptum Dei quantum ad hunc effectum, qui est non subdi eius præcepto, & sic dicunt quod est generale peccatum Tertio modo secundum quod importat quandam inclinationem ad huiusmodi contemptum ex corruptione naturæ: & sic dicunt quod est initium omnis peccati. Et differt a cupiditate, quia cupiditas respicit peccatum ex parte conuersionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur & fouetur, & propter hoc cupiditas dicitur radix: sed

sed superbia respicit peccatum ex parte auersionis a Deo: cuius præcepto homo subdi recusat, & ideo vocatur initium: quia ex parte auersionis incipit ratio mali. Et hæc quidem quamuis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem sapientis, qui dicit, Initium omnis peccati est superbia: manifeste enim loquitur de superbia secundum quod est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, vt patet per hoc quod subdit, Sedes ducum superborum destruxit Deus, & de hac materia loquitur ibi fere in toto capitulo. Et ideo dicendum est, quod superbia etiam secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati. Considerandum est enim, quod in actibus voluntarijs, cuiusmodi sunt peccata, duplex ordo inuenitur, scilicet intentionis & executionis. In primo quidem ordine habet rationem principij & finis, vt supra multoties dictũ est. Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est, vt homo per illam quandam perfectionem singularem, & excellentiam habeat, & ideo ex hac parte superbia, quæ est appetitus excellentiæ, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis est primum id, quod præbet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationẽ radicis, scilicet diuitię, & ideo ex hac parte auaritia ponitur esse radix omnium malorum vt dictum est. Et per hoc patet responsio ad primum.

Q. 1. ar. 1. ad 1. & ar. 3. ad 2. & q. 20. ar. 1. ad 2. & q. 57. art. 4. & q. 65. art. 1.

Art. prec.

Ad secundum ergo dicendum, quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiæ, ex parte auersionis, ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus, & sic apostasia a Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis, vt quędam conditio generalis omnis peccati, quæ est auersio ab incommutabili bono. Vel potest dici, quod apostatare a Deo, dicitur esse initiũ superbiæ, quia est prima superbię species: ad superbiam enim pertinet cuique superiori nolle subijci, & præcipue nolle subdi Deo: ex quo cõtingit quod homo supra seipsum indebite extollatur, quantum ad alias superbiæ species.

Ad tertium dicendum, quod in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult: idem enim est se amare quod sibi velle bonum: vnde ad idem pertinet, quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

Conclusio est, *Superbia, vt est vitium capitale, & peculiare, est initium omnis peccati.*

Quomodo cupiditas dicatur radix, & superbia initium omnis peccati.

DISPVT. CXXXVI.

Variæ sententiæ Doctorum. cap. 1.
Probabilior sententia. cap. 2.

Variæ sententiæ Doctorum.

CAPVT I.



1 Ratio difficultas. 1. Thim. vl. Eccles. 10.

Cum Paulus 1. ad Thimot. vlt. dixerit radicem omnium malorum esse cupiditatem, cuius occasione videtur S. Tho. articulum 1. instituisse, & Ecclesiasticus 10. c pronuntiauerit initium omnis peccati esse superbiam, videndum est quid eis locis scriptura voluerit significare, & qua ratione hæc duo genera peccatorum dicantur esse causa omnis paccati: varie namque sensum Pauli, & Ecclesiastici doctores exponunt. Augustinus 11. libro de Genesi ad literam capite 15. nomine cupiditatis intelligere generalem quandã auaritiam; qua quisque appetit amplius quam oportet propter excellentiam suam, & quendam propriæ rei amorem. Quam interpretationem amplectitur Bonauentura in 2. d. 42. dub. 4. literali vbi docet cupiditatem esse radicem omnis peccati, vt ait Paulus loco allegato, & superbiam esse initium omnis peccati, vt inquit sapiens Ecclesiastici 10. est enim discrimen inter initium, & radicem; quia initium est id, vnde incipit motus, radix vero vnde trahitur nutrimentum: in peccato autem sunt duo, vnum est auersio, alterum conuersio: auersio comparatur initio motus: nam recessus a termino est, ex quo motus sumit initium, & quia superbia est veluti quidam recessus a Deo, merito dicitur initium omnis peccati: conuersio vero, quæ in peccato nihil aliud est, quam amor rei creatæ, per quem veluti subministratur incentiuum, & nutrimentum peccati iure optimo radici comparatur. (Aug.)

2 Nomine cupiditatis quid intelligat Paulus. S. Thom. Caietanus. Durandus.

Verum nomine cupiditatis, vt optime notauit S. Thom. in hoc articulo, non intelligit Paulus affectum inordinatum in vniuersum: sed peculiare peccatum auaritiæ circa pecuniam, & res temporales, quæ pecunia æstimantur. Idem cum S. Thoma docet Caietanus in hoc art. & Durandus in primum d. 42. q. 4. nu. 7. & Pauli interpretes communiter. Quem sensum contextus ipse manifeste indicat, inquit enim, *Nam qui volunt diuites fieri incidunt in tentationem, & in laqueum diaboli, & desideria multa inutilia, & nociua, quæ mergunt homines in interitum, & perditionem: radix enim omnium malorum est cupiditas, quam quidam appetentes errauerunt a fide, & inseruerunt se doloribus multis.* Ecclesiasticus quoque loquitur de superbia, quæ est peculiare peccatum humilitati oppositum, vt infra patebit.

Solutio difficultatis secundum aliquos. S. Thom. Conradus. Caietanus.

Cæterum inter eos, qui locum Pauli intelligunt de cupiditate auaritiæ, non est concors sententia in explicanda mente illius S. Thom. in art. 1. & 2. Conradus, Caietanus, & alij Recentiores in hoc art. vt locum Apostoli interpretentur, dicunt in peccato esse duplicẽ ordinem, vnum intentionis, alterum executionis: initium peccati ordine intentionis asserunt esse superbiã: quia initium humanorum operum est finis, hic autem in malis videtur esse propria excellentia, cuius voluntas est superbia, & merito dicitur initium, quia inde tanquam ex principio videtur incipere omnis motus, & appetitus humanus: ordine vero executionis illud est primum, & videtur habere rationem radicis, quod præbet occasionem, & opportunitatem peccandi, hoc autem est auaritia: diuitiæ enim, quæ sunt obiecta, & materia auaritiæ, occasionem subministrant peccato: merito ergo dicitur ab Apostolo auaritia radix omnis peccati.

Impugnatur a Durãdo acute.

Hunc tamen sensum impugnat Durand. q. illa 4. nu. 9. & me iudice acute satis: nam quamuis diuitię, quæ sunt obiectum, & materia auaritiæ, sint radix, & occasio omnis peccati, eis namque opportunitates, & occasiones peccati comparantur: tamen diuitiæ non sunt radix hoc modo omnis peccati, quatenus auare retinentur,

nehtur, aut quærtuntur, sed quatenus superflue erogantur; ergo hoc modo potius prodigalitas est radix omnis peccati, quam auaritia. Caietanus vero ar. 1. respondet peccatum auaritiæ esse affectum immoderatum pecuniæ quacumque ratione, ita vt sit quid prius, quam retentio immoderata pecuniæ, vel superflua illius erogatio, inquit ergo hoc modo auaritiam esse radicem omnis peccati: est enim radix superbiæ, inanis gloriæ, immo & ipsius prodigalitatis; cum enim sit immoderatus pecuniæ affectus, potest esse tam ad retinendum vltra modum, quam ad superflue erogandum. Caiet.

Nō satisfacit.

Verum hæc doctrina Caietani non satisfacit difficultati propositæ: nam licet verum sit peccatum auaritiæ peculiare esse nimium appetitum pecuniæ ex se, siue sit ad retinendum, siue ad erogandum, vt docet Caietanus in hoc 1. art. & S. Tho. 2. 2. q. 118 art. 1. & ibidem ipse Caietanus; tamen si auaritiæ affectus modo explicato est radix omnis peccati, esse non potest quatenus pecuniam retinet, sed solum quatenus superflue erogat: hoc autem modo iam vergit, imò subit rationem prodigalitatis, quare potius dicenda esset prodigalitas, quam cupiditas, & auaritia radix omnis peccati: vel ipsa saltem pecunia secundum se, non sub affectu auaritiæ. Præterea, Paulus non dixit eos, qui diuites sunt incidere in magnas tentationes, quasi denotaret pecuniam ipsam deseruire ad omne genus peccati; sed pronuntiauit eos, qui volunt diuites fieri propter affectum pecuniæ congerendæ nondum posse in magnas incidere tentationes, quia cupiditas est radix omnis peccati: intelligit autem nimium desiderium pecuniæ conquirendæ. Denique ex intentione ambitionis, & gulæ vel alterius peccati quis appetit pecuniam, & tunc concedit S. Thom. artic. 1. ad tertium oriri ipsam auaritiam ex alijs peccatis tanquam ex radice, cum tamen ipsa pecunia acquisita postea in executione deseruiat ad gulam, ambitionem, & ad alia peccata, ex quorum appetitu ordine intentionis ortum fuit desideriū pecuniæ, ergo non ideo dicitur auaritia radix omnis peccati a Paulo, quia in executione materiam sub ministret alijs peccatis; sed quia re vera ex nimio desiderio pecuniæ ordine intentionis alia vitia ex ea oriuntur, vt infra explicabitur, frustra igitur distinguimus in scriptura radicem, & initium. 4

Variæ interpretationes loci Ecclesiastici 10.
Bonauent.
Iansenius.

De superbiæ autem peccato non omnes eodem modo interpretantur testimonium illud Ecclesiastici; nam Bonauentura, quem supra allegauimus, intelligit de superbia secundum rationem communem, quatenus est in omni peccato auersio a Deo, quem sensum sequitur Iansenius in eum locum, qui absque ratione pro sua sententia refert S. Thomam in hoc articulo. Si tamen quis attente consideret, quæ sapiens in eo capite dicit, aperte comperiet ipsum loqui de superbia, vt est peculiare peccatum contra virtutem humilitatis, vt indicat Augustinus lib. 11. de Genesi c. illo 15. S. Thom. in art. 2. huius quæstionis, Caietan. Conr. & Durand. locis citatis. Quomodo autem hoc peculiare peccatum dicatur initium omnis peccati, non eodem modo explicant prædicti Doctores. Durandus exponit duobus modis, vno quidem ita, vt superbia ordine solum temporis, non causæ fuerit initium omnis peccati; quia primum omnium peccatum fuit angelorum, & inter homines fuit primorum parentum; vtrumque autem fuit superbiæ: atque hæc interpretatio Iansenio probatur: altero modo ita, vt non dicatur superbia initium omnis peccati; sed initiū peccati dicatur omnis superbia. Probat vero hanc explicationem n. 10. illius quæstionis 4. quia peccata delectationum carnalium non mouent ad superbiam, nec ex illa oriuntur, peccatum etiam timiditatis, & pusillanimitatis non procedit ex superbia. Quare, vt propositio vera sit, intelligenda est eo modo, quem dixit Durandus; vel certe (inquit ipse) nomine superbiæ non vitium peculiare, & capitale oppositum humilitati, sed amor sui immoderatus, quem vocat Aug. amorem inflantem, intelligitur.

5
August.
S. Thom.
Caietan.
Conrad.
Durand.

Vera sententiæ.

CAPVT II.

Explicatur vere locus Pauli, & Ecclesiast. ci soluitur ratio difficultatis. 6

Antequam explicemus quo pacto peccatū auaritię dicatur radix, & peccatū superbiæ initium omnis peccati supponendum est locum illum 1. ad Thimot. vlt. intelligendum esse de cupiditate nimia pecuniæ, quæ dicitur auaritia, ita vt hæc dicatur a Paulo radix omnis peccati, id quod satis superius a nobis ostensum est; locum autem Ecclesiastici 10. loqui de superbia, vt est peculiare vitium capitale. Deinde permittendum est non esse satis manifestum, an locus ille Ecclesiastici 10. vbi dicitur superbia initium omnis peccati, intelligendus sit ita, vt significet in vno quoque homine esse initium ceterorum omnium peccatorum, quæ committit, an vero in primò homine duntaxat. Et sane si de superbia, quæ est vitium peculiare, locus ille intelligatur, sensus videtur esse, quem sequitur Iansenius nimirum primum peccatum, ex quo in primo homine cæpit iniquitas, fuisse superbiam; dicitur enim, *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo, quoniam ab eo, qui fecit illum, recessit cor eius, quoniam initium omnis peccati est superbia*. subdit deinde Ecclesiasticus alia, quæ de superbia, vt est vitium capitale, & peculiare necessario intelligenda videntur: acsi dicat, principium superbiæ hominis recedentis a Deo tunc cæpit, cum homo ab eo defecit scilicet in paradiso, & quando cor eius a Deo recessit: initium enim omnis peccati, quod postea sequutum est, fuit superbia primi hominis; iuxta illud Thobiæ 4. *Superbiam nunquam in sensu tuo, aut in tuo verbo dominari permittas, in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio*. Thobiæ 4.

His positis quod attinet ad veritatem eius, quod quæritur, an videlicet cupiditas sit radix omnis peccati, & superbia sit initium, primum dicendum est nulla facta distinctione radicis, & initij, vtrumque hoc peccatum dici posse radicem, & initium omnis peccati, hoc est causam, ita vt initium non sumatur pro principio durationis, sed pro causa. Cæterum cum dicimus hæc duo vitia esse causam reliquorum peccatorum, non est ita stricte accipiendum, vt reliquorum omnium peccatorum sint causa; sed quia hæc duo genera peccatorum sunt causa, vt permulta alia committantur. In hunc sensum explicat S. Thom. testimonium illud Pauli 1. ad Thimot. vltimo, de auaritia in commentarijs illius loci, & Adamus, alijque expositores: qui enim nimium affectus est diuitijs non dubitat contra fas pecuniam quærere, ideoque subiungit Paulus de his, *Inseruerunt se doloribus multis*, id est sollicitudinibus, & peccatis, nā & dolor secundum phrasim hebraicam, significat etiā peccatum, & Dominus Luc. cap. 8. comparauit spinis, quæ suffocant sementem. Adde etiam quod cupiditas nimia pecuniæ potest esse omnium, & singulorum peccatorum causa, etiamsi semper non sit, nam si alicuius non esset, maxime prodigalitatis, huius autem recte esse potest, si nomine cupiditatis non intelligamus desiderium retinendi pecuniam, sed nimium affectum illā comparandi, siue ad retinendum, siue ad largiendum, ex hoc enim nimio affectu procedit aliquando, vt quis prodigus sit, & plus æquo largiatur, vt ita sibi viam præparet conquirendi, & comparandi pecuniam: potest etiam esse causa superbiæ, vt manifeste constat. Adamus. Luca 8.

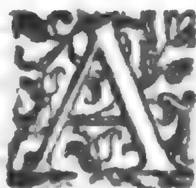
Deinde de superbia fere eodem modo dicendū est, posse esse causam, immo frequenter esse causam multorum peccatorum, & ideo dici posse initium omnis peccati, quinimo omnium, & singulorum causam dici posse, non quia semper sit, sed quia esse potest: nam & timiditatis causa esse potest, tametsi oppositum senserit Durandus, peccatorum etiam carnis, similiter potest esse

esse causa ipsius cupiditatis, sicut & cupiditas superbiæ, & hoc intelligendum est frequentius, & moraliter, vt Sanctus Thomas notauit artic. 1. ad 3. Cæterum non video quomodo peccatum pusillanimitatis, quod est superbiæ omnino oppositum ex illa possit oriri: hoc tamen non obstat quo minus dicamus superbiam esse causam omnis peccati intelligimus enim nomine omnis peccati moraliter omnium fere multitudinem peccatorum.

ARTICVLVS III.

Vtrum præter superbiam, & auaritiam sint alia peccata specialia, quæ dici debeant capitalia.

Infr. ar. 4. & locis ibi citatis. tex. 38. t. 2



D tertium sic proceditur. Videtur, quod præter superbiam & auaritiam non sint quædam alia peccata specialia, quæ dicantur capitalia. Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas, vt dicitur in 2. De anima, nam radices sunt origini similes: si igitur cupiditas dicitur radix omnium malorum, videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, & nullum aliud peccatum.

Præterea. Caput habet quendam ordinē ad alia membra, inquantum a capite in omnia membra diffunditur quodammodo sensus, & motus, sed peccatum dicitur per priuationem ordinis, ergo peccatū non habet rationem capitis, & ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

Præterea. Capitalia crimina dicuntur, quæ capite plectuntur, sed tali pœna puniuntur quædam peccata in singulis generibus, ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

cap. 31. *Sed contra est, quod Greg. 13. Moral. enumerat quædam specialia vitia, quæ dicit esse capitalia.*

Respondeo dicendum, quod capitale dicitur a capite: caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis: quod est principium, & directiuum totius animalis, vnde metaphorice omne principium caput vocatur, & etiam homines, qui alios dirigunt, & gubernant, capita aliorum esse dicuntur. Dicitur ergo vitium capitale vno modo a capite proprie dicto, & secundum hoc peccatum capitale dicitur peccatum, quod capitis pœna punitur, sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale, prout metaphorice signat principium, vel directiuum aliorum. Et sic dicitur vitiū capitale, ex quo alia vitia oriuntur, & præcipue secundum originem causæ finalis, quæ est formalis origo, vt supra dictum est, & ideo vitium capitale non solum est principium aliorum sed etiam est directiuum, & quodammodo ductiuum aliorum. Semper enim ars vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur, & imperat circa ea, quæ sunt ad finē. Vnde Greg. 31. Moral. huiusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat.

q. 18. ar. 6. & 9. 72. a. 6. & 75. ar. 1. c. 32. cap. 31.

Ad primum ergo dicendum quod capitale dicitur denominatiue a capite, quod quidem est per quandam deriuationem vel participationem capitis: sicut habens aliquam proprietatem capitis, & non sicut simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa, quæ habent rationē primæ originis, sicut auaritia, quæ dicitur radix, & superbia, quæ dicitur initium: sed etiam illa, quæ habent rationem originis propinquæ respectu plurium peccatorum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum caret ordine ex parte auersionis: ex hac enim parte habet rationem mali: malum autem secundum Aug. in lib. de natura boni est priuatio modi, speciei, & ordinis, sed ex parte conuersionis respicit quoddam bonum: & ideo ex hac parte dicitur habere ordinem. cap. 4. circa princ. to. 6.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de capitali peccato, secundum quod dicitur a reatu pœnæ: sic autem hic non loquimur.

Conclusio est, *alia peccata peculiaria sunt, quæ capitalia dicuntur.* Explicat autem S. Tho. hæc dici capitalia, non quia ex ipsis omnia oriantur, sicut ex auaritia, & superbia, sed quia ex ipsis alia deriuantur, hæc autem vulgo nescio qua ratione dicuntur mortalia, cum re vera non semper mortalia sint.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum conuenienter dicantur septem vitia capitalia.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quæ sunt inanis gloria, inuidia, ira, auaritia, tristitia, gula, luxuria. Peccata enim virtutibus opponuntur, virtutes ergo, & vitia principalia, siue capitalia non sunt nisi quatuor. 2. d. 42. q. 2. ar. 3. Et ma. q. 8. ar. 1. q. 61. a. 2 q. 77.

Præterea. Passiones animæ sunt quædam causa peccati, vt supra dictum est: sed passiones animæ principales sunt quatuor, de quarum duabus nulla fit mentio inter prædicta peccata, scilicet de spe, & timore, enumerantur autem aliqua vitia, ad quæ pertinet delectatio, & tristitia: nam delectatio pertinet ad gulam, & luxuriam: tristitia vero ad accidiam, & inuidiam, ergo inconuenienter enumerantur principalia peccata.

Præterea. Ira non est principalis passio, non ergo debuit puni inter principalia vitia.

Præterea. Sicut cupiditas, siue auaritia est radix peccati, ita superbia est peccati initium, vt supra dictum, est sed auaritia ponitur vnum de septē vitijs capitalibus, ergo superbia inter vitia capitalia enumeranda esset. a. 1. et 2. huius q.

Præterea. Quædam peccata committuntur: quę ex nullo horum causari possunt: sicut cum aliquis errat ex ignorantia, vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum,

puta

puta cum aliquis furatur, vt det eleemosynam, ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

Sed incontrarium est auctoritas Greg. sic enumerantis 31. Moral. cap. 31.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, vitia capitalia dicuntur, ex quibus alia oriuntur, præcipue secundum rationem causæ finalis. Huiusmodi autem origo potest attendi dupliciter. Vno quidem modo secundum conditionem peccantis: qui sic dispositus est, vt maxime afficiatur ad vnum finem, ex quo vt plurimum in alia peccata procedat, sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eo quod infinitæ sunt particulares hominum dispositiones. Alio modo secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad inuicem, & secundum hoc in pluribus vnum ex alio oritur, vnde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundum hoc ergo illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes mouendi appetitum, & secundum harum rationum distinctionem distinguuntur capitalia vitia. Mouet autem aliquid appetitum dupliciter. Vno modo directe & per se, & hoc modo bonum mouet appetitum ad prosequendum, malum autem secundum eandem rationem ad fugiendum. Alio modo indirecte, & quasi per aliud, sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adiunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adiunctum. Bonum autem hominis est triplex: est enim primo quoddam bonum animæ, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet, sicut excellentia laudis, vel honoris, & hoc bonum inordinate prosequitur inanis gloria. Aliud est bonum corporis, & hoc vel pertinet ad conseruationem indiuidui: sicut cibus & potus, & hoc bonum inordinate prosequitur gula. Aut ad conseruationem speciei, sicut coitus, & ad hoc ordinatur luxuria. Tertium bonum est exterius, scilicet diuitiæ, & ad hoc ordinatur auaritia. Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt quatuor mala contraria. Vel aliter, bonum præcipue mouet appetitum, ex hoc, quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cuius ratione est primo quædam perfectio, nam fœlicitas est perfectum bonum ad quod pertinet excellentia, vel claritas, quam appetit superbia, vel inanis gloria. Secundo de ratione eius est sufficientia, quam appetit auaritia in diuitijs eam promittentibus. Tertio est de conditione eius delectatio, sine qua fœlicitas esse non potest, vt dicitur in 1. & 10. Eth. & hanc appetunt gula & luxuria. Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum coniunctum, hoc contingit dupliciter, quia aut hoc est respectu boni proprij, & sic est accidia, quæ tristatur de bono spirituali propter laborem corporalem adiunctum: aut est de bono alieno, & hoc, si sit sine in surrectione, pertinet ad inuidiam, quæ tristatur bono alieno, inquantũ est impeditiuum propriæ excellentiæ. Aut est cum quadam in surrectione ad uindictam: & sic est ira: Et ad eadem vitia pertinet prosecutio mali oppositi.

Ar. præc.

li. 1. c. 7. & seq lib. 10. c. 6. 7. & 8.

Ad primum ergo dicendum, quod non est eadem ratio originis in virtutibus, & vitijs, nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus uitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis: vnde non oportet, quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod timor, & spes sunt passiones irascibilis: omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, quæ etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem, & tristitiam, & ideo delectatio, & tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus tanquã principalissimæ passiones, vt supra habitum est. q. 25. ar. 4

Ad tertium dicendum, quod ira licet non sit principalis passio: quia tamen habet specialem rationem appetitiui motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, idest, iusti uindicatiui, ideo distinguitur ab alijs capitalibus vitijs.

Ad quartum dicendum, quod superbia dicitur esse initium omnis peccati secundum rationem finis, vt dictum est: & secundum eandem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium, & ideo superbia non quasi vniuersale vitium connumeratur aliis, sed magis ponitur velut regina quędam omnium vitiorum: sicut Greg. dicit, auaritia autem dicitur radix secundum aliam rationem, sicut supra dictum est. a. 2. huius quæst. li. 31. Mor. cap 31. ar. 1. huius quæst.

Ad quintum dicendum, quod ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis, vt frequentius alia oriuntur, vnde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri. Potest tamen dici, quod omnia peccata, quæ ex ignorantia proueniunt, possunt reduci ad accidiam ad quam pertinet negligentia, qua aliquis recusat bona spiritualia acquirire propter laborem: ignorantia enim, quæ potest esse causa peccati, ex negligentia prouenit, ut supra dictum est, quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorãtiam pertinere, inquantum scilicet ignorat, quod non sunt facienda mala, vt ueniant bona. q. 76. ar. 2

Conclusio est affirmans: horum autem septem peccatorum capitalium numerum recte colligit S. Thomas in textu.

QVAESTIO LXXXV.

De effectibus peccati, in sex Articulos diuisa.

Deinde considerandum est de effectibus peccati.

Et primo quidem, de corruptione boni natu-

naturæ. Secundo, de malitia animæ. Tertio, de reatu pœnæ.

Circa primum quæruntur sex.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum diminuat bonum naturæ.



D primum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non diminuat bonum naturæ. Peccatum enim hominis non est grauius quam peccatum dæmonis: sed bona naturalia in dæmonibus manent integra post peccatum, vt Dion. dicit 4. de diu. nom. ergo peccatum etiam bonum naturæ humanæ non diminuit.

1. q. 48. a. 4. & 2. d. 3 q. 4 a. 1. ad 5. & d 30. q. 1. art. 1. ad 2. & 3. d. 20. ar. 1. q. 5. ad 2. & 3. cont. c. 12. & mal. q. 2. ar. 11. C. 4. p. 4. parum a med.

Præterea. Transmutato posteriori non trasmutatur prius: manet enim substantia eadem transmutatis accidentibus: sed natura praexistit actioni voluntariæ: ergo facta de ordinatione circa actionem voluntariam per peccatum non transmutatur propter hoc natura ita, quod bonum naturæ diminuatur.

Preterea. Peccatum est actus quidam, diminutio autem est passio: nullum autem agens ex hoc ipso, quod agit, patitur: potest autem contingere, quod in vnum agat, & ab alio patiatur, ergo ille, qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suę naturę.

Preterea. Nullum accidens agit in suum subiectum: quia quod patitur, est potentia ens: quod autem subiicitur accidenti iam est actu ens secundum accidens illud: sed peccatum est in bono naturæ sicut accidens in subiecto: ergo peccatum non diminuit bonum naturæ: diminuere enim quoddam agere est.

Sed contra est, quod sicut dicitur Luc. 10. Homo descendens a Hierusalem in Iericо, id est, in defectum peccati, expoliatur gratuitis, & vulneratur in naturalibus, vt Beda exponit: ergo peccatum diminuit bonum naturæ.

Lu. 10. habetur & gl. ord. super istum locū.

Respondeo dicendum, quod bonum naturæ humanæ potest tripliciter dici, primo ipsa principia naturæ, ex quibus ipsa natura constituitur, & proprietates ex his causatæ, sicut potentiæ animæ, & alia huiusmodi. Secundo, quia homo natura habet inclinationem ad virtutem, vt supra habitum est, ipsa inclinatio ad virtutem est quodam bonum naturæ: Tertio modo potest dici bonum naturæ donum originalis iustitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ, primum igitur bonum naturę nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturæ totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturæ, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad uirtutem diminuitur per peccatum, per actus enim humanos fit quędam inclinatio ad similes actus ut supra habitum est, oportet autem, quod ex hoc, quod aliquid inclinatur ad unum contrarium, diminuatur inclinatio eius ad aliud, unde cum peccatum sit contrarium uirtuti, ex hoc ipso, quod homo peccat, diminuitur bonum naturę, quòd est inclinatio ad uirtutem.

q. 63. ar. 1

Ad primum ergo dicendum, quod Dio. loquitur de bono primo naturæ, quod est esse, viuere, & intelligere, vt patet eius verba intuenti.

Ad secundum dicendum, quod natura etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quandam voluntariam actionem, vnde ipsa natura secundum se non variatur propter uariationem voluntariæ actionis, sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte, quæ ordinatur ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod actio voluntaria procedit ex diuersis potentijs, quarum vna est actiua, & alia passiua, & ex hoc contingit, quod per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine sic agente, vt supra dictum est, cum de generatione habituum ageretur. q. 51. ar. 2.

Ad quartum dicendum, quod accidens non agit effectiue in subiectum: agit tamen formaliter in ipsum eo modo loquendi, quo dicitur, quod albedo facit album, & sic nihil prohibet, quod peccatum diminuat bonum naturæ, eo tamen modo, quo est ipsa diminutio boni naturæ, quantum pertinet ad inordinationem actus, sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere, quod talis inordinatio causatur per hoc, quod in actibus animę aliquid est actiuum, & aliquod passiuum, sicut sensibile mouet appetitum sensitiuum, & appetitus sensitiuus inclinat rationem, & voluntatem, vt supra dictū est, & ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita, quod accidens agat in proprium subiectum, sed secundum quod obiectum agit in potentiam, & una potentia in aliam, & de ordinat ipsam. q. 77. ar. 1 & q. 80. a. 1.

Conclusio est, Principia naturalia, quibus homo præditus est, & proprietates inde prouenientes, vel facultates natiuæ non minuuntur per peccatum, inclinatio uero naturalis ad virtutem minuitur: bonum uero iustitiæ originalis omnino ablatum est per peccatum. Concl.

ARTICVLVS II.

Vtrum totum bonum humanæ naturæ posit auferri per peccatum.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod totum bonum humanę naturæ possit per peccatum auferri. Bonum enim naturæ humanæ finitum est, cum & ipsa natura humana sit finita, sed quodlibet finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione: cum ergo bonum naturę continue per peccatum diminui possit, videtur, quod possit quandoque totaliter consumi.

Inf q. 93. ar 6. ad 2. & 1 q. 48. ar. 4. & 2. d. 6. art. 4. ad 3. & d. 34. ar. 5. Et ma. q. 2 art. 12. & 3. cōt. c. 12 118. & 3. cont. c. 12.

Prete-

Præterea. Eorum, quæ sunt vnius naturæ, similis est ratio de toto, & de partibus, sicut patet in aere; & in aqua, & carne, & omnibus corporibus similium partium, sed bonum naturæ est totaliter vniforme, cũ igitur pars eius possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

Præterea. Bonum naturæ, quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem, sed in quibusdam propter peccatum habilitas prædicta totaliter tollitur, vt patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec cęcus ad visum, ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturæ.

c.13.14. et 19.10.3. Sed contra est, quod Aug. dicit in Enchi. quod malum non est nisi in bono: sed malum culpæ non potest esse in bono virtutis, vel gratię, quia est ei contrarium: ergo oportet, quod sit in bono naturę: non ergo totaliter tollit ipsum.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, bonum naturæ, quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem, quæ quidem conuenit homini eo ipso, quòd rationalis est, ex hoc enim habet, quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem: per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli, quod sit rationalis: quia iam non esset capax peccati: vnde non est possibile, quod prædictum naturę bonum totaliter tollatur. Cum autem inueniatur huiusmodi bonum continue diminui per peccatum, quidam ad huius manifestationem vsi sunt quodam exemplo, in quo inuenitur aliquod finitum in infinitum diminui, tamen nunquam totaliter consumi. Dicit
tex. 37. enim Philosophus in 1. Physi. quod si ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eandem quantitatem, totaliter tandem consumetur, puta si a quacunque quantitate finita semper subtraxero mensurã palmi, si vero fiat subtractio secundum eandem proportionem, & non secundum eandem quantitatem, poterit in infinitũ subtrahi, puta si quantitas diuidatur in duas partes, & a dimidio subtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi: ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo, quod prius subtrahebatur. Sed hoc in proposito non habet locum, non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturæ, quam pręcedens, sed forte magis, si sit grauius. Et ideo aliter est dicendum, quod prædicta inclinatio intelligitur vt media inter duo: fundatur enim sicut in radice in natura rationali, & tendit in bonum virtutis sicut in terminum, & finem. Dupliciter igitur potest intelligi eius diminutio: uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini: primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non di-
Art. præc. minuit ipsam naturam, vt supra dictum est: sed diminuitur secundo modo, in quantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret, quod quandoque totaliter consumeretur natura rotionali totaliter consumpta: sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est, quod diminui quidem potest in infinitum: quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato: non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis: sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso, quod est diaphanum: diminuitur autem inclinatio, vel habilitas ex parte nebularum superuenientium, cum tamen semper maneat in radice naturæ.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit, quando fit diminutio per subtractionem, hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti, quod neque tollit, neque diminuit radicem inclinationis, vt dictum est. In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd inclinatio naturalis est quidem tota vniformis: sed tamen habet respectum, & ad principium, & ad terminum: secundum quam diuersitatem quodammodo diminuitur, & quodammodo non diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ, sed quod non reducatur in actum, contingit, quia deest gratia secundum diuinam iustitiam: sicut etiam in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturæ, inquantum est animal naturaliter habens visum: sed non reducitur in actum, quia deest causa, quæ reducere possit formando organum, quod requiritur ad videndum.

Concl. Conclusio est, *Inclinatio ad virtutem, quæ est in ipso libero arbitrio, licet minui dicatur per peccatum omnino tamen tolli non potest.* Conclusio est de fide, nam in Concilio Tridentino sessione 6. cano. 5. damnatur, qui dixerit liberum arbitrium extinctum fuisse per peccatum: cum igitur inclinatio natiua ad virtutem sit ipsamet vis liberi arbitrij, sequitur hæreticum esse asserere hanc omnino per peccatum extingui. Conc. Tri.

Qua ratione verum sit inclinationem naturalem ad virtutem per peccatum diminui.

DISPVT. CXXXVII.

Quid sentiant Durandus, & Scotus.

CAPVT I.

1 *Ratio dubitandi.*



VLgata sententia est Dionys. 4. c. de diuinis nominibus, in dæmonibus post peccatum integra mansisse omnia naturalia, quam probat S. Tho. in hoc articulo, & Scholastici communiter, & ratio ipsa manifesta confirmat, vt infra ostendemus, quare difficile est id, quod deinde S. Doctor subiungit, nempe naturalem inclinationem ad virtutem per peccata diminui, hæc enim duo videntur inter se pugnare: etenim id, quod integrum manet, nulla ratione diminutum manere potest Explicandum igitur est in hac disputatione, quo pacto verum esse possit, vt inclinatio naturalis, quæ videtur esse quoddam bonum naturæ, peccatis minuatur. In qua re Scholastici varie sentiũt, *Prior sententia.* prior sententia est Durandi in secundum d. 34. q. 4. qui existimat natiuam inclinationem ad virtutem, quam ipse primam, & radicalem appellat, nempe voluntatẽ ipsam, & intellectum nullo modo minui per peccatũ, acquisitam vero, quam ipse proximam, & secundariã vocat, nempe habitum minui, & omnino etiam tolli. *Scotus. Gab. Antisiod.* Concordant Scotus in 2. d. 37. q. 1. §. *Istæ quæstiones*, Gab. d 35. q. 1. art. 2. conclusione 2. & Antisiodorensis lib. 2. tractatu 27. c. 3. in vltima quæstione, quæ incipit, *Dictum est, quod peccatum*, in solutione primi, cum affirmat peccatum non esse priuationem boni naturalis, quia si hoc bonum minueretur, tandem consumi posset, & idem Scotus in quæstionibus reportatis in 2. d.
2 35. q. 1. ex professo probat inclinationem, & facultatẽ ad bonum non posse minui per peccatum. Probat autem, quia si minueretur, esset per corruptionem alicuius gradus: atqui nullus gradus, aut pars illius, vel minima potest auferri, tum quia corruptio illius gradus deberet esse annihilatio, cum eius productio sit creatio, & ea, quæ creantur sola annihilatione destrui possint, peccatum autem non potest aliquid destruere annihilando illud: tum etiam quia illa inclinatio ad virtutem est propria hominis passio, passiones autem, & proprietates rerum non minuuntur: ergo inclinatio ipsa naturalis ad virtutem per peccatum non potest minui.

Hoc argumentum Scoti solum probare contendit inclinationem natiuam ad virtutem non minui intrinsece per peccatum, hoc est ablata aliqua parte, aut gradu ipsi intrinseco, in quo, vt infra videbimus, nullus *Ratio Durandi qua probat nullo modo minui inclinationẽ ad virtutem.* Scholasticorum contrarium docet: ratio autem, qua vtitur Durandus ad hoc tendit, vt contra S. Thom. ostendat inclinationem natiuam ad virtutem non solum intrinsece, sed etiam extrinsece non diminui: nam si hoc modo diminui diceretur (inquit Durandus) id tantum esset propter extrinseca impedimenta, quæ opponuntur, nempe propter habitus vitiorum, qui ad oppositum virtuti inclinant: hæc autem impedimenta non sufficiunt, vt ipsa natiua inclinatio ad virtutem minui dicatur: nam ex eo, quod luci opponantur corpora opaca, quibus ipsa lux impeditur, ne diaphanum illustret, non sequitur natiuam inclinationem diaphani, vt illuminetur, diminui: alioqui quo plura opponerentur, magis illa minueretur, quod est absurdum: ergo similiter quantumuis per peccata acquirantur habitus vitiosi inclinantes ad oppositum virtuti, non minuetur vllo modo inclinatio innata ad illam. Illo autem exemplo corporum, quæ opponuntur luci, vsus est S. Tho. ac proinde Duran. cum illud in Sanctum Doctorem retorquet, sententiæ illius omnino aduersatur: nã Scotus, & alij fortassis nihil contra ipsum docere voluerunt, vt infra dicemus. An vero exemplum sit accomodatum, capite sequente videndum est.

Inclinationem natiuam ad virtutem extrinsece minui per peccata, probabilior sententia est.

CAPVT II.



DOctores, qui oppositam sententiam defendunt, plures sunt, & grauiores; affirmant vero natiuam inclinationem, & facultatem ad virtutem non intrinsece, sed extrinsece minui per peccata: diminutionem intrinsecam vocant, quæ fit per corruptionem aliquam partis, aut gradus constituentis ipsam, extrinsecam vero, quæ ab extrinsecis prouenit impedimentis, ne ita facile feratur in virtutem, vt inferius explicabitur. Hanc sententiam tradiderunt S. Thom. Caiet. Conr. & recentiores Theologi in hunc articulum, Alex. 2. p. q. 95. m. 3. ar. 1. in corpore, & ad 2. Bonau. in 2. d. 35. ar. 1. q. 1. & ar. 2. q. 3. Ricard. ar. 2. q. 1. & 2. Greg. in 2. d. 33. & 35. q. 1. art. 1. ad 6. contra primam conclusionem, Marsil. in 2. q. 21. ar. 3 conclusione 1. & 3. Dominicus Sotus lib. 1. de natura, & gratia cap. 13. hi auctores conueniunt cum Scoto, & Durand. in eo, quod asserunt facultatem natiuam ad virtutem intrinsece nõ minui per peccata: nonnulli confirmant ex Concilio Arausicano 2. canone 13. & can. 25. vbi dicitur liberum arbitrium infirmatum, inclinatum, & attenuatum fuisse per peccatum; quæ fuit doctrina Aug. satis familiaris. Cæterum hi Patres in alio longe diuerso sensu sunt locuti: infirmitatem enim arbitrij, & attenuationem in eo esse dixerunt, vt homo per peccatum priuauerit se auxilio gratiæ Dei, sine quo aut nihil boni, aut multa bona operari non potest, vt suo loco dicemus, at S. Thom. in his articulis, & Scholastici disputant de diminutione natiuæ inclinationis ad virtutem, quæ adiuta gratia operatur.

3 *Posterior sententia probabilior.*

4 *S. Tho. Caiet. Conradus. Alex. Bonau. Ricar. Gregor. Mars. Sotus. Concil. Arausi.*

Qua vero ratione inclinatio naturalis extrinsece minui dicatur ratione impedimentorum, in quo Durandus ipsis aduersatur, difficile explicant. S. Thomas in articulo sequente vtitur exemplo illo, quod impugnauit Durandus: sicut enim iniquit diaphanum aptitudinem, & inclinationem habet, vt illuminetur, quæ in se nunquam minuitur, etiamsi multa impedimenta opponantur, ne possit illuminari, extrinsece tamen dicitur minui; eodem modo inclinatio voluntatis ad virtutem, etiamsi prauis habitibus ex peccatis acquisitis impediatur, intrinsece nunquam minuitur, sed extrinsece. Cæterum, præter quam quod exemplum non est satis accommodatum, illud genus diminutionis extrinsecæ non est adhuc omnino explicatum. 5 Primum quidem quis dicat eo minorem esse vllo modo inclinationem, & facultatem visus ad videndum, & ignis ad comburendum, quo plura opponuntur impedimenta inter visum, & rem visibilem, inter ignem, & rem comburendam? non est igitur asserendum inclinationem diaphani, vt illuminetur eo esse minorem quo plura opponuntur opaca corpora inter ipsum, & corpus luminosum.

Quomodo extrinsece minuatur inclinatio ad virtutẽ per peccatum secundum S. Thom. & alios.

Recentiores nonnulli S. Thomam, ceterosque Scholasticos huius sententiæ ita interpretantur, vt loquantur non de natiua inclinatione ad virtutem, sed de facultate operandi secundum virtutem, considerata non tantum inclinatione, & potentia natiua, sed etiam omni remotione impedimentorum, ac proinde asserunt per peccatum minui inclinationem ad virtutem, quia sunt plura impedimenta, ne operetur secundum virtutem: atque hoc sensu affirmant corpora opaca inter diaphanum, & luminosum posita minuere capacitatem naturalem luminis: falluntur tamen aperte, quoniam licet hoc, quod est posse illuminari, vel posse operari secundum virtutem minuatur ex quocunque extrinseco impedimento, tamen

non

non ex quocunq; posito impedimento dicitur minui ipsa naturalis inclinatio: aliud enim est naturalis inclinatio ad lucem, seu virtutem, aliud autem posse secundum virtutem operari, & lucem recipere consideratis omnibus alijs necessarijs: cum igitur dicant Scholastici naturalem inclinationem minui, hoc est, natiuam alio modo intelligendi sunt. Adde, quod si de inclinatione naturali hoc modo explicata loquerentur Doctores,
6 non tantum dicere deberent in diaphano minui per extrinseca impedimenta, verum etiam omnino tolli: nam positis impedimentis non potest vllo modo nec secundum minimum hic, & nunc illuminari, ac proinde hic, & nunc non manet potentia modo ex posito: sic igitur non recte respondisset S. Tho. in ar. 2. cum dixit ideo minui inclinationem naturalem ad virtutem, sed non corrumpi omnino, quia diminutio solum fit per extrinseca impedimenta, siquidem aliqua potētia modo superius exposito omnino destruitur per extrinseca impedimenta, vt in diaphano, ergo alia ratio reddenda erat. Ratio igitur propter quam inclinatio ad virtutem prauis habitibus ex peccatis comparatis aliquo modo nempe extrinsece minuitur, ea est, quia potentia voluntatis ita ex se inclinatur natiua sua facultate ad virtutem, vt libera sit etiam ad peccatum, atq; in vnam, & in aliam partem possit facilius inclinari, qualitate aliqua acquisita, nempe habitus ita, vt quamuis in se substantialiter immota maneat, habitu tamen acquisito promptius moueatur in eam partem, in quam habitus inclinat, & quia quo magis fertur, & inclinatur in vnam partem, magis ab alia impeditur, & retardatur, fit, vt quo magis aliquis peccat, & maiorem habitum vitiosum acquirit, minus ad virtutem promptus sit, & inclinetur. Hæc autem diminutio inclinationis ad virtutem non dicitur intrinseca, sed extrinseca, quia cum in se immota sit, ratione habitus quæ est forma extrinsecus comparata, impeditur, ne ita prompte in virtutem feratur, sicut sine habitu in illam ferretur. Est
7 hoc genus impedimenti, quod explicauit S. Doct. in art. 1 longe diuersum ab eo, quod adduxit in art. 2. in exemplo illo diaphani: in eo enim exemplo est omnino extrinsecum impedimentum nullo modo inclinans diaphanum, aut luminosum ad oppositum. Quare ego non video, quomodo ratione illius inclinatio illa passiua diaphani, vt illuminetur, & luminosi vt illuminet, aliquo modo minuatur: at vero habitus vitiosus licet ab extrinseco proueniat, quia tamen est forma intrinseca tribuens ipsi voluntati promptitudinem, & inclinationem natiuam adiuuans, & magis inclinans ipsam in vnam partem, hoc est, vt facilius circa illam operetur, quia per habitum ipsum voluntas operatur, fit, vt inclinationem in contrariam partem aliquo modo diminuat, vt explicatum est. Et hoc voluerunt docere auctores citati pro hac nostra sententia, cum asserunt inclinationem ad virtutem non minus secundum quod inest essentiæ animæ, sed vt inest voluntati, quæ ordinatur ad bonum, debent autem intelligi ita, vt nec natiua inclinatio voluntatis minuatur intrinsece ablatione alicuius intrinseci, sed solum extrinseca adiecta ipsi inclinatione habitus ad oppositum.

Ratio vera sententiæ.

Diluuntur argumenta contra præcedentem sententiam.

CAPVT III.



8 Eliquum est, vt argumenta allata in primo capite, quæ sententiā Dur. confirmant, diluamus. Ad primū argumentum, quod adduximus ex Scoto, respōdemus eo solum probari inclinationem natiuam ad virtutem, tam quæ est in essentia animæ, quam in voluntate, non minui intrinsece per ablationem alicuius gradus intrinseci, aut partis constituentis, non quia eius productio fit creatio, & eius corruptio debeat esse annihilatio, vt falso existimauit Scot. sed quia hæc inclinatio, aut est ipsamet essentia hominis, aut propria passio illius: essentia autem, & passio alicuius rei non minuitur in seipsa, & in hunc sensum dixit Dion. initio citatus omnia naturalia in dæmonibus integra mansisse. Nihil tamen obstat, quominus inclinatio natiua ad virtutem extrinsece minui dicatur, hoc enim non fit diminutione alicuius intrinseci gradus, sed addita quadam inclinatione acquisita habitus ad oppositam partem, vt explicatum est. Quo fit, vt diminutione facta natiuæ inclinationis ad virtutem, hoc modo nunquam possit ipsa inclinatio prorsus extingui, vt seq. cap. patebit, extingueretur autem omnino, si diminutio fieret ablato aliquo intrinseco illius. Ad secundum argumentum Dur. ex dictis quoq; in capite superiori patet responsio, neque enim dicimus inclinationem natiuam ad virtutem extrinsece adhuc diminui propter quęcunque extrinseca impedimenta, nec vtimur exemplo corporum opacorum, quæ inter luminosum, & diaphanum posita illuminationem impediunt. Iam enim ostendimus his, & similibus impedimentis non minui vllo modo natiuam inclinationem, sed illa duntaxat in exemplum adducimus, quæ præbent potentiæ aliquam inclinationem contrariam, vt de habitibus diximus, illis autem minui extrinsece natiuam inclinationem satis a nobis probatum est. Posset tamen aliquis obijcere hoc modo Si inclinatio natiua ad virtutem aliquo pacto minueretur propter oppositos habitus, eadem ratione, & caritatis inclinatio aliquo modo minueretur propter habitus vitiosos, quòd videtur absurdum. Respondent nonnulli recentiores primum posse concedi caritatem minui quodammodo per habitus vitiosos contrarios non intrinsece, sed extrinsece, vt de inclinatione natiua ad virtutem dicebamus. Cæterum præterquā quod diuersa est omnino ratio, vt infra ostēdemus, existimo non posse ita absolute concedi, caritatis habitum minui, sicut id concedimus de inclinatione natiua ad virtutem. Respondent, ideo minui inclinationem naturalem ad virtutem per peccata, quia peccata ad aliquid ipsi inclinationi contrarium inclinant, at vero peccata venialia non inclinant id aliquid contrarium caritati, sed feruori illius. Hæc etiam solutio non satisfacit, quod enim peccata venialia inclinent contra feruorē caritatis, satis videbatur, si aliquid aliud non obstaret, vt caritas ipsa diceretur saltem minui, licet non corrumpi, siquidē venialia inclinant ad aliquid contra feruorē, & intensionē caritatis, aut alia reddēda ratio est.

Soluitur ratio Dur.

9 *Obiectio.*

Nõ placet.

Alia solutio.

Non satisfacit.

Tertio alij respondent ideo non posse concedi, caritatem diminui per peccata, quia periculum esset, ne forte id intelligeretur de diminutione intrinseca, nam sicut augetur intrinsece caritas, eodem modo dici videretur minui intrinsece, sicut dicitur augeri: contra vero cum facultates naturales non augeantur intrinsece, tale periculum non est, cum dicuntur diminui: intelligimus enim communiter eo modo, quo possunt minui, & augeri. Hæc tamen solutio ad hoc solum tendit, vt nō dicatur absolute propter periculum, videtur autem admittere cum additamento explicando de diminutione extrinseca posse concedi. Tandem alij respondent hoc modo. Ideo caritas non dicitur minui per venialia, quia non obstante quocumq; peccato veniali potest elicere actum ita intensum, sicut si veniale non fuisset commissum. Verum hac ratione nec prauis habitibus minui diceretur inclinatio ad virtutem, quia potest quis per caritatem aliquando ita intensum actum elicere, sicut si prauos habitus non haberet.

10 *3. solutio.*

Nõ placet.

4 solutio.

Respondeo igitur diuersam esse rationem caritatis, & inclinationis naturalis: nā inclinatio naturalis ideo per peccatū dicitur aliquo modo minui, quia per peccatum acquiritur inclinatio quædam habitualis, quæ inclinat ipsammet voluntatem ad oppositum, & ita ab inclinationem natiua, quam habet ad virtutem, retardatur: caritas autem non recipit in se inclinationem aliquam contrariam ad oppositum acquisitam ex actu pec-

Vera solutio.

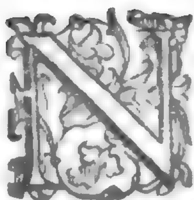
Rationi Scoti satis fit.

peccati, sed caritatis simul est in eadem potentia cum inclinatione habitus ad peccatum, ex hoc autem non dicitur nec extrinsece minui; diminutio enim inclinationis prouenit ex eo, quod in se recipiens contrariam inclinationem media illa aliquo modo ad oppositum inclinatur, vt supra explicuimus.

Quomodo natiua inclinatio ad virtutem, quantumuis minuatur, prorsus extingui non possit.

CAPVT IV.

11 *In quo conueniant Catholici.*



NVllus est Catholicorum, qui non affirmet, ita minui natiuam inclinationem ad peccatum, vt extingui omnino non possit, variant tamen in reddenda ratione, ob quam hæc diminutio tandem ad extinctionem peruenire nequeat. Nonnulli Theologi, vt referunt Bonau. in 2. d. 25. art. 2. q. 3. & Ricard. eadem d. ar. 2 q. 2. eam putarunt esse rationem, quia hæc inclinatio est quodammodo infinita, eo quod ordinem habet ad infinitos actus syncathegorematice, quantumuis igitur minuatur nunquam omnino finiri potest, quia infinitum diminutione, quæ initium habuit, tandem omnino extingui nequit. Hanc tamen rationem, quam recentiores nonnulli amplectuntur, reijcit Bonau. hoc modo, si hæc inclinatio semper manet cum habitudine ad infinitos actus, quantumuis peccata crescant, nunquam minuetur, quia infinitum minui non potest: eo quod magis, & minus in infinito locum non habent, vt late ostendi disput. 26. c. 2. Alio quoque argumento confutari potest: nam hoc genus infinitatis, quod in voluntate hi Auctores concedunt, est durationis tantum: ideo enim ad infinitos actus aptitudinem habet nostra voluntas, quia infinito tempore durabit, alioqui autem secundum intentionem finita est: cum ergo diminutio fiat non secundum durationem, sed secundum intensionem, cur tandem secundum id, quo finita est, non omnino tandem finietur, ita vt sicut nunc manet minus prompta ad virtutem per peccatum, inde omnino amittat omnem inclinationem.

Prima aliquorum ratio.

12 *2. ratio aliorum.* Secundo alij, vt refert S. Thom. in artic. 2. Bonau. & Ricardus locis citatis dixerunt hanc inclinationem ad virtutem finitam quidem esse, nunquam tamen extingui posse, etiamsi in dies minuatur: quia dicũt minutio fit secundum proportionem: nam finita quantitas, si secundum proportionem minuatur nunquam omnino finiri potest, vt Mathematici demonstrant. Verum, vt optime admonent S. Thomas Bonauentura, & Ricardus diminutio hæc inclinationis voluntatis fieri nõ potest secundum proportionem, quia secundum peccatum non minus potest auferre huius inclinationis, quam primum: vt autem diminutio hæc fieret secundum proportionem, oportebat diminutionem fieri semper minoris, & minoris partis, vt constat. Adde etiam, quod diminutionem proportionem, quam hi Doctores comminiscuntur, in voluntate locum habere non potest, vt satis constat.

3. ratio. Tertio alij apud Ricardum dicunt, nunquam hanc inclinationem finiri, quantumuis minuatur, quia semper scaturit ab essentia tanquã aqua a fonte, qui quantumuis minuatur, nunquam exhauriri potest. Hæc tamen ratio friuola est, sequeretur enim continuo nouam inclinationem ab essentia emanare, sicut noua aqua a fonte scaturit, quod est absurdum. Tum etiam, si hac ratione non posset omnino corrumpi inclinatio eodem sensu non posset diminui, sicut supponimus.

4. S. Tho. & aliorũ ratio. Quarto S. Thom. Bonauentura Caietanus, Conradus, & recentiores Thomistæ eam reddunt rationem, quia cum hæc diminutio inclinationis ad virtutem non fit intrinseca, sed extrinseca tantum ex sola extrinseca im-

13 pedimentorum positione, fieri nequit, vt tandem finiatur. Quæ ratio, si intelligatur, vt supra a nobis explicata est, optime probat: nam diminutio hæc extrinseca est, eo quod inclinatio voluntatis eatenus minuitur, quatenus habitibus vitiosis in oppositum inclinatur, nunquam autem ita potest in contrarium inclinari, quin in se talis natiua inclinatio integra maneat, ac proinde indifferens, & inclinata in oppositum: quantumuis igitur minuatur, nunquam finietur, vel eo præsertim quod inclinatio habituum, qui in contrariam partem inclinant, subijciuntur facultati ipsius voluntatis, sic enim non possunt natiuam eius virtutem in vnã partem omnino destruere, quantumuis habilem reddant in contrariam. Sed obijciet quispiam. Per peccatũ amittitur imago, & similitudo Dei, sicut docent Origenes hom. 1. in Genesim aliquantulum a medio, peccatis enim, inquit, nos portare similitudinem diaboli per pœnitentiam vero recuperare Dei similitudinem, quam perdidimus. Idem tradidit Augustinus lib. 6. de Genesi ad alteram c. 27. & 28. Respondeo hanc sententiam recte explicatam fuisse ab Augustino 2 retractationum c. 24. his verbis, *Quod dixi Adam imaginem Dei, secundum quam factus est, perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tanquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, vt reformatione opus haberet.* Verum, quia ex hoc loco videtur saltem colligi aliquid illius imaginis amissum fuisse, respondeo similitudinem, & imaginem Dei aliam esse naturaliter impressam in intellectu, nempe memoriam, & voluntatem, & huius nihil minui intrinsece, sed tantum extrinsece, & ideo nunquam omnino deleri, quantumuis extrinsece minuatur: aliam vero esse similitudinem, & imaginem Dei, homini per gratiam, & caritatem expressam: his enim qualitatibus similes Deo efficimur, quia iusti etiã apud ipsum constituimur, & hæc omnino amittitur per peccatum, & de hac intelligendi sunt Origenes, & Augustinus lib. illo 6. Cum vero ait in lib. retractationum manere aliquid similitudinis, non intelligit manere aliquid similitudinis, quæ in nobis erat per gratiam, sed quia manet naturalis illa similitudo, quæ per gratiam reformata perfectior est similitudo Dei, ideo dixit manere aliquid similitudinis. Dicit autem eam manere deformatam, quia priuata gratia, & maculata peccato fœditatem aliquam in se contrahit. Atq; ideo dixit Dionys. c. 2. de Ecclesiastica Hierarchia p. 1. in principio: hoc omnes conari, vt similes Deo per gratiam efficiamur, id quod in obseruatione mandatorum Dei positum esse existimat, & 2. p. inquit, per baptismum auferri statum dissimilitudinis, quem ex peccatis contraximus.

Obiectio. *Origen.* *August.* *Solutio.* 14 *Dionys.*

ARTICVLVS III.

Vtrum conuenienter ponantur vulnera a naturæ ex peccato consequentia infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiscentia.

Infra art. 5. cap. & mal. q. 2. ar. 11. cor. si. Et Gal. 3. lect. 7.

AD tertium sic proceditur. *Videtur, quod inconuenienter ponantur vulnera naturæ esse ex peccato consequentia, scilicet infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiscentia. Non enim idem est effectus, & causa eiusdem: sed ista ponuntur causæ peccatorum, vt ex supradictis patet: ergo non debet poni inter effectus peccati.*

q. 67. & 77. art. 3. & q. 78. ar. 5.

Præterea. Malitia nominatur quoddam peccatum, non ergo debet poni inter effectus peccati.

Præterea. Concupiscentia est quiddam naturale cum

cum sit actus virtutis concupiscibilis, sed illud, quod est naturale, non debet poni uulnus naturæ: ergo concupiscentia non debet poni vulnus naturę.

q. 77. art. 1. *Præterea. Dictum est, quod idem est peccare ex infirmitate, & ex passione: sed concupiscentia passio quædam est: ergo non debet contra infirmitatem diuidi.*

cap. 67. a med. to. 7. & lib. 1. retract. c. 9. a med. n. 1. *Prętereà. August. in lib. De natura & gratia ponit duo pœnalia animę peccanti, scilicet ignorantiam, & difficultatem, ex quibus oritur error, & cruciatus, quę quidem quatuor non concordant istis quatuor: ergo uidetur quod alterum eorum insufficienter ponatur.*

Loco citato artic. 1. huius q. arg. sed cõtra. *In contrarium autem est auctoritas Bedę.*

Respondeo dicendum, quod per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animę vires, & ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subiecta, hęc autem originalis iustitia subtracta est per q. 81. ar. 2. *peccatum primi parentis, sicut iam dictum est, & ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem: & ipsa destitutio uulneratio dicitur naturæ. Sunt autem quatuor potentiæ ani-* q. 61. art. 2. et q. 57. *mæ, quæ possunt esse subiecta virtutum, vt supra dictum est, scilicet ratio, in qua est prudentia: voluntas, in qua est iustitia: irascibilis, in qua est fortitudo: concupiscibilis, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiæ: inquantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiæ, inquantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis: inquantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiæ. Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanę naturæ ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in vnoquoque diminuitur per peccatum actuale, vt ex di-* ar. 1. & 2. *ctis patet, etiam ista sunt quatuor vulnera ex alijs peccatis consequentia, inquantum scilicet per peccatum & ratio hebetatur pręcipue in agendis, & voluntas induratur ad bonum, & maior difficultas bene agendi accrescit, & concupiscentia magis exardescit.*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, id, quod est effectus unius peccati, esse alterius peccati causam: ex hoc enim, quod anima deordinatur per peccatum pręcedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quod malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, secundũ quod dicitur Gene. 6. Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.

q 72. art. 3. ad 1. *Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, concupiscentia in tantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi: quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.*

Ad quartum dicendum, quod infirmitas communiter potest dici omnis passio inquantum debilitat robur animę, & impedit rationem, sed Beda ac- loco citato in arg. sed contra. *cepit infirmitatem stricte, secundum quod opponitur fortitudini, quę pertinet ad irascibilem.*

Ad quintum dicendum, quod difficultas, quæ ponitur ab August. includit ista tria, quæ pertinent ad appetitiuas potentias scilicet malitiam, infirmitatem, & concupiscentiam. Ex his enim tribus contingit, quod aliquis non facile tendit in bonum: error autem, & dolor sunt vulnera consequentia: ex enim aliquis dolet, quod infirmatur, circa ea, quæ concupiscit.

Conclusio est affirmans.

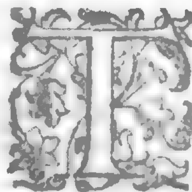
Qua ratione per peccatum dicatur homo uulneratus in naturalibus.

DISPVT. CXXXVIII.

Quid senserunt Greg. & alij Theologi. cap. 1.
Vera sententia cap. 2.

Quid senserint Gregorius, & alij Theologi.

CAPVT I.



Ota huius disputationis difficultas ex quadam vulgata doctrina Bedæ in cap. 10. Lucæ orta fuit: explicans enim illam parabolã hominis descendentis ab Hierusalem in Iericho, qui incidit in latrones, & plagis impositis ipsum spoliauerunt, inquit hominem ab statu gratiæ in statum peccati prolapsum non tantum spoliatum fuisse gratuitis, sed etiam vulneratum in naturalibus. Numerat autem ibidem quatuor vulnera naturæ, quæ homo patitur propter peccatum, infirmitatem ignorantiam, malitiam, & concupiscentiam, de quibus controuersia nunc est, qua scilicet ratione dicantur homini infligi propter peccatũ. Gregorius in 2. d. 30. q. 2. art. 2. ad 3. & 6. fatetur quidem in pura natura, si nullum pręcessisset peccatum, futurum fomitem carnis ad malum, non tamen tantum, quantus est post lapsum in peccatum: hanc vero maiorem inclinationem ad peccatum existimat ille prouenire nunc ex morbida qualitate, in qua putauit esse peccatum originale, vt retulimus disput. 132. c. 4. referri quoque solet a recentioribus sententia quorundam Theologorum, qui asserebant nullum omnino futurum fomitem, & inclinationem ad malum in pura natura, sed omnem, quem habemus, ex peccato processisse: quam sane opinionem non potui in aliquo auctore inuenire. Vtriusque autem commune fundamentum hoc esse potest, quia nisi vno aut altero modo philosophemur, nulla ratione defendere, aut explicare poterimus doctrinam Bedę, quę omnibus communiter probatur: ã si fomes, & inclinatio ad malum eodem modo fieret in pura natura, sicut nunc est, quod nam vulnus haberet nunc natura, quod tunc non habuisset.

Status quæst. — 1. sentent. — Fundamentum.

Verior sententia.

CAPVT II.

Secũda & vera sentẽtia.

Mihi vero summopere placet communis sententia, quæ affirmat naturam humanam non fuisse aliquo positiuo vulnere sauciatam, sicut præcedens opinio asserit, sed eo duntaxat vulneratam fuisse, quia spoliata donis gratiæ suæ, propriæ inclinationi relicta fuit, eodem prorsus modo inclinata, sicut alioqui in pura natura esset. Ita senserunt S. Tho. Caiet. Conrad. & Recentiores in hoc artic. & idem Caietanus infra q. 109. articulo 2. Dominicus Sotus lib. 1. de natura, & gratia c. 13. vbi comparat hominem in pura natura homini nudo, qui nunquam fuit vestitus hominem vero in natura lapsa cõparat spoliato, qui antea vestitus erat. Consentiunt Albertus Pighius controuersia 1. Driedo lib. de gratia, & libro arbitrio tractatu 4. c. 1. in fine, Scotus in reportatis quæstionibus in 2. d. 29. q. 1. non longe a fine, & d. 35. q. 1. ante medium in solutione cuiusdam argumenti, Gab. in illa d. 35. q. 1. articulo. 3. dub. 3. Vulnera autem naturę ex sola priuatione donorum ita explicant, vt in sola diuisione, & veluti scissura virium animæ, & corporis vulnus consistat: vulnus enim est separatio quædam continui in animalibus: cum igitur facultates in statu innocẽtiæ coniunctæ, & vnitæ fuerint: per peccatum, factum est, vt dono gratiæ destitutæ, & priuatæ inter se diuiderentur. Hac ergo ratione in statu naturæ lapsæ hæc diuisio recte dicitur vulnus, quæ in statu purę naturæ non diceretur,

2 quia cum nulla vnio precessisset, diuisio illa ita esset naturalis, vt vulnus appellari non posset, quare recte comparat Caiet. hominem in vno statu homini nudo nato, in alio vero homini spoliato. Hoc genus vulneris contractum ex peccato originali tradidit nobis Prosper lib. contra Collatorem c. 19. vbi sic ait, *Naturę enim humanæ in illa vniuersalis præuaricationis ruina nec substantia erepta est, nec voluntas, sed lumen decusque virtutum, quibus fraude inuidentis exuta est.*

S. Tho. Caiet. Conrad. Sot.

Alb Pigh. Driedo. Sco. Gab.

Primũ vulnus est infirmitas.

Hæc autem vulnera recte enumerantur a Beda primum quidem infirmitas, nam spoliata habitibus gratiæ, & suæ relicta naturæ infirmata est, nec minus imò multo magis infirma effecta est hoc ipso, quod per peccatum amisit pias, & sanctas cogitationes, quibus adiuta vinceret tentationes, & recte pieque viueret apud Deum. Huius infirmitatis meminit Fulg. li. de incarnatione c. 12. et 13. vbi asserit per peccatum Adamum, & posteros omnes in illo amisisse facultatem Sanctæ, & piæ cogitationis, restitutamque fuisse per secundum Adamum: facultas autem piæ cogitandi

3 non est natiua potentia intellectus, & voluntatis, sed gratiæ Dei excitans per intellectum nostram voluntatem, vt potens fiat ad piam, sanctam operationem vt disputatione 163. c. 4. explicabitur.

2. vulnus est ignorãtia.

Secundum vulnus est ignorantia, quæ ex peccato primi parentis profecta est: nam relicta sibi nostra natura multa ignorat, & ea præsertim, quæ ad salutem necessaria sunt. Est autem ignorantia eorum, quę ad salutem pertinent, hoc loco accipienda pro defectu considerationis, quæ mouet ad pię, & sanctę operandum.

3. vulnus est malitia 4. est concupiscentia.

Tertium vulnus est malitia, quę dicitur esse in voluntate, quatenus ordine rationis destituta amplectitur peccatum, & id, quod malum est. Quartum est concupiscentia omnibus satis nota ad bonum delectabile sensui, cui coniungitur peccatum: ideo autem hæc omnia licet in priuatione consistant vulnerare dicuntur naturam, quia diuisionem, & Schisma inter ipsas animæ facultates efficiunt soluta vnione, quæ antea coniunctę erant. Addendum tamen est per peccatum actuale relinqui in nobis vulnera quædam positiua, preterea, quæ diximus, non quidem morbidam qualitatem, quę commentitia est vt disputatione illa 132. c. 4. ostensum est, sed prauos habitus, quę cum in peccatum inclinant, vulnera naturæ nostræ merito etiam dicuntur.

Sententia & fundamentũ eius reijcitur.

Verum id, quod Greg. & alij dicebant, est plane absurdum: primum quidem nullam in pura natura futuram inclinationem appetitus ad peccatum, nam cum appetitus natura sua feratur in bonum sensibile, & hoc sæpius rationi aduersetur, non poterat appetitus in omni statu ex se ad peccatum id est, ad opus peccati nõ inclinari, nisi gratia Dei reprimeretur. Deinde, quod ait Greg. de maiori inclinatione in statu naturæ lapsę, quam purę, aperte quoque falsum est, cum enim ex peccato originali nulla contrahatur morbida qualitas, & ex se maneat eadem natura in hoc statu peccati, quę esset in statu puro, fit vt non habeat maiorem nunc inclinationem, quam haberet, sed eodem modo relinquatur propriæ naturę.

ARTICVLVS IV.

Vtrum priuatio modi, speciei, & ordinis sit effectus peccati.

Ad quartum sic proceditur. *Videtur, quod priuatio modi, speciei, & ordinis non sit effectus peccati. Dicit enim August. in lib. de natura boni, quod vbi hęc tria magna sunt, magnum bonum est, ubi parua, paruum, ubi nulla, nullum: sed peccatum non anullat bonum naturæ. Ergo non priuat modum, speciem, & ordinem.* Ver. q. 1. a. 8. ad 12. c. 3. cir. fi. to. 6.

Præterea. Nihil est causa sui ipsius, sed peccatum est priuatio modi, speciei, & ordinis, vt August. dicit in lib. De natura boni, ergo priuatio modi, speciei, & ordinis non est effectus peccati. c. 4. & ex c 36. & 37 to. 6.

Præterea. Diuersa peccata diuersos habent effectus: sed modus, species, & ordo cum sint quædam diuersa, diuersas priuationes habere uidentur, ergo per diuersas peccata priuantur, non ergo est effectus cuiuslibet peccati priuatio modi, speciei, & ordinis.

Sed contra est, quod peccatum est in anima, sicut infirmitas in corpore, secundum illud Psal. 6. Miserere mei Domine quoniam infirmus sum: sed infirmitas priuat modum, speciem, & ordinem ipsius corporis: ergo peccatum priuat modum, speciem, & ordinem animæ.

Respondeo dicendum, quod sicut in primo dictum est, modus species, & ordo consequuntur vnumquodque bonum creatum inquantum huiusmodi, & etiam vnumquodque ens, omne enim esse, & bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species, forma autẽ vniuscuiusque rei, qualiscunque sit, siue substantialis, siue accidentalis, est secundum aliquam mensuram vnde, & in 8. Metaphy. dicitur, quod formæ rerum sunt sicut numeri, & ex hoc habet modum quendam, qui mensuram respicit, ex forma vero sua vnumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diuersos gradus bonorum sit diuersi gradus, modi, speciei, & ordinis. Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturæ, quod 1. p. q. 5. a. 5. tex. 10. & 13

re, quod habet suum modum speciem, & ordinem, & illud nec priuatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis, & hoc etiam habet suum modum, speciem, & ordinem, & hoc diminuitur per peccatum, vt dictum est, sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis, & gratiæ: quod etiam habet suum modum, speciem, & ordinem, & hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum, quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum speciem, & ordinem, & huius priuatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum est priuatio modi, & speciei, & ordinis, & priuat, vel diminuit modum speciem, & ordinem.

a art. 2. huius quest.

Vnde patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quod modus, species, & ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet, vnde simul priuantur, et diminuuntur.

incorp. ar.

Explicatio Articuli.

4 Prima cõclusio. Secunda. Tertia.

PRima conclusio est, *Peccatum non priuat nec minuit modum, speciem, & ordinem pertinentem ad bonum ipsius substantiæ, & naturæ.* Secunda conclusio, *Peccatum diminuit, non tamen priuat modo, specie, & ordine pertinente ad bonum inclinationis naturalis.* Tertia. *Peccatum priuat modo, specie, & ordine pertinente ad bonum gratiæ, & donorum.* Cum bonum consistat in modo, specie, & ordine, 1. p. d. 23. c. 5. explicatum est, & peccatum priuet, aut minuat aliquod bonum, ideo in hoc articulo inquirit an priuet modo, specie, & ordine, & discurrens per tria genera bonorum, quæ sunt in homine, tribus prędictis conclusionibus respondet, & eadem proportione, qua de bono philosophatus est in superioribus, hic etiam de modo, specie, & ordine loquitur, ea vero, quæ de modo, specie, & ordine, & de malo, quod consistit priuatione alicuius horũ notatione digna sunt, tractata sunt a nobis 1. p. disput. illa citata. Quomodo vero intelligendę sint prima, & secun[d]a conclusio huius atriculi ex dictis in prima disput. [ci]tis liquet.

ARTICVLVS V.

2. 2. q. 164. Et 2. d. 10. q. 1. ar. 1. & 3. d. 16. q. 1. ar. 1. & 4. prolo. prin. Et d. 4. q. 2. art. 1. q. 3. Et 4. cont. c. 52. Et ma. q. 5. ar. 4. Et opusc. 3. c. 197. 198. 199. 241. 242. Et Ro. 5. le. 3. co. 5. Et He. 9. fin. q. 82. art. 4.

Vtrum mors & alij corporales defectus sint effectus peccati.

AD *quintum sic proceditur. Videtur, quòd mors, & alij corporales defectus non sint effectus peccati. Si enim causa fuerit æqualis, & effectus erit ęqualis: sed huiusmodi defectus non sunt æquales in omnibus, sed in quibusdam huiusmodi defectus magis abundant: cum tamen peccatum originale sit in omnibus æquale, sicut dictum est, cuius videntur huiusmodi defectus maxime esse effectus, ergo mors, & huiusmodi defectus non sunt effectus peccati.*

Pręterea. Remota causa: remouetur effectus, sed remoto omni peccato per baptismum, vel pœnitentiam, non remouentur huiusmodi defectus, ergo non sunt effectus peccati.

Præterea. Peccatum actuale habet plus de ratione culpæ, quam originale: sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum, ergo multo minus peccatum originale, non ergo mors, & alii defectus corporales sunt effectus peccati.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Roman. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors.

Respondeo dicendum, quod aliquid est causa alterius dupliciter, vno modo quidem per se, alio modo per accidens. Per se quidem est causa alterius, quod secundum virtutem suæ naturæ, vel formæ producit effectum: vnde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa: vnde cum mors, & huiusmodi defectus sint præter intentionem peccantis, manifestum est, quod peccatum non est per se causa istorum defectuum. Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa remouens prohibens, sicut dicitur in 8. Physicor. quod diuellens columnam per accidens mouet lapidem columnæ superpositum, & hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, & omnium huiusmodi defectuum in natura humana: inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animę vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, vt in primo habitum est, & ideo sub tracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut uulnerata est humana natura quantum ad animam, per deordinationem potentiarum, vt supra dictum est, ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis, subtractio autem originalis iustitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ, vnde etiam mors, et omnes defectus corporales consequentes sunt quædam pœnæ originalis peccati: & quamuis huiusmodi defectum non sint intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum iustitiam Dei punientis.

tex. 32. to. 2.

1. p. q. 97.

ar. præc. & q 85. art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod æqualitas causæ per se causat æqualem effectum: augmentata enim, vel diminuta causat æqualem effectum: augmentata enim vel diminuta causa per se, augetur, vel diminuitur effectus, sed æqualitas causæ remouentis prohibens non ostendit ęqualitatem effectuum, si quis enim æquali impulsu diuellat duas columnas, non sequitur quod lapides super positi æqualiter moueantur, sed ille velocius mouebitur, quo grauior erit secundum proprietatem suæ naturæ, cui relinquitur remoto prohibente, sic igitur remota originali iustitia, natura corporis humani relicta est sibi, & secundum hoc secundum diuersitatem naturalis complexionis quorundam corpora pluribus defectibus subiacent, quorundam vero paucioribus quamuis existente originali peccato æquali.

Ad

Ad secundum dicendum, quod culpa originalis, & actualis remouetur ab eodem, a quo etiam remouentur, & huiusmodi defectus, secundum illud Apostoli Romanos 8. Viuificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem spiritum eius in vobis, sed vtrumque fit secundum ordinem diuinæ sapientiæ congruo tempore, oportet enim quod ad immortalitatem, & impassibilitatem gloriæ, quæ in Christo inchoata est, & per Christum nobis acquisita perueniamus conformari prius passionibus eius, vnde oportet, quod ad tempus eius passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriæ promerendam conformiter Christo.

Ad tertium dicendum, quod in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, & rationem culpæ: ex parte quidem substantiæ actus potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare: sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur, & moriuntur: sed ex parte culpæ priuat gratia, quæ datur homini ad rectificandum animæ actus: non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis iustitia cohibebat, & ideo peccatum actuale non causat huiusmodi defectus, sicut originale.

Conclusio. Conclusio est affirmans.

ARTICVLVS VI.

Vtrum mors, & alij defectus sint naturales homini.

2.d.30.q.1.ar.1.co. fi. & ad 1. Et 5 d 36. q.1.art.1. ad 3. Et mal. q. 5. art. 5. Et Ro.5.le 3. col. 6. Et He 9 fin. li.10. tex. 26.tom.3.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod mors, & huiusmodi defectus sint homini naturales. Corruptibile enim, & incorruptibile differunt genere, vt dicitur in decimo Metaphysicor. sed homo est eiusdem generis cum aliis animalibus, quæ sunt naturaliter corruptibilia: ergo homo est naturaliter corruptibilis.

Præterea, Omne, quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile: quasi habens in se causam corruptionis suæ, sed corpus humanum est huiusmodi: ergo est naturaliter corruptibile.

Præterea, Calidum naturaliter consumit humidum: vita autem hominis conseruatur per calidum, & humidum: cum igitur operationes vitæ expleantur per actum caloris naturalis, vt dicitur in 2. de Anima, videtur quod mors, & huiusmodi defectus sunt homini naturales. Tex. 50. to. 2.

Præterea, Id, quod est secundum naturam, non potest dici pœna, nec malum, quia vnicuique rei est conueniens id, quod est ei naturale, sed mors, & huiusmodi defectus sunt pœna peccati originalis: vt supra dictum est: Ergo non sunt homini naturales. ar. præc.

Præterea, Materia proportionatur formæ, & quælibet res suo fini: finis autem hominis est beatitudo perpetua, vt supra dictum est, forma etiam humani corporis est anima rationalis, quæ est incorruptibilis, vt in primo habitum est, ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile. In proem. lib & q. 5. ar. 5.

Sed contra, Quicquid est homini naturale, Deus in homine fecit: sed Deus mortem non fecit, vt dicitur Sap. 1. ergo mors non est homini naturalis.

Respondeo dicendum, quod de vnaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: vno modo secundum naturam vniuersalem, alio modo secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus actiua, & conseruatiua vniuscuiusq; rei, & secundum hanc omnis corruptio, & defectus est contra naturam, vt dicitur in 2. de cælo, quia huiusmodi virtus intendit esse, & conseruationem eius, cuius est. Natura vero vniuersalis, est virtus actiua in aliquo vniuersali principio naturæ, puta, in aliquo cælestium corporum, vel alicuius superioris substantiæ, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans, quæ quidem virtus intendit bonum, & conseruationem vniuersi, ad quod exigitur alternatio generationis, & corruptionis in rebus, & secundum hoc corruptiones, & defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formæ, quæ est principium essendi, & perfectionis, sed secundum inclinationem materiæ quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secundum distributionem vniuersalis agentis. 1.p.q. 75. art.6.

Et quamuis omnis forma intendat perpetuum esse, quantum potest: nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui præter animam rationalem, eo quod ipsa non est subiecta omnino materiæ corporali, sicut aliæ formæ: quinimo habet propriam operationem immaterialem, vt in primo habitum est, vnde ex parte suæ formæ naturalior est homini incorruptio, quam aliis rebus corruptibilibus: sed quia, & ipsa habet materiam ex contrariis compositam ex inclinatione materiæ, sequitur corruptibilitas in toto: & secundum hoc homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiæ sibi relictæ, sed non secundum naturam formæ. q. 76. art. 1. ad 4.

Tres autem primę rationes procedunt ex parte materiæ, aliæ vero tres ex parte formæ, vnde ad earum solutionem considerandum est, quod forma hominis, quæ est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua, sed corpus humanum, quod est incorruptibile secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suæ formæ, & quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in

aliqua

aliqua materia, vna scilicet, quam agens eligit, alia, quæ non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materię, sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram, & ductilem, quæ subtiliari possit, vt sit apta incisioni, et secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello: sed hoc, quod ferrũ sit frangibile, & rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri, nec hoc elegit artifex in ferro, sed magis repudiaret, si posset: vnde hęc dispositio materiæ non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia delecta a natura quantum ad hoc, quod est temperatę cõplexionis, vt possit esse conuenientissimum organum tactus, & aliarum virtutum sensitiuarum, & motiuarum: sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiæ, nec est electum a natura, quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis suppleuit defectum naturæ, & dono iustitiæ originalis dedit corpori incorruptibilitatem quãdam, vt in primo dictum est, & secundum hoc dicitur, quod Deus mortem nõ fecit, et quod mors est pœna peccati. 1.p.q.97. ar.1.

Vnde patet responsio ad obiecta.

Conclusio est affirmans, qualiter vero necessitate naturę conueniat homini ab intrinseco senescere, & interire explicandum est 3. parte, quæst. 14. artic. 3. Qua autem ratione hi defectus possint esse pęna peccati, cum sint naturales, manifestum est ex dictis in tota præcedente quæstione, nam relinqui hominem miserię suę naturali spoliatum gratia, & donis, quibus ab ea immunis erat, non est mediocris pęna peccati.

QVAESTIO LXXXVI.

De macula peccati in duos articulos diuisa.

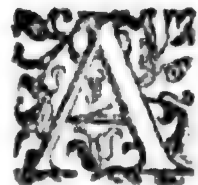
Deinde considerandum est de macula peccati.

Et circa hoc quæruntur duo.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum causet aliquam maculam in anima.

Inf.q.89. ar.1. Et 2.2.q.87. ar.6.co. Et 4.d.18.q.1.ar.2.q.1.co. c.5.a med. tom.6.



Ad primum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior nõ potest inquinari ex contactu naturæ inferioris: vnde radius Solaris non inquinatur per tactum corporum fœtidorum, vt August. dicit in lib. contra quinque hæreses, sed anima humana est multo superioris naturę, quã res commutabiles ad quas peccando conuertitur, ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

Præterea. Peccatum est principaliter in voluntate, vt supra dictum est, voluntas autem est in ratione, vt dicitur in 3. de Anima, sed ratio, siue intellectus non maculatur ex consideratione quarũcunque rerũ, sed magis perficitur, ergo nec voluntas ex peccato maculatur. q.74.ar.1. ad 2. tex. 42.10.2.

Præterea. Si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positiue, aut est priuatio pura, si sit aliquid positiue, non potest esse nisi dispositio, vel habitus, nihil enim aliud videtur ex actu causari, dispositio autem, & habitus non est, contingit enim remota dispositione, vel habitu, adhuc remanere maculam, vt patet in eo, qui peccauit mortaliter prodigalitate, & postea transmutatur mortaliter peccando in habitum vitij oppositi, non ergo macula ponit aliquid positiue in anima. Similiter etiam nec est priuatio pura: quia omnia peccata eueniũt ex parte auersionis, & priuationis gratię sequeretur ergo, quod omniũ peccatorum esset vna macula, ergo macula non est effectus peccati.

Sed contra est, quod dicitur Eccle. 47. Salomoni dedisti maculam in gloria tua: & Ephes. 5. Et exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut, & vtrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

Respondeo dicendum, quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis, & aurum: & argentum, aut aliud huiusmodi. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem huius oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem, vnũ quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus, alium vero ex fulgentia diuini luminis, scilicet sapientiæ, & gratię per quam etiam homo perficitur ad bene, & decẽter agendum. Est autem quasi quidã animę actus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem, cum autem peccat, adhæret rebus aliquibus contra lumen rationis, & diuinę legis, vt ex supradictis patet, vnde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proueniens: macula animę metaphorice vocatur. q.71.ar.6.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam: sed magis conuerso anima sua actione se inquinat inordinate eis inhęrendo contra lumen rationis: & diuinæ legis.

Ad secundum dicendum, quod actio intellectus perficitur, secundm quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus: & ideo intellectus ex eis non inficitur: sed magis perficitur: sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res: ita quod amor cõglutinat animam rei amatæ, & ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhęret secundum illud Oseæ 9. Facti sunt abominabiles, sicut ea quę dilexerunt.

Ad tertium dicendum, quod macula non est aliquid positiue in anima: nec significat priuationem

tionem solam, sed significat priuationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum: & ideo diuersa peccata diuersas maculas inducunt, & est simile de vmbra, quæ est priuatio luminis ex obiecto alicuius corporis: & secundum diuersitatem corporum obiectorum diuersificantur vmbræ.

Conclusio est affirmans.

ARTICVLVS II.

Vtrum macula maneat in anima post actum peccati.

Inf. q. 87. ar. 6. co. & ad 1. AD secundũ sic proceditur. *Videtur, quod macula non maneat in anima post actũ peccati. Nihil enim manet in anima post actum nisi habitus vel dispositio,* art. prec. *sed macula non est habitus, vel dispositio, vt supra habitum, est ergo macula non manet in anima post actum peccati.*

Præterea. Hoc modo se habet macula ad pec- ar. 1. ad 3. *catum sicut vmbra ad corpus, vt supra dictum est: sed transeunte corpore non manet vmbra, ergo, & transeunte actu peccati non manet macula.*

Præterea, Omnis effectus dependet ex sua causa, causa, autem maculæ est actus peccati, ergo remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

Sed contra est, quod dicitur Iosue 22. An parum est vobis, quia peccastis in Beelphegor, & vsque in præsentem diem macula huius sceleris in vobis permanet.

Respondeo dicendum, quod macula peccati remanet in anima etiam transeunte actu peccati, cuius ratio est, quia macula, sicut dictum est, impor- art. prec. *tat quendam defectum nitoris propter recessum a lumine rationis, vel diuinæ legis, & ideo quandiu homo manet extra huiusmodi lumen, manet in eo macula peccati: sed postquam redit ad lumen rationis, & ad lumen diuinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis, vel legis diuinæ, non tamen statim homo ad illud redit, in quo fuerat, sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui, sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, nõ statim cessante motu, fit ei propinquus, sed oportet, quod appropinquet rediens per motum contrarium.*

Ad primum ergo dicendum, quod post actum peccati nihil positiue remanet in anima, nisi dispositio vel habitus, remanet tamen aliquid priuatiue, scilicet priuatio coniunctionis ad diuinum lumen.

Ad secundum dicendum, quod transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in æquali propinquitate, & habitudine ad corpus illuminans, & ideo statim vmbra transit, sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum, vnde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod actus peccati facit distantiam a Deo, quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris hoc modo, sicut motus localis facit localem distantiam. Vnde sicut cessante motu locali, non tollitur distantia localis: ita nec cessante actu peccati, tollitur macula.

Conclusio affirmat.

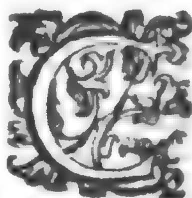
Quid sit macula, quam peccatum in anima relinquit.

DISPVT. CXXXIX.

Maculam relictam ex peccato nihil aliud esse quam reatum ad pœnam, sensit Scotus cap. 1.
Refellitur præcedens opinio. cap. 2.
Maculam peccati esse elongationem a Deo, docuerunt Magister, & alij. cap. 3.
Sola priuatione non sufficienter explicari maculam relictam ex peccato, contra prædictã sententiam ostenditur. cap. 4.
Explicatur propria ratio maculæ ex peccato relictæ, a qua per iustificationem emundamur, cap. 5.

Maculam relictam ex peccato nihil aliud esse, quã reatum ad pœnam sensit Scotus.

CAPVT I.



ONtrouersia hæc maioris, vt reor, momenti est, quam primo aspectu 1 apparæat: ex ea nanque pendet vera *Status* intelligentia status peccati, a quo *quæst.* per iustificationem purgamur: plu- *1. opi. Sco.* rimum autem interest recte nosse, quo pacto homo præterito actu peccati in peccato manere dicatur, vt sciamus, quid sit a peccato purgari, & iustificari, & qua forma talis emundatio, & iustificatio fieri debeat. Scholastici vero diuerso modo de hac re opinati, in controuersia de iustificatione, vt disp. 204. & seq. videbimus, varie sentiunt: Prima igitur opinio sit Scoti in 4. d. 14. q. 1. §. *Dico ergo*, & in quæst. reportatis eadem d. q. 1. asserentis maculam peccati, ex qua præterito actu peccati aliquis dicitur peccator, & in peccato manere donec iustificetur, & quæ dicitur per pœnitentiam deleri, esse relationem rationis, nempe obligationem, & reatum ad pœnam, quatenus anima post actum peccati est obiectum diuinæ iræ, & intellectus, atque voluntatis Dei destinantis hominem ad pœnam debitam: hanc vero destinationem, seu ordinem ad pœnam, inquit, non esse ad pœnam, prout re ipsa futura est, sic enim nullus prædestinatus in peccato esset, sed quare vera digne puniretur, si tunc homo discederet: addit tamen hominem fieri reum ex voluntate Dei ita statuente, & destinante ipsum ad pœnam.

Hæc est sententia Scoti iuxta mentem, & verba ipsius fideliter explicata, quam etiam auctoritate, & ratione confirmare possumus. Primum quidem auctori- *Probatur* tate Aug. in Psal 31. in illa verba, *Beati quorum remissæ* *primo au-* *sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata:* vbi ita scri- *ctoritate* bit, *cooperta sunt peccata, et tecta sunt, abolita sunt: si texit* *Aug.* *pecca-*

parte ia Deus noluit aduertere si noluit aduertere, noluit animaduertere, si noluit animaduertere, noluit punire, noluit agnoscere, maluit ignoscere: pro eodem igitur vsurpat Aug. abolita esse peccata, & Deum animaduertere, & punire voluisse: quare esse in peccato nihil aliud erit, quam esse obiectum diuinæ iræ, & voluntatis Dei ad pœnam destinantis. Subiungit deinde, *Nec sic intelligatis, quod dixi, peccata cooperta sunt, quasi ibi sint, & viuant*: quibus verbis confutat manifeste errorem Lutheri, & aliorum nostri temporis, qui pronuntiare non du-
2 Notandū. bitant peccata semper viuere in nobis, & solum occultari diuina misericordia, radi, sed non eradicari: cumq; eo solum dicat auferri peccata, quod Deus nō vult animaduertere in illa, fit, vt ex eius sententia nihil aliud sit esse in peccato quam destinatum esse a Deo ad pœnam eo modo, quo diximus. Et lib. 6. contra Iulianum cap. 8. plane affir. mat peccatū, quod præterito actu dicitur in homine manere, & ipsum maculare, esse solum reatum in occultis Dei legibus manentem, & hunc expiandum esse per pœnitentiam, nec posse tolli, si homo tantum deinceps recte viuat, intelligit sine pœnitentia, & vera Dei dilectione, & caritate, hæc enim operit multitudinē peccatorum, recte igitur Scotus hanc maculā peccati explicans dixit esse relationem rationis ex Dei intellectu, & voluntate prouenientem.

Ratione præterea prædicta opinio confirmatur a Scoto in prædicto §. & §. *hic sunt tria*, impugnatione aliarum; primum quia hæc macula, & status peccati nequit esse priuatio, vel enim esset priuatio rectitudinis actualis debitę in esse, vel priuatio alicuius habitus, nō potest esse priuatio rectitudinis debitæ inesse, quia si talis priuatio aliquando est, constituit ipsum peccatum actuale, & eo præterito talis priuatio non manet: hic autem non inquirimus de macula, quæ est actuale peccatum de hac enim satis dictum est disput. 95. sed
3 de macula permanente per modum habitus actu ipso peccati præterito: nec potest esse priuatio alicuius habitus, si enim alicuius maxime gratiæ, seu caritatis; nā fidei, & spei esse non potest, cum hi habitus maneant cum multis peccatis mortalibus, & solum peccatis peculiari modo ipsis oppositis expellantur: nec alterius habitus acquisiti, hæc enim priuatio manet cum gratia: sed neque caritatis, & gratiæ esse potest, primum quia macula relicta ex peccato esset æqualis in omnibus, cum enim sit idem habitus gratiæ, eadem erit etiā priuatio illius. Qua ratione, vt supra vidimus ex Ansel. disput. 132. c. 9 originale peccatum ideo est ęquale in omnibus, quia est eiusdem habitus priuatio. Vel saltem dicendum est hanc maculam eo esse maiorem, vel minorem, quo maior, vel minor habitus gratiæ præcessit in aliquo; at hoc est absurdum; nam contingere potest, vt ille, qui maiorem habitū gratię habebat minori peccato illam amittat, ac proinde maiori gratia priuetur; quod si priuatio gratiæ est macula animæ, quaquis dicitur in peccato manere, & hęc ex opposito habitu, quo priuat, pensanda est, fit, vt qui minori peccato peccat, interdum maiorem maculam contrahat. Tum etiam, si hæc priuatio est macula, sequitur non posse in dies nouis peccatis augeri, atqui hoc est absurdum, nam qui magis peccat indies, magis est maculatus; ergo illa priuatio non est macula.

4 Secundo in illo §. *Dico ergo*, probat hanc maculam non posse esse habitum vitiosum acquisitum ex peccato, quoniam talis habitus, seu dispositio vitiosa manet in eo, qui a peccato iustificatur; nam paulatim contrarijs solum actibus corrumpitur, macula autem peccati ipsa iustificatione, & gratia deletur: si quidem ex inimico Dei, & peccatore fit amicus, & iustus: talis ergo habitus, vel dispositio non potest esse macula peccati. Tertio probat Scotus in §. illo *hic sunt tria*, hanc maculam non esse relationem realem, quam sententiam notationes marginales Scoti tribuunt S. Thomæ, sed nescio quo fundamento: prætermissis vero rationibus, quibus vtitur Scotus, quæ mihi infirmæ videntur, existimo id satis confirmari ratione superius allata disp. 132. c. 5 qua ostendi ex actu præterito non posse manere relationem realem in voluntate. Cęterum licet esset relatio realis relicta ex actu præterito, probat Scotus eam esse non posse maculam peccati; quia illa relatio proxime esset a Deo: hæc sunt præcipua Scoti fundamenta, quibus suam sententiam aliarum præsertim impugnatione confirmat. Hanc Scoti sententiam sequitur Durand. in 4. d. 14. q. 5. in solutione 1. disputans enim de effectibus pœnitentiæ, inter Duran. quos primus numeratur remissio peccati, concedit argumento ibi proposito peccatum tantum deleri, quod attinet ad reatum pœnę æternę, non quod attinet ad culpam quę transit. Et expressius in 2. d. 42. q. 1. n. 4. id ipsum docuit: & quamuis in 3. d. 19. q. 1. n. 7. dicat maculam peccati esse priuationem gratiæ, hanc tamen maculam existimat esse pœnam, vt diserte notauit in 2. d. 32. q. 1. n. 5. quare in sua sententia nihil aliud est deleri peccatum, quam non imputari ad pœnam, vt ipse ibidem docet. Idem affirmat Ioannes Medina Codice de pœnitentia tractatu 1. q. 7. & Vuillelmus Parisiensis 5 tractatu de sacramento pœnitentiæ folio 45. colum. 3. Ioan Med. & 4. Consentit etiam Gab. in 4. d. 14. q. 4. ar. 1. notat. 2. Vvillel. quod attinet ad reatū prouenientē ex Dei ordinatione nisi quod ipse Gabr. negat hanc denominationem esse relationē rationis: quia vt ipse docet in 1. d. 30. nulla relatio ponenda est præter absoluta, sed omnem denominationem ab absolutis sumendam existimat: in quo putat se Scoto aduersari. Hunc eundē modum philosophandi in relationibus sequuntur contra Scotum Holcot. in quæstione de imputabilitate peccati in corpore, Holcot. & Almainus in 4 d. 19. quęst. 1. art. 1. in reliquo autē de Almain. macula, quam dicit Sco. esse reatum ex diuina voluntate, cum ipso concordant.

Refellitur præcedens opinio.

CAPVT II.

Verum hæc opinio Scoti mihi nulla ratione probatur, immo videtur notata a Pio V. & Gregorio XIII. in bulla quadam, qua dānantur propositiones quædam Michaelis Baij Louaniensis Doctoris, & Decani, inter quas 53. in ordine est, [In peccato duo sunt actus, & reatus; transeunte autem actu nihil manet nisi reatus, siue obligatio ad pœnam: vnde in sacramento baptismi, aut sacerdoti absolutione proprie reatus peccati duntaxat tollitur, & ministerium sacerdotis solum liberata reatu.] Fateor quidem propositiones in ea bulla recitatas non omnes damnari vt hæreticas, sed mixtim de omnibus dici in fine illius, [Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas, quanquā nonnullæ aliquo pacto sustineri possent, in rigore tamen, & proprio verborum sensu ab assertoribus intento hæreticas, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas, & in pias aures offensionem immittentes præsentium auctoritate dānamus.] Et quamuis prędictę propositiones non damnentur, nisi in sensu ab auctore intento: hanc tamen propositionem non docuit ille in alio sensu quam Scotus, & quam verba ipsa sonant.

Refellitur primū ex bulla Pij v & Gre. xiij.

6 Ratione quoque impugnari potest: primum quia contra eundem Scotum idem omnino sequitur absurdum, quod ipse contra alios inferre contendebat, nempe Deum esse auctorem maculæ peccati; ac proinde status peccati: quia Deus auctor est destinationis, & reatus, vt ipse fatetur, quod vero reatus ordinem habeat ad culpam præteritam, non obstat, quo minus Deus dicatur auctor illius, nam, & pœna refertur ad culpam, & tamen Deus dicitur auctor pœnæ: ergo etiam auctor reatus, & maculæ dici potest. Secundo, quia etiamsi homini

Deinde ratione impugnatur primo.

ni nulla eſſet a Deo aſſignata pœna pro peccato, nec ipſum reum faceret, nihilominus ex eo, quod peccaſſet, diceretur manere in ſtatu peccati pollutus, & fœdatus macula illius: ergo reatus ille non eſt macula peccati, tunc autem ſine dubio ille ex ſe ipſo, eo quod peccaſſet, diceretur dignus ſupplicio, etiamſi non eſſet ad pœnam deſtinatus a Deo: ergo ſtatus, & dignitas peccati intelligitur homini conuenire, antequam Deus voluntate ſua ipſum deputet ad pœnam, & punire velit.

Tertio. Tertio reatus ad pœnam eſt obiectum, quod amat, & eligit diuina iuſtitia punitiua, nec malum eſt reum eſſe

Dionyſius. pœna, ſicut malum non eſt pati illam: ait enim Diony. 4. de diui. nominibus puniri non eſſe malum, ſed fieri pœna dignum, non dixit ad pœnam deſtinari malum eſſe, hoc enim iuſtum eſt, & a Deo, ſed malum eſſe fieri dignum pœna, quod eſt ſolum a libero arbitrio: ergo potius macula eſſet in ipſa dignitate ſupplicij, quã

7 in obligatione, & reatu ex Dei voluntate prouenien-te. Reſpondent aliqui, qui Scotum benigne interpretantur, ex ſententia illius reatum non eſſe deſtinationem ad pœnam, ſed dignitatem pœnæ, & inimicitiæ Dei, & hanc non eſſe a Deo, ſed a ſolo libero arbitrio profectam: ex hoc ſolum, quod quis propria voluntate

Solutio. peccauit. Cæterum etiamſi aliquis hoc modo ſentiens vitaret abſurda, quæ ſupra contra Scotum inferemus, nihilominus nec mentem illius aſſequeretur, nec

Reijcitur. eius opinio defendi poſſet. Primum autem eam non eſſe iuxta mentem ipſius Scoti patet, quia ipſe nomine reatus nunquam explicauit dignitatem prouenientem ex ipſomet peccatore, ſed obligationem natam ex Dei voluntate: quis autem dicat dignitatem, qua aliquis ob ſua peccata dignus eſt ſupplicio ex Dei voluntate pendere: alioqui fieri poſſet, prout Deo placeret, vt ille, qui actu peccaſſet, maneret pœna dignus, vel non, quod eſſe maxime abſurdum fuſius oſtendemus diſputatione 204. cap. 5. & diſput. 26. cap. 3. neque enim homo dignus eſt pœna, quia Deus vult, ſed quia ipſe dignum ſe fecit, ita vt peccans non poſſet non ſe facere dignum tali pœna, tametſi Deus poſſet, ſi vellet, ipſum non punire. Tum etiamſi de hac dignitate ſupplicij, quæ naſcitur ex facto proprio, non ex uoluntate Dei, loqueretur Scotus, quo pacto dicere poſſet ſola voluntate Dei auferri poſſe? nam ſi illa prouenit ex eo, quòd homo peccauit non ex eo, quod Deus ita decreuit, commiſſo ſemel peccato qui fieri poteſt, vt ſola Dei voluntate tollatur.

8 Præterea probat in hac dignitate, quam quidam

Dignitas ad pœnam non eſt macula. etiam uocant reatum, non conſiſtere maculam peccati: quia dignitas ad pœnam eſt veluti paſſio conſequens malitiam peccati, & defectum: ex eo enim aliquis dignus eſt pœna, quia eſt in peccato, non contra: nam dignitas pœnæ eſt commenſuratio quædam cum pœna, culpa autem etiam per modum habitus conſiſtit in diſconuenientia cum natura rationali, qua ratione ſupra diſputatione 132. c. 3. dixi peccatum originale conſiſtere non poſſe in aliqua dignitate ad pœnam, ſed in aliquo defectu priori, ex quo dignitas illa naſceretur, quique haberet rationem inconuenientiæ cum natura rationali, vt rationalis eſt.

Effugium aliquorũ præcluditur. Dicet aliquis primum, dignitatem pœnæ naſci poſſe proxime ex peccato actuali præterito, & ita non ſupponere in homine aliquem defectum priorem, qui ſit macula. Cæterum, vt proxime dicebamus, cum nullus ideo dicatur peccator, aut pollutus macula peccati, quia dignus eſt pœna, ſed contra, cumque præterito actu peccati homo maneat dignus æterna pœna, neceſſe eſt aſſignare priorem aliquem defectum, quo dicatur homo manere pollutus præter peccatum præteritum, aut ſi peccatum præteritum aſſignatur, debet cõſtitui vt aliquid manens per modum habitus; ſiquidem homo pollutus dicitur manere. Dicet aliquis maculam peccati non eſſe dignitatem pœnæ, ſed dignitatem inimicitiæ Dei, qua videlicet homo dignus eſt, vt tanquam inimicus a Deo puniatur. Verum nec hoc

9 pacto dignitas poteſt eſſe macula, qua formaliter aliquis dicatur peccator; nam vel illa inimicitia eſt pœna vel culpa, ſi eſt pœna, dignitas illius non poteſt eſſe macula peccati, vt proxime probatum eſt; ſi vero inimicitia eſt culpa, dignitas illius eodem modo non poteſt eſſe macula; nam dignitas culpæ, id eſt ad culpam, non eſt ipſa culpa, ergo macula peccati, quæ veram habet rationem culpæ per modum habitus potius in ipſa inimicitia conſtituenda eſſet, quam in dignitate ad illam.

Maculam peccati eſſe elongationem a Deo docuerunt Magiſter, & alii.

CAPVT III.

Magiſter. Magiſter ſententiarum diſputans quæſtionem hanc in 4. d. 18. c. vltimo, poſtquam dixit maculam relictam in anima ex peccato præterito non eſſe ipſum actum peccati, quia iam tranſijt, neque contemptum pœnitentiæ, hic enim eſſet nouum peccatum actuale,

Alex. aſſerit elongationem a Deo (vt ipſe loquitur) per diſſimilitudinem eſſe maculam animæ, Deus enim eſt vita animæ (inquit ille) & mundicies illius, quare elongari ab eo idem eſt, quod maculari, & pollui. Cum Magiſtro alij Scholaſtici videntur conuenire Primum quidem Alex. 1. p. q. 14. m. 6. art. 4. in fine, vbi inquit

Alexand. maculam eſſe priuationem debitæ pulchritudinis; deinde Bonau. in dub. 8. circa textum, cum aſſerit hanc

Bonauen. maculam eſſe auerſionem ab ipſo Deo ſicut Magiſter, poſtremo Ricard. eadem d. in expoſitione textus cum

Ricardus. dicit maculam eſſe diſſimilitudinem, ſed hi non explicant cuius nam ſit priuatio auerſio hæc, & quid ſit hæc 10

S. Thom. diſſimilitudo. Hæc etiam ſpectat ſententia S. Thom. in ar. 1. huius quæſtionis, conſtituit enim maculam pec

Contra. cati in priuatione nitoris animæ, & cum ſit duplex nitor, & pulchritudo illius, quædam prouenien s ex ratione, quædam ex gratia, inquit maculam eſſe priua-

S. Thom. tionem vtriuſque; idem omnino docet Contra. in commentario; porro hanc eſſe maculam, quæ pœnitentia deletur, tradit ipſe S. Doct. infra q. 87. art. 6. eamque a reatu diſtinguit: ait enim reatum tolli per quandam pœnæ compenſationem, quæ reducit nos ad æqualitatem iuſtitiæ, maculam vero non niſi per coniunctionem cum Deo: anima enim eo dicebatur, & erat polluta, quod a Deo diſtabat; alijs vero in locis ſolum docet priuationem gratiæ, & nitoris ex illa procedentis eſſe maculam; ſic docet infra q. 109 ar. 7. & in 4. d. 18. q. 1. ar. 1. q. 1. in corpore, ſed clariſſime infra q. 89. art. 1. vbi docet, maculam eſſe priuationem non alicuius actualis nitoris, ſed habitualis; qua de cauſa etiam docet peccatum veniale nullam relinquere maculam in anima.

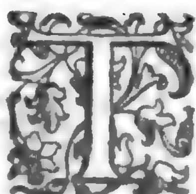
Sotus. Sanctum Thomam in hac ſententia, vt macula ſit ſolum priuatio gratiæ habitualis, ſequuntur Sotus in 4. d. 15. q. 1. ar. 2. non longe a fine, & Recentiores Thomiſtæ: Caietanus vero in commentario primi articuli aſ- 11
ſerit maculam eſſe priuationem, bifariam tamen capi poſſe primum pro priuatione cõiunctionis cum Deo, deinde pro priuatione nitoris, & priori modo eſſe ipſam maculam peccati, a qua dicitur homo manere in peccato, & ſic eam accepiſſe Magiſtrum exiſtimat: poſteriori autem modo non eſſe ipſam maculam a qua quis dicitur eſſe in peccato, ſed eſſe effectum peccati. Probat autem quia pulchritudo eſt effectus coniunctionis cum Deo, cum igitur in priuatione coniunctionis poſita ſit proprie ratio maculæ, & peccati per modum habitus, ſequitur in priuatione nitoris non conſiſtere. Horum ergo omnium excepto Caietano eandem exiſtimo eſſe ſententiam. Caietanum vero cum alijs in eo conuenire, quòd macula ſolum ſit priuatio: eam quod aſſerit de duplici illa priuatione, neſcio quis alius præter ipſum docuerit, & manifeſte falſum eſt, ſiqui-

siquidem priuatio nitoris, seu pulchritudinis in anima, eadem est cum priuatione coniunctionis cũ Deo, eo quod ipsamet coniunctio cum Deo sit pulchritudo animæ, vtraq; autem est ipsa gratia, neque pulchritudo est effectus coniunctionis, sed ipsa coniunctio.

Sola priuatione non sufficienter explicari maculam relictam ex peccato contra prædictam sententiam ostenditur.

CAPVT IV.

Quid dicẽdũ de macula quæ est priuatio nitoris naturalis.



TAmetsi negare non possimus, hominem maculam aliquam ex peccato actuali contrahere, quæ sit priuatio alicuius doni naturalis, aliouam etiam, quæ sit priuatio gratia habitualis, & caritatis, qua anima coniũgitur Deo: nihilominus de priuatione nitoris, & pulchritudinis naturalis non potest dici esse peccatum per modum habitus, & ab ea hominem peccatorem denominari, & iniustum apud Deum: de

12 priuatione vero nitoris naturalis solus videtur loquutus S. Thomas in art. 1. huius quæstionis, alij vero nullam illius mentionem expresse fecerunt, negare autem non possumus aliquem naturalem nitorem per peccatum amitti, non quidem natiui luminis, & inclinationis, sed acquisiti, per peccata enim habitus amittuntur, quanquam non vnico peccato statim amittantur; natiui autem luminis, & inclinationis nihil tollitur, minui tamen dicitur extrinsece, vt ex superioribus liquet: quare forsan hac ratione S. Thomas etiam dixit maculam esse priuationem luminis naturalis, vt ex præcedentibus patet. Porro in priuatione huius naturalis nitoris non consistere statum peccati a quo homo dicitur in peccato esse, & inimicus esse Deo manifestum est, nec id voluit S. Thomas docere, siquidem hæc macula manet etiam post iustificationem: nec enim statim cum iustitia omnes habitus acquisiti in pristinum statum restituuntur, hac igitur ratione non sufficienter assignaretur macula peccati in anima relicta, ex qua homo esse in peccato, & a qua iustificari diceretur.

Quid de macula, quæ est priuatio gratiæ habitualis.

De macula vero ipsius gratiæ habitualis, & caritatis coniungentis nos Deo idem ostendendum est: cuius tamen diuersam esse rationem, & priuationis naturalis perfectionis, & luminis non dubitamus: nam cum gratia ita nos Deo coniungat, vt iustos apud ipsum cõstituat, & sanctos, priuatio huius longe diuersæ rationis est, quam priuatio luminis naturalis, quæ non coniungebat ita nos Deo, vt caros, amicos, & iustos apud ipsum faceret: quare ipsa priuatio gratiæ non erit quomodocunque macula, sed talis, quæ vere constituat hominem peccatorem, & iniustum apud Deum, a qua vere dicatur iustificari, & emundari, & hac ratione existimo recte fuisse assignatam a S. Thoma, & ab alijs maculam peccati, per quam homo dicitur peccator, immundus, & pollutus apud Deum immunditia, & sorde peccati, a qua per iustificationem emundari debet.

13 *Priuationem gratiæ esse maculam peccati.*

Cæterum ergo arbitror hoc modo non sufficienter explicari totum statum peccati, & maculæ, in qua peccator manere dicitur: primum igitur hanc priuationem esse veram maculam, & animæ immunditiam eo modo probandum est, quo superius disputatione 132. cap. 8. ostendimus priuationem gratiæ habitualis debitæ in paruulis esse vere peccatum, eadem enim omnino videtur ratio, solum enim differre videtur a macula peccati originalis, quod illa in pueris solum est voluntaria voluntate primi parentis: at vero in adultis est voluntaria propria voluntate. Nec obstat, quod priuatio gratiæ inter pœnas debitas peccato soleat numerari, nam sicut de priuatione gratiæ in paruulis diximus esse quidem sub vna consideratione vere culpam, sub alia vero esse pœnam eodem modo hic de macula dicendum est.

Verum nonnulli Thomistæ asserunt priuationem gratiæ non ideo assignari a Sancto Thoma tanquam maculam peccati, quia ab ea vere dicatur & sit homo peccator, sed quatenus alia ratione tollit splendorem gratiç, etiamsi vere sit pœna. Horum tamen sententia mihi non probatur, tum quia si priuatio gratiç debitæ in paruulis habet veram rationem culpæ cum solo voluntario ex peccato primi parentis, sequitur in adultis, vbi est voluntaria voluntate propria multo maiori ratione peccatum esse. Quare non possum non mirari, prędictos Thomistas, qui cum concedant hanc priuationem in paruulis esse originale, in adultis dicunt nõ esse. Tum etiam eorum sententia est contra Sanctum Thomam, nam aliquibus in locis cap. 3. citatis non solum docet hanc priuationem esse maculam peccati, verum etiam esse maculam a qua iustificatur homo, atqui homo non dicitur iustificari ab eo, quod est pœna, sed a peccatis: ergo macula illa vere est peccatum ex mente Doctoris sancti. 14 *Reijcitur.*

Deinde superest probandum hac sola priuatione nõ sufficienter assignari totum id, quod constituit hominem peccatorem, & in statu peccati: id autem probat Scotus, primum, quia hæc priuatio gratiæ crescere in se non potest, præsertim in sententia Sancti Thomç, quia vt vidimus disputatione 99. capite 2. priuatio in facto esse non potest crescere, & minui ac proinde si homines ea solum ratione dicerentur esse in peccato, quod gratia habituali priuati essent, non essent æqualiter polluti peccato, nec ęqualiter peccatores, & iniusti: nam vt in eadem disputatione 100. capite 5. ostendimus, priuatio gratię in omnibus peccatoribus æqualis est: nullus autem recte asserere potest omnes, qui sunt in peccato, ęqualiter esse pollutos, & peccatores: ergo non in sola priuatione gratię constitui debet macula peccati. Quod si aliquis velit inęqualitatem priuationis gratiæ assignare ex eo, quod quis maiori gratia, quam habebat, se per peccatum priuauit, fit, vt aliquando qui minori peccato, aut paucioribus peccauit, sit magis maculatus, quia maiorem gratiam habebat, quam ille, qui minori peccato, aut paucioribus peccauit, quod est absurdum. Adde, quod licet priuatio gratię, quę primo facta est, ex primo peccato, non esset ęqualis in omnibus, tamen multiplicatis nouis peccatis non posset in eodem homine crescere, quia non diceretur homo magis, ac magis se ipsum gratia priuare: quare non recte diceretur de eo illud Apocalypsis cap. 22. *Qui in sordibus est sordescat adhuc*, multiplicatis nouis peccatis. *Probatur primũ statum peccati non consistere omnino in priuatione gratiæ.* 15 *Apocalyp.*

Huic argumento respondent S. Thom. art. 1. ad 3. Conradus ibidem, & Sotus loco superiori allegatus, & Recentiores Thomistę, maculam non esse solam priuationem gratię, sed cum ordine ad voluntatem liberam, ex qua habet rationem voluntarij necessariam ad rationem peccati, etiã per modum habitus, quare ex diuersa causa voluntarij diuersam quoque maculam procedere, veluti ex diuersis corporibus diuersæ vmbrę, quę sunt priuatio eiusdem lucis, proficiscuntur. Verum hoc responsum positę obiectioni non satisfacit: & primum quidem exemplum de vmbra ex diuersis corporibus parum probat: ideo enim diuersa corpora diuersas vmbras efficiunt, non quia sunt diuersę causæ priuationis eiusdem formę: nam priuatio ex multiplici causa non multiplicatur: sed ex diuersitate formę, qua priuat, aut secundum earum differentiam indiuiduam, aut specificam: quare, cum fiunt diuersę vmbrę ob diuersitatem corporum, non in eadem parte aeris, neque respectu eiusdem partis luminis fiunt, sed in diuersis partibus, & respectu diuersi luminis: in eadẽ vero parte possunt esse diuersę priuationes: nempe in eadem parte aeris tenebrę, & silentium: sed hę priuationes sunt diuersę, quia sunt diuersarum formarum. Cum igitur in anima vnica tantum sit gratia, cuius priuatio dicitur macula, vnica erit priuatio non plures. *Solutio. S. Thom. Conradus Sotus.* *Non satisfacit.*

Porro

Porro cum illa sit priuatio eiusdem gratiæ, non poterit esse ex diuersa causa inæqualis, quatenus priuatio gratiæ est, vt disputatione 100. capite secundo satis probatum est. Et quamuis, si aliquando plura corpo-
16 ra opaca ponantur inter diaphanum, & luminosum, eadem vmbra maior fiat, hoc tamen prouenit ex eo, quod hæc priuatio est in fieri retinens aliquid oppositæ formæ, quam si paulatim de perdat, maior fiet: sed priuatio gratiæ est in facto esse, sicut tenebræ, quæ, quo maiora corpora opponantur luminoso, non fiunt maiores: similiter ergo priuatio gratiæ non erit maior, quo plura committuntur peccata, non inquam fiet maior in ratione priuationis.

Reijcitur. Sed respondebit aliquis, cum omne peccatum cæteris omnibus eodem modo existentibus fiat maius ex maiori voluntario, quia crescente voluntario quod est fundamentum malitię moralis necessarium, crescit ipsa malitia, & eadem omissio eiusdem operis est maius peccatum, eodem modo eadem priuatio gratiæ erit maior culpa ratione plurium peccatorum, ex quibus orta est, quia magis erit voluntaria. Verum quamuis ita esset, vt dicitur, nempe propter plura peccata crescente voluntario fieri maiorem maculam, quia eadem priuatio eiusdem gratiæ fit maior macula, nihilominus hoc modo non recte omnia constarent. Nam si quis commisisset homicidium, & sacrilegium, alter vero duo alia peccata nempe fornicationem, & furtũ, æque voluntaria, sine dubio prior magis esset pollutus, quia maiora commisisset peccata, & tamen vterque eadem gratia æque priuatus esset, quia æquali voluntate, vterque peccaret, ex sola ergo priuatione gratiæ non assignatur sufficienter omnis macula peccati, quæ post actum ipsum peccati, vel omissionem per modum habitus manere dicitur.

17 *Alia solutio.* Dicet aliquis præterea priuationem gratiæ non solum accipere a peccatis actualibus præteritis rationem voluntarij, verum etiam malitiam ipsam, & ita ex varijs peccatis iuxta cuiusque grauitatem varium genus malitiæ huic maculæ conuenire. *Nõ placet.* Cæterum neque hæc solutio satisfacit: nam malitia priuationis gratiæ in eo solum consistit, vt gratia priuet: si vero ex respectu ad varias species peccatorum macula debet assignari, non oportet asserere ipsam priuationem gratiæ maculam esse, sed homo, qui peccauit ex solo respectu rationis procedente ex præterito peccato, potest dici pollutus sorde peccati, quá ratione pollutus esset, etiamsi non esset gratia priuatus.

S. Thom. Præterea etiamsi S. Thom. infra q. 89. art. 1. dicat ex veniali peccato maculam in animam proprie non deriuari, & re vera hoc peccatum non priuet nos gratia, nec aliquo habitu supernaturali, negari tamen non potest hominem vere manere aliquo modo pollutum ex peccato veniali, quod semel commisit, donec ab eo iustificetur, nam qui a peccato veniali iustificatur, vere dicitur ab eo emundari, & iustificari, eo igitur mansit aliquo modo pollutus. Præterea ille, qui commisit veniale peccatum, antequam ab eo emundetur, non solũ dicitur destinatus ad pœnam, ex libera voluntate Dei, sed etiã dicitur ex facto suo naturaliter manere dignus tali pęna, habet igitur aliquam maculam, vel quæ sit ipsa dignitas, vel quæ sit aliquid prius ipsa dignitate, hęc aũt nihil aliud esse potest nisi respectus ille ex præterito peccato relictus, & ita S. Tho. 3. p. q. 87. ar. 2. ad 3. cõ-
18 *S. Thom.* cedit maculam relictam ex veniali: assignat autem discrimen inter id, quod requiritur ad eluendam maculã mortalis, & id, quod requiritur ad tollendam maculam venialis, eo quod non sint eiusdem rationis, quare cum in hac 1. 2. q. 89. ar. 1. dixit non relinqui ex veniali maculam in anima, intellexit de macula, quam tribuerat peccato mortali, & quę simpliciter reddit hominem maculatum, & immundum, nam macula venialis, licet reddet hominem aliquo modo maculatum, tamen non denominat simpliciter maculatũ, sed ex parte, cum homo iustus existens in gratia, etiã si habeat venialia peccata, dicatur simpliciter mundus corde, simpliciter autem mundus, & simpliciter maculatus nemo esse põt. Quod sane denotatur Ioann. 13. cum Petro volenti vt Christus lauaret non solum ipsius pedes, quos paulo ante ei negauerat, sed etiam manus, & caput, respondit ipse Christus, *Qui lotus est, non indiget, nisi vt pedes lauet, sed est mundus totus, & vos mundi estis, sed non omnes.* Vbi vtitur comparatione eorum, qui in balneo totum corpus lauarunt, & ita totum illorum corpus mundũ est, tamen egredientes e balneo pedes aliqua leuiori sorde macularunt: hi enim non indigent, nisi vt iterum lauent, & mundent pedes, quia reliquum corpus mundum est, & ita ipsi simpliciter mundi dicuntur, & ex parte tantum, & cum additamẽto maculati nempe secundum pedes, hoc igitur exemplo, & parabola denotauit Christus Petro omnes Apostolos simpliciter mũdos esse, sicut qui e balneo egrediuntur, hoc est, mundos, & lotos a macula peccati mortalis, quę reddit hominem simpliciter maculatum, & immundum, subiunxit enim, *Et vos mundi estis, sed non omnes: sciebat enim quisnam esset, qui traderet eum, propterea dicit non estis mũdi omnes.* Quibus verbis excepit solum Iudam, 19 quem dixit esse immundum non certe sorde corporali, nam, & omnes hac sorde pollutos solum pedes habebant, nec Iudas magis hoc modo quã alij pollutus erat, & immundus, sed sorde spirituali conscientiæ, quia ille solus in mortali peccato erat. Illa igitur lotione pedum indicauit Dominus Petro, eum solum tunc indigere lotione aliqua, vt emundaretur a leuioribus culpis, quas facile contraxerat, cum tamen mundus simpliciter esset, sicut qui in balneo lotus est. In quem sensum hunc locum interpretantur August. tract. 56. in Ioan. & Greg. lib. 9. epist. 39. Concessit igitur Christus aliquam maculam ex venialibus peccatis contractam, quę indigeret ablutione, non tamen, qua homo simpliciter maculatus, & immundus diceretur. Recte igitur Scotus loco allegato concedens priuationem gratię esse quidem maculam, addit illa solum non sufficienter posse explicari totum statum peccati, & maculę, quam quis ex peccato pręterito contraxit.

Ioann. 13. *August.* *Gregor.*

Explicatur propria ratio maculæ ex peccato relicta, a qua per iustificationem emundamur.

CAPVT V.



Qvamuis in omnium sententia dici posset aliquo modo macula relicta ex peccato habitus vitiosus vel gratię priuatio: tamen nec habitus vitiosus est illa vera macula, a qua quis per iustificationem emũdatur, quia habitus manet in iustificatis, nec sola priuatio gratiæ macula est, a qua homo emundatur, 20
vt probatum est. Probant vero nonnulli pręter priuationem gratię debere esse aliquid aliud, quod sit macula, & sordes peccati, quia in pura natura diceretur homo verè manere in peccato, & tamen non esset priuatus gratia. Verum hęc ratio non multum probat; nam in quocunque statu eo ipso, quod homo peccaret mortaliter, diceretur vere priuatus gratia, etiamsi Deus iure optimo illam perpetuo denegaret, sicut denegat dãnatis, ea nimirum ratione, quia qui peccat mortaliter ratione talis status indiget gratia, vt deleatur peccatũ, atque ex eo quod peccauit, constituit se debitorem habendi gratiam, sicut emundandi se a peccato, ratione cuius dicitur manere auersus a Deo sine supernaturali, vt disput. 96. cap. 2. diximus, & disputatione 107. c. 2. iterum dicemus, ergo melius inde probatur necessitas huius maculę, quia ex peccato veniali relinquitur aliqua macula in anima, vt infra ostendemus, & tamen veniale non priuat gratia, ergo alia ratione polluit.

Ratio aliquorũ ad probandũ maculam peccati non consistere in sola gratiæ priuatione.

Aliud igitur genus maculę relictum in anima recte, explicat Bassolis in 4. d. 14. q. 2. artic. 1. 6. *Quantum ad præsen-*

21 *præsentem*, vbi ait hominem dici, & esse peccatorem, & pollutum ex actu peccati præterito, & ex illo similiter dici manere vere dignum æterno supplicio.

Resolutio. Anud genus maculæ explicatur & vera sententia proponitur. Obseruandum.

Enimuero tamen hic auctor negat hanc denominationem esse radoris, nam quamuis illa sumatur ab aliquo reali, quia tamen illud extrinsecum, & præteritum est, denominatio, quæ ab eo desumitur, non potest non esse: per intellectum cõcipientem aliquid per modum formæ inhærentis in ipsa anima, quæ polluta denominatur. Cæterum obseruandum est, solum actum peccati præteritum non esse sufficientem causam huius denominationis: nam quamuis ex eo, quod aliquis aliquando peccauit, quocunque modo postea se habeat, dici possit quodammodo peccator, quo sensu dicimus iustos etiam post iustificationem esse peccatores, quia peccarunt, tamen ex actu illo præterito peccati non dicetur homo semper pollutus, & in statu peccati manere. Nam post pœnitentiam iam amplius non dicitur manere in peccato, aut sorde peccati pollutus, sed vere mundus, & a peccato iustificatus. Id ergo, vnde quis denominatur ita peccator, vt in statu peccati pollutus manere dicatur, non est peccatum solum præteritum, sed peccatum præteritum nondum retractatum, dico autem nondum retractatum, neque per pœnitentiam, & contritionem perfectam caritatis, neque per mutationem condignam actus, vel habitus, qualis vero hæc debeat esse disput. 207. explicabitur.

22 *Obseruandum.* Cæterum cum dicimus formam, a qua sumitur denominatio maculati, & peccatoris, esse præteritum peccatum non retractatum, non existimamus ad formam denominantem aliquo modo pertinere non retractationem, quasi ex illo etiam tanquam ex aliquo pertinente ad formam sumatur denominatio, sed dicimus non retractationem esse necessariam ex parte subiecti, quia ex parte illius, vt denominetur a forma extrinseca requiritur priuatio oppositi impedimenti, quia igitur retractatio esset impedimentum huius denominationis, ideo dicimus requiri, non vt aliquid pertinens ad formam, sed vt aliquod requisitum ex parte subiecti, ne impediatur denominatio, quod valde notandum est pro ijs, quę dicemus disputatione 208. & 221. Ex actu vero præteriti peccati hoc modo non retracto quędam deriuantur denominatione solum extrinseca: primo vt homo sit dignus pęna, vel ęterna, si sit mortale, vel temporali, si sit veniale, retractatio autem peccato, sicut iam non dicitur homo manere pollutus sorde peccati, ita etiam nõ dicitur manere dignus pęna ęterna, vel tota illa temporali, qua antea dignus erat, nam parte aliqua pœnę adhuc potest dici dignus manere, cum nondum omnino pro illa satisfecit.

In quo differat hęc sententia ab opinione Scoti. Differt autem hęc sententia in hac parte a Scoti opinione, etiamsi ille ex ordine ad actum pręteriti pęccati dicat manere maculam peccati, hoc est reatum in anima, nam ille huiusmodi reatum non constituit in dignitate pęnę orta ex solo peccato pręterito, sed in obligatione ad pœnam ex sola Dei voluntate procedente; imò pręter hanc nullam aliam maculam esse dicit; nos autem asserimus ex peccato pręterito oriri quidem dignitatem ad pœnam per respectum extrinsecum, non quidem ex Dei voluntate prouenientem, sed suapte natura ex peccato pręterito non retracto. Pręterea

23 *Prima illatio ex dicta sententia.* asserimus maculam, qua homo vere dicitur pollutus sorde peccati, non esse dignitatem ad pœnã, hęc enim est effectus status peccati, sed dicimus esse denominationem peccatoris inimici apud Deũ, & inimici illius:

Secundo. hęc autem prouenit ex peccato pręterito, quatenus peccatum est: inde autem secundario dimanat denominatio dignitatis pœnę. Secundo ex præterito peccato non retracto fit, vt anima manere dicatur conuersa ad creaturam, cuius amore peccauit, vel auersa ab eo, quod odio habuit, denique in eodem statu, & affectu, quo peccauit, cumque huius eadem ratio sit in peccatis venialibus, & mortalibus, consequitur ex veniali etiam vere manere aliquam maculam peccati, & hominem etiam eo dici aliqua ratione pollutum: nam, & a peccatis venialibus per pœnitentiam emundari, & lauari dicitur, & quamuis S. Tho. infra quęst. 89. art. 1. dicat peccatum veniale non relinquere maculam in anima: quia hoc loco maculam solũ ipse constituit in priuatione gratię, & peccatum veniale non priuat gratia; tamen 3. p. q. 87. art. 2. ad 3. concedit maculam ex peccato veniali: eam vero, inquit, esse adhæsionem voluntatis ad creaturam, circa quã peccauit, quę nihil aliud est, quam respectus extrinsecę denominationis ex peccato pręterito. Hanc eandem maculam ex peccato veniali relictam fatetur Alexand. 4. p. q. 15. memb. 3. art. 3. §. 4. & Dominicus Sotus in 4. d. 15. q. 2. art. 2. nec vllus negare potest, siquidem a peccatis venialibus vere iustificamur, & emundamur, & cum illis nemo intrare potest regnum cęlorum, eo quod nihil coinquinatum illuc intrabit Apoc. 21.

S. Tho.

24 *Tertia.* Tertio hac eadem ratione non solum ex peccato pręterito manet macula, & conuersio in anima per modum habitus in vniuersum, sed etiam peculiari ratione, ita vt qui occidit, dicatur manere in statu, & macula peculiari homicidij, & sic de alijs, & iuxta varietatem peccatorum actualium magis, aut minus dicatur homo manere pollutus: hoc idem satis colligitur ex eodem principio: nam cum ab actu præteriti peccati denominetur quisquam peccator, & pollutus, sequitur iuxta varietatem peccatorum varias etiam esse maculas peccati per modum habitus.

Quarta. Ex quibus omnibus infertur, iustificatione tolli in nobis non solam priuationem gratię, sed aliquid etiam positiuum, a quo etiam dicimur emundari, non quidem positiuum reale, & intrinsecum, sed extrinsecę solum denominationis vt explicatũ est: qua vero ratione hoc tolli possit, dicemus infra disput. 206. & 207.

QVAESTIO LXXXVII.

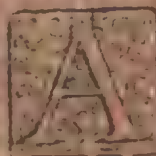
De reatu pœnæ.

DEinde considerandum est de reatu pœnæ. Et primo, de ipso reatu. Secundo, de mortali, & veniali peccato, quæ distinguuntur secundum reatum.

Et circa primum quæruntur octo.

ARTICVLVS I.

Vtrum reatus pœnæ sit effectus peccati.



AD primum sic proceditur. Videtur quod reatus pœnæ non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid non videtur esse proprius effectus eius, sed reatus pęnę per accidens se habet ad peccatum: cum sit pręter intentionem peccantis, ergo reatus pęnę non est effectus peccati.

2. d. 30. q. 1. a. 2. cor. & d. 32. q. 1. ar. 1. co. & d. 42. q. 1. a. 2. cor. & in expo. li. lec. 1. ad 3. & 4. c. 12. in fi. co. 1.

Præterea, Malum non est causa boni: sed pœna bona est, cum sit iusta, & a Deo: ergo non est effectus peccati, quod est malum.

Præterea. August. dicit in 1. Confess. quod omnis inordinatus animus sibi ipsi est pæna, sed pæna non causat reatum alterius pænæ: quia sic iretur in infinitum, ergo peccatum non causat reatum pænæ.

Sed contra est, quod dicitur Rom. 2. Tribulatio, & angustia in animam omnem operantis malum, sed operari malum est peccare, ergo peccatum inducit pęnam, quę nomine tribulationis, & angustię designatur.

Respondeo dicendum, quod ex rebus naturalibus ad res humanas deriuatur, vt id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur, videmus enim in rebus naturalibus, quod vnum contrarium vehementius agit altero contrario superueniente: propter quod aquæ calefactæ magis congelantur, vt dicitur in 2. Metheororum: vnde in hominibus hoc ex naturali inclinatione inuenitur, ut vnusquisque deprimat eum, qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem, quod quæcunque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo vnum in ordine ad principium ordinis, vnde quicquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est, vt ab eo ordine, & principe ordinis deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est, quod quicunque peccat, contra aliquem ordinem agit, & ideo ab ipso ordine consequens est, quod deprimatur, quæ quidem depressio pęna est. Vnde secundum tres ordines, quibus subditur humana voluntas, triplici pęna potest homo puniri. Primo enim quidem subditur humana natura ordini propriæ rationis. Secundo, ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter, vel temporaliter, politice seu ęconomice. Tertio, subditur vniuersali ordini diuini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum peruertitur, dum ille, qui peccat, agit & contra rationem, & contra legem humanam, & contra legem diuinam, vnde triplicem pænam incurrit: vnam quidem a seipso, quæ est conscientiæ remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod pęna consequitur peccatum inquantum malum est ratione suæ inordinationis, vnde sicut malum est per accidens in actu peccantis præter intentionem ipsius, ita et reatus pęnæ.

Ad secundum dicendum, quod pęna quidem iusta esse potest, & a Deo & ab homine inflicta: vnde ipsa pæna non est effectus peccati directe, sed solum dispositiue. Sed peccatum facit hominem esse reum pænæ, quod est malum. Dicit enim Dionysius quarto capite de diuinis nominibus, quod puniri non est malum, sed fieri pęna dignum: vnde reatus pęnæ directe ponitur effectus peccati.

c. 4 parum ante med.

Ad tertium dicendum, quod pęna illa inordinati animi debetur peccato ex hoc, quod ordinem rationis peruertit, fit autem reus alterius pęnæ per hoc, quod peruertit ordinem legis diuinæ, vel humanæ.

Explicatio Articuli.

Conclusio est, *Reatus pænæ est effectus peccati*, intelligi autem debet per reatum non solum obligatio ad futuram pęnam, sed etia dignitas pęnę, vtroq; enim modo reatus est effectus peccati; nam, & peccatū, quatenus malum est, causa est dignitatis pęnę veluti passionis ad pęnam, vt disput. præcedente, & disput. 132. c. 3. explicatum est.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum possit esse pœna peccati.

AD secundum sic proceditur. Videtur, *quod peccatum non possit esse pęna peccati. Pęnæ enim sunt inductæ, vt per eas homines reducantur ad bonum virtutis, vt patet per Philosophum in 10. Ethic. sed per peccatum non reducitur homo in bonum uirtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est pęna peccati.*

2. 2. q. 36. ar. 2. ad 4. & 1. d. 46. ar. 2. ad 4. & 2. d. 36. a. 3. et ma. q. 1. ar. 4. ad 1. et Ro. 1. le. 7. co. 5 fin. c. vlt. q. 82. 10. 4. q. 74 ar. 1. et 2.

Præterea. Pęnæ iustæ sunt a Deo, vt patet per August. in lib. 83. quæst. peccatum autem non est a Deo, & est iniustum: non ergo peccatum potest esse pæna peccati.

Præterea, de ratione pænæ est, quod sit contra voluntatem: sed peccatum est a voluntate, vt ex supradictis patet. Ergo peccatum non potest esse pęna peccati.

Sed contra est, quod Greg. dicit super Ezech. quod quædam peccata sunt pęna peccati.

Hom. 11. a med. & lib. 25. mor. c. 13.

Respondeo dicendum, quod de peccato dupliciter loqui possumus, per se scilicet, & per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse pęna peccati: peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur a uoluntate: sic enim habet rationem culpæ, de ratione autem pænæ est, quod sit contra uoluntatem, vt in primo habitum est. Vnde manifestum est, quod peccatum, per se loquendo, nullo modo potest esse pæna peccati. Per accidens autem peccatum potest etiam esse pęna peccati tripliciter. Primo quidem ex parte causæ, quæ est remotio prohibentis: sunt enim causæ inclinantes ad peccatum, passiones, tentatio, diaboli, & alia huiusmodi, quæ quidem causæ impediuntur per auxilium diuinæ gratiæ, quæ subtrahitur per peccatum: unde cum ipsa subtractio gratię sit quædam pæna, & a Deo, ut supra dictum est, sequitur, quod per accidens etiam peccatum, quod ex hoc sequitur, pæna dicatur, & hoc modo loquitur Apostolus Roman. 1. dicens, Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum, quæ sunt animæ passiones: quia scilicet deserti homines ab auxilio diuinæ gratiæ vincuntur a passionibus, & hoc modo semper peccatum dicitur esse pęna præcedentis peccati. Alio modo ex parte substantiæ actus, quæ afflictionem inducit, siue

1. p. q. 48. art. 5.

q. 79. ar. 3

sit

sit actus interior, vt patet in ipsa ira, & inuidia, siue actus exterior, vt patet cum aliqui graui labore opprimuntur, & damno, vt expleant actum peccati, secundum illud Sapien. 5. Lassati sumus in via iniquitatis. Tertio modo, ex parte effectus, vt scilicet aliquod peccatum dicatur pœna respectu effectus consequentis, sed in his duobus vltimis modis vnum peccatum non solum est pœna præcedentis peccati, sed etiam sui.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam, quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur, quandoque quidem etiam ipsorum, qui peccant, cum scilicet post peccatum humiliores & cautiores resurgunt, semper autem est ad emendationẽ aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autẽ duob. modis manifestum est, quod pœna ordinatur ad emendationem, quia hoc ipsum, quod homo, laborem, & detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato.

Ad secundum dicendum; quod ratio procedit de peccato secundum se. Et similiter dicendum est ad tertium.

Conclusio est, *Peccatum per se nullo modo est pœna peccati, sed per accidens,* vt disp. sequente dicetur.

An peccatum secundum rationem peccati possit esse pęna alterius peccati.

DISPVT. CXL.

Posterius peccatum esse pœnam prioris absolute dixerunt Bonauent. & Ricard. cap. 1.
Prædictam sententiam Scotus, & Gab. quadam alia ratione explicatam tuentur. cap. 2.
Posterius peccatum non posse esse pęnam prioris ratione suæ malitiæ, qua peccatum est, senserunt S. Tho. & alij. cap. 3.
Diluuntur argumenta prioris sententiæ. cap. 4.

Posterius peccatum esse pęnam prioris, absolute dixerunt Bonauentura, & Ricardus.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*



CVM ratio formalis, qua peccatum constituitur sub ratione peccati, sit malitia culpæ, siue illa sit priuatio, siue relatio inconuenientiæ, vt disp. 95. explicauimus; præsens controuersia est, an malitia, qua constituitur peccatum sub ratione culpæ, eadem possit esse malitia pęnæ relata ad prius peccatum, propter quod infligitur, ita vt id, quod alicui malum est culpæ absolute, relatum ad prius peccatum, eadem malitia sit sibi malum pœnæ. In hac difficultate Bona. in 2. d. 36. art. 1. q. 1. Ricar. art. 1. q. 1. Maior. q. 1. in dubio quodam affirmit idem peccatum secundum eandem malitiam absolute esse alicui peccatum, & culpā; relatum vero ad prius peccatum eidem homini esse pęnā, putatque Bonauentura hanc fuisse mentem Magistri. *Bonau. Ricar. Maior.*

Potest autem confirmari auctoritate, & ratione: auctoritate quidem Scripturę multis in locis, quibus Deus dicitur inducere posterius peccatum propter prius. Ps. 68. *Appone iniquitatem super iniquitatem, &c.* ad Rom. 1. *Propter quod tradidit eos Deus in reprobum sensum*, & alijs huiusmodi. *Ps. 68. Rom. 1.* Secundo testimonio Augustini lib. 1. confessionum, cap. 12. vbi ait *Iussisti Domine, & sic est, vt omnis animus inordinatus pœna sit sibi*: atqui animus inordinatus est per peccatum: ergo ipsum peccatum ratione eiusdem malitię, qua est peccatum, est etiam ipsi operanti pœna, & in illud Psalm. 57. *Supercecidit ignis, & non viderunt solem*, inquit *ignis superbiæ, & concupiscentiæ, & irę intelligitur, istas pœnas pauci vident.* *Aug. Ps. 57.* Lib. 5. contra Iulianum cap. 3. hoc ipsum latissime probat, & cum Iuliano ita loquitur. [Quod in alijs meis opusculis legisse te dicis, atque id frustra refutare conatus es, esse nonnulla peccata, quæ pęnę sint etiam peccatorum, deposito vincendi studio diligenter attende, & inuenies esse verissimum secundum ea, quæ de cordis cęcitate tractata sunt.] Probat autem ex illo ad Rom. 1. *Tradidit Deus illos in reprobum sensum, &c.* 2 *Rom. 1.* Id quod dictum non fuisse hyperbolice ab Apostolo multis probare contendit August. subditque hęc peccata iure optimo vocata fuisse ab Apostolo nominibus pœnam significantibus, cum ea appellauit passiones ignominię. Id ipsum tradit libro de natura, & gratia c. 22. atque eodem Pauli testimonio confirmat. Tertio probatur ex Gregorio, qui Homilia. 11. super Ezechielem de eo, qui non vult pęnitere, sic ait. [Peccatũ enim, quod per pœnitentiam citius non deletur, aut peccatum est, & causa peccati, aut peccatum, & pœna peccati, aut peccatum simul, & causa, & pœna peccati.] *Greg.*

Probatur eadem sententia rõne prima. Ratione demum eadem sententia confirmatur. Primum, nam malitia moralis, qua constituitur formaliter peccatum in ratione peccati, vel est priuatio bonitatis moralis conuenientis naturę rationali, vt rationalis est, vel est relatio positiua inconuenientię, vt a nobis constitutum est supra disput. 95. si priori modo assignetur, videtur vnum peccatum posse esse pęnam alterius peccati, si enim priuatio boni delectabilis, commodi, & vtilis potest constituere malum pœnę, cur non priuatio boni moralis? siquidem non minus est inconueniẽs subiecto, quam priuatio delectabilis, & commodi. Si vero ratio peccati in positiua relatione inconuenientię constituatur, non minus poterit esse malum pęna, quã ratio inconuenientis sensui, vel alterius incommodi, quod in relatione positiua positum esse supra disputatione 95. cap. 8. ex sententia Anselmi, & Basilij notauimus.

Respondebit aliquis hoc differre malum culpę a malo pœnæ, quod malum culpæ debet esse voluntarium, malum autem pænæ inuoluntarium: Anselmus enim lib. de conceptu virginali c. 4. vt ostendat nihil puniri nisi voluntatem, rationem assignat his verbis; *Nam nihil est alicui pœna, nisi quod est contra voluntatem, & nulla res pęnam sentit, nisi quæ habet voluntatem.* 3 *Ansel.* Ex quibus colligi videtur malum pænæ, & peccati differre, quod malũ pænæ sit inuoluntarium, malum autem culpæ sit voluntarium; qua ratione vtitur S. Tho. in hoc art. vt probet malum culpæ non posse habere rationem pœnæ. Verum hoc nihil videtur obstare, quominus malum culpæ possit etiam esse malum pęnę: quoniã peccati malitia, qua formaliter peccatum constituitur, simul esse potest voluntaria, & inuoluntaria, ita vt ratio inuoluntarij sufficiat ad rationem pœnæ, quoniam peccatum, quatenus malum est, solum est voluntarium non directe, nemo enim respiciens ad malum operatur, potest igitur esse voluntarium hoc modo, & inuoluntariũ expresse; nã licet actus peccati, quatenus delectabilis, vel vtilis est, moueat voluntatẽ directe, tamẽ quatenus malus est malitia culpæ, non allicit voluntatem, & potest inuo- *Reijcitur.*

inuoluntarius esse, non alia quidem ratione, quam cū aliquis libidine ductus peccat, & videns pęnam imminentem, quam nollet sequi, nihilominus victus a libidine peccat. Nec uero solum potest contingere uera ratio pœnæ cum voluntario non directo, nec expresso circa malum, sed etiam quando ipsa malitia pęnæ directe volita est ratione alicuius boni, quod in ea consideratur, vt cum quis se exercet in operibus pœnitentiæ, quibus punire sua peccata directe cupit; illa ergo ratio non obstat, quo minus vnum peccatum secundum malitiam moralem possit esse pœna alterius peccati.

4 *Confirmatur.* Adde, quod quamuis ratio superius allata non probaret vnum peccatum secundum rationem peccati esse pœnam sensus respectu alterius; recte tamen ostenderet vnum peccatum esse pœnam damni respectu alterius: hæc enim non respicit inuoluntarium siquidē, & dormientes, & ignorantes, & paruuli eam patiuntur nihil de ea cogitantes, & quidem Patres, & scriptura de hac potius pœna loqui videntur: nam qui in secundum peccatum propter primum incidit, non videtur puniri dolore, & afflictione aliqua ex tali peccato, sicut neque philosophi illi cruciabātur, de quibus Paulus dixit ad Rom. 1. *Tradidit illos Deus, &c.* sed solum punitur pęna damni, quod re vera patitur propter secundum peccatum, quod voluntarie committit. *Roman. 1.* Respondent nonnulli Recentiores ideo vnum peccatum non posse esse pœnam alterius, quia pęna ita debet esse inuoluntaria, vt ab alio infligatur, non ab eo, qui illam patitur. *Effugium præcluditur.* Hæc tamen responsio parum habet momenti: nam ille, qui sua voluntate sibi infert malum Deo permittente, re vera patitur vt pęnam damnum inde secutum, vt omnes concedimus damna secuta peccatum, etiamsi voluntarie nobis illa inferamus, vt est amissio bonorum, ægritudo, & reliqua huiusmodi, esse vere pęnam prioris peccati, ergo nihil obstat, quominus ipsum peccatum sit pęna prioris. *Secunda ratio.* Præterea, si priuatio gratiæ habet rationem maculæ, & status peccati per modum habitus, & nihilominus pęna est: cur idem non dicemus de peccato actuali, quod propter præcedens aliquod infligitur?

Prædictam sententiam Scotus, & Gabriel quadam alia ratione explicatam tuentur.

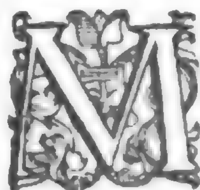
CAPVT II.

5 *Modus distinctus explicandi dictam sententiam.* AVctores hactenus a nobis allegati prædictam opinionem absque vlla distinctione, Scotus vero in 2. d. 38. *Ad quæstionem tertiam in ordine,* & sequentibus eandem sententiam adhibita tamen distinctione docet. Nam malitiam, quæ dicitur esse in peccato, dupliciter consideras: actiue, & passiue: si actiue sumatur, habet, inquit, rationem culpæ, quia ipsa culpa intelligitur, vt a voluntate actiue procedens, qua ratione voluntaria est: si vero passiue consideretur, quatenus recepta, & inhærens ipsi voluntati, non est voluntaria, quia hac ratione non est in potestate voluntatis, in illius enim potestate solum est, quatenus ad eam, vt ad principiū refertur, & hoc modo malitia peccati considerata habere (inquit) potest rationem pęnæ, quando propter prius aliquod peccatum incurritur. Sententiam Scoti hoc modo explicatam sequitur Conradus in hunc articulum, & in hunc sensum S. Thom. interpretatur, *Conra. Gab.* tandem amplectitur etiam Gabriel in 2. d. 36. q. 1. ar. 3. dub. 1. sed mentem Scoti clarius alio modo explicare contendit. Ait igitur priuationem rectitudinis, qua putat cum Scoto constitui peccatum, cogitari posse duobus modis: vno modo, vt est priuatio iustitiæ debitæ secundum se, non considerata, quatenus obesse potest, sed abstracta ab eo, quod prosit, vel obsit habenti, & hoc pacto constitui per eam peccatum, & culpam, nec habere vllo modo rationem pęnæ: altero autem modo inquit, apprehendi posse priuationem iustitiæ, & rectitudinis formæ conuenientiæ, & hoc peccato posse habere rationem mali pęnæ, sic enim consideratur priuatio vt disconueniens subiecto, ac proinde vt pęna illius cogitari potest.

Ij ergo omnes contra S. Thomam in eo conueniunt, quod asserunt prius peccatum posse esse prioris pęnam ratione eiusdem malitiæ, qua in ratione peccati constituitur. Tametsi Doctores in præcedente capite allegati absq; vlla distinctione id affirment: Scotus vero, & alij in hoc capite commemorati nō nisi pręmissa distinctione prædictam sententiam tueantur: at S. Thom. vt infra videbimus, nullo modo concedit peccatum posterius ratione malitię, qua peccatum est, esse etiam pęnam peccati, sed tantum ratione effectus, vt explicabitur.

Posterius peccatum non posse esse pęnam prioris ratione suæ malitiæ, qua peccatum est, senserunt S. Thom. & alij.

CAPVT III.



Mihi semper summopere placuit S. Thom. doctrina in hoc artic. 2. qui affirmat vnum peccatum ratione malitię, qua peccaum est non posse esse pęnam alterius, sed ratione sui effectus, vel subtractionis gratiæ. Id etiam docuerat Magister in 2. d. 36. quem falso pro se Scotus allega. Fuit etiam sententia Antisiodorensis in 2. lib. tract. 30. c. 5. q. 5. & Alex. 1. p. q. 40. m. 2. in solut. 3. & 5. quibus accedit Durandus in ea distinctione 36. q. 2. In huius vero sententiæ confirmationem prioris opinionis falsitatem non obscure demonstrabimus, sed quia Scotus existimat se habere Magistrum sententiarum patronum suę opinionis, paucis referam quę ille dixit: ero Magister distinctione illa 36. c. 1. proposita difficuate huius quęstionis aliqua refert Patrum testimonia vt probet vnū peccatum esse pęnam alterius: capite atem 2. alia recitat, vt ostendat non posse, postea vero 5. inquit nihil obstare, quominus vnum peccatum substantialiter sit pœna alterius: vnum tamen peccatum pro vt peccatum, non posse esse pœnam alterius. Exo autem videtur Scotus existimasse secum Magistro conuenire, quia in d. 35. c. vltimo Magister dixit bonorruptionem in nobis passiue esse pœnam, peccatum ero, vt peccatum est, non esse pœnam. Verum ipse Mgister perspicue se ipsum explicat: inquit enim pecctum non esse pœnam, sed causam effectricem priuatinis boni, quæ est pœna. Idem docuit postea d. illa 36 deinde p. 37. c. 7. asserit quædam peccata esse pœnas abrum peccatorum, non quatenus peccata sunt, sed catenus ea quis patitur, qualia sunt peccata iræ, & inuiæ, hęc enim, & his similia secum afferunt quandam nimi perturbationem, quę hominem cruciat: etenim mnis cupiditas teste Augustino lib. 83. quæstionum q. 77. perturbatio, & omnis perturbatio passio est Quibus verbis deceptus videtur Scotus, vt putaret agistrum in sua, quam supra retulimus, sententia fuit: at vero Magister non vtitur illa distinctione peccain seipso, quam Scotus comminiscitur, ita vt malitia moralem peccati dupliciter vt Scotus consideret, d loquitur de effectu peccati, hoc est, de perturbatne, quam secum affert, quam omnes fatemur pœnamsse, nam qui irascitur, aut inuidet ipso affectu iræ, it inuidiæ cruciatur. Ob id tamen non concedit Master ipsam malitiam peccati moralem bifariam vsurpari posse, & vno modo esse pęnam, alio vero modo n esse. Verba autē S. Tho.

6 *2. sententia verior S. Tho. Mag. Antisiod. Alex. Durand.*

S. Thom. quem putat Conrad. se habere pro suæ senten-
Aperitur sententia S. Tho. tia, sunt ita manifesta pro hac nostra opinione vt explicatione non egeant: frustra autem Conrad. ita illum interpretatur, vt asserat cum Scoto peccatum posse considerari, & vt exit a voluntate, & vt inest voluntati, cum S. Thomas talem distinctionem nec leuiter attigerit, solum enim ait peccatum posse considerari dupliciter, primum per se, secundum quod egreditur a voluntate, quasi dicat secundum malitiam peccati, & hoc modo non esse pęnam: deinde per accidens ratione negationis gratiæ, quæ præcedit peccatum, vel ratione effectus, qui consequitur, & ita esse posse pęnam prioris peccati, non dixit quatenus inest subiecto, sed per accidens ratione negationis gratiæ, quæ præcedit, vel ratione effectus peccati, quomodo igitur Conradus distinctionem, quam Scotus excogitauit ex S. Tho. colligere potuit? cum enim asserat S. Doctor vnum peccatum tantum esse pœnam alterius, aut ratione effectus, aut ratione negationis gratiæ, & auxilij, plane indicat peccatum secundum rationem peccati, & malitiæ moralis non esse pœnam.

8 *Probatur hæc sententia testimonio. Dionys.* Hæc igitur Scholasticorum opinio primum confirmari, potest testimonio Dionys. 4. c. de diuinis nominibus p. 4. parum ante medium, vbi ostendens qua ratione dæmones mali fiunt, inquit, *atque plecti non malum est, sed fieri dignum supplicio*, loquitur autem de malo moris, & peccati: ex quo loco ita colligere possumus, Pati pœnam non est malum, nec peccatum; ergo pęna non est peccatum; nam si pęna esset peccatum, pati illam esset peccatum, & malum moris. Deinde ratione
Ratione efficaci mõstratur primum. efficaci monstratur, primum, quia omnis pęna respectu illius, qui eam patitur, habet rationem mali, & inconuenientis, sed respectu Dei habet rationem supplicij, & vltionis: pœna enim, & vltio teste Aristotele 1. Rhetor. c. 10. differunt; *nam pœna eius qui patitur, gratia fit: vltio vero eius, qui facit, vt expleatur*: habet igitur omnis pęna a Deo inflicta tanquam a supremo iudice, & Domino offenso rationem vltionis; sed respectu illius, qui eam patitur ob peccatum, habet rationem pœnæ, omnis igitur pęna debet esse a Deo iuste infligentem illam ad vltionem, sed nullus iustus iudex iniuriam sibi factam, vel suæ legis transgressionem vlciscitur alia transgressione, & iniuria contra se; ergo nec Deus hoc modo vlcisci potest, vel eo præsertim, quod Deo placere non potest vllo modo peccatum ratione malitiæ, quã habet, ac proinde non potest habere illud vt obie-
9 *Secundo.* ctum suæ iustitiæ vindicatiuæ. Præterea omnis pęna, quatenus pęna est, etiamsi habeat rationem mali respectu patientis illam, est iusta, & æqua, æque secundum rectam, & iustam Dei voluntatem, peccatum autem quatenus malum est, nec æquum, & iustum videri, nec vt tale placere Deo potest; ergo peccatum secundũ malitiam peccati moralem rationem pęnæ habere nequit. Hæ duæ rationes non obscure colligi possunt ex doctrina Magistri in eadem d. 36. vt vel inde conijcere liceat, quam longe ab opinione Scoti absit.

Impugnatur modus ille explicandi primam sententiam. Hactenus, in vniuersum probatum est peccatum secundum malitiam moralem peccati non posse habere rationem pęnæ: nũc autem contra Scotum, & Gabriel. ostendamus facta etiam illa distinctione, quam ipsi excogitarunt, non posse vnum peccatum esse pęnam alterius, & primum quidem contra Scotum sic possumus argumentari. Peccatum consideratum etiam cum respectu ad subiectum, quatenus in eo recipitur, habet veram rationem culpæ; ergo ea ratione nequit esse pœna alterius; nam vt supra dicebamus, peccatum, quatenus peccatum, & malum culpæ est, nequit habere rationem pęnæ; porro autem peccatum quatenus in subiecto, & voluntate recipitur, esse vere peccatum patet: nam malum morale, quo constituitur peccatum, non potest esse absolute malum, sed sicut habenti illud est disconueniens, sic etiam habenti est malum; ergo etiam quatenus recipitur in subiecto est malum culpæ ipsi habenti; hac igitur ratione non potest esse malum pęnæ. Adde, quod cum peccatum sit accidens, etiam quatenus exit ab agente, non potest non considerari vt forma, & affectio alicuius subiecti; quod enim dicebat Scotus videlicet considerari posse peccatum quatenus est actio non inhærens subiecto, commentitium est: accidens enim considerari non potest nisi vt alicuius subiecti accidens, quare cum actio immanens sit accidens ipsiusmet operantis, non potest in ipso non considerari. Nec obstat, quod actio dicitur differre a passione, quia hęc fit in passo, illa vero in sua ratione tantum fit ab agente;
hęc enim Doctrina nec est secundum mentem Arist. 10
nec secundum veram philosophiam. Nam cum dicitur *Actio quo modo sit actus agentis.* actio actus agentis, non debet ita intelligi vt sine vllo subiecto consideretur, & sola passio subiectũ respiciat, quoniam cum vtraque vere sit accidens, vtraq; etiam proprium subiectum afficere debet, idq; in sua ratione postulare: dicitur autem actio solum respicere agens, & passio passum, quia actio est medius actus inter agens, & effectum; agens enim actione dicitur agere, & producere formam passio vero est actus passi, nam media passione vt actu proprio recipit formam, & patitur illam recipiens. Accedit quod actio immanens voluntatis vt velle, & de qua nunc est controuersia, an cum sit peccatum, possit esse pęna peccati, non est actio, quę
sit productio, & actus agentis vt via ad terminum pro- 11
ductum; sed vere est qualitas, & forma voluntatis habens ordinem ad obiectum significata per modum actionis, vt disputatione 9. c. 3. notatum est: nec ab ea sententia dissentit Scotus: frustra igitur consideratur solum vt ab agente absque eo, quod aliquod subiectum afficiat.

Gabrielis explicatio refellitur. Sed age concedamus Scoto prædictam distinctionem, adhuc contra ipsum pugnat manifesta ratio. Nam si verum esset, peccatum quatenus recipitur in voluntate non esse voluntarium, & ea ratione non esse peccatum, eadem quoq; ratione non posset esse pęna: voluntas enim homicidij exempli gratia non potest esse pęna, nisi quatenus mala est habenti illam, sed non est mala habenti illam, nisi ratione voluntaria, ablata enim ratione voluntarij ab homicidio, per inde est velle hominem, atque belluam occidere, hoc est, neutrum malum est volenti ergo ablata ratione voluntarij peccatũ secundum malitiam peccati non potest esse pęna.

Ex eodem quoque principio distinctio illa Gabrielis allata cap. præce. refelli potest: nam malitia peccati non potest considerari ita abstracta a subiecto, vt cogitetur absque eo, quod sit alicui inconueniens, cum ratio mali in ratione inconuenientiæ, siue per modum relationis, siue priuationis consistat, quomodo igitur peccatum considerari potest secundum se, absq; eo, quod cogitetur prout alicui peccatum, & inconueniens est. Pręterea quando iam consideratur vt inconueniens habenti, non minus intelligitur vt peccatum, quam si secundum se considerari posset, peccatum enim ex eo, quod consideratur vt peccatum, & malum alicui, non amittit veram rationem peccati. Cum igitur peccatum secundum rationem formalem peccati nequeat esse pęna, fit, vt malitia illius nullo modo considerata intra rationem malitię peccati possit esse malitia pęnę: merito igitur ita diuiditur malum vniuersim in malum pęnę, & malum culpæ, vt nunquam idem esse possit peccatum, & pęna, ac proinde nec vnum peccatum possit esse pęna alterius nisi vel secundum effectũ infamiæ scilicet, doloris, vel alterius mali pœnæ, quod secum affert, vel ratione subtractionis gratiæ, & permissionis.

Obseruandum tamen est primum pęnam infamiæ 12
ortam ex posteriori peccato ita esse pœnam prioris, *Prius obseruandũ.* vt ad illam infligendam Deus non permiserit posterius peccatum, sed permisso ex alio fine, & semel facto probauerit infamiam inde profectam in pęnam prioris peccati, vt late explicauimus 1. p. disputatione 93. cap. 2. Deinde obserua, etiam vnum peccatum ratione subtractionis gratiæ præcedentis solum esse pęnam prioris, ratione vero effectus, & infamiæ ex ip-

so profectæ posse esse pęnam prioris, & sui ipsius, vt optime S. Thom. notauit id, quod Bonauentura inferebat tanquam absurdum contra hanc opinionem, cum reuera non sit.

Diluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT IV.

Soluuntur testimonia Scripturæ.



Rgumenta vero, quæ pro priori sententia allata sunt, facile possunt dissolui. Ad testimonia omnia Scripturæ respondeo, peccata posteriora non assignari vt pęnam priorum ratione malitiæ moralis, & quatenus peccata sunt, sed vel ratione permissionis, quatenus Deus negat auxilium gratiæ, ideo enim dicitur ad Roman. 1. *Propter quod tradidit eos*,
13 *Deus, &c.* tradere autem nihil aliud est quam permittere, & auxilium gratiæ congruæ denegare: aut ratione infamiæ, cruciatus, & damni, quòd nascitur ex peccato: nam cum ex ijsdem testimonijs deducat August. lib. 5. contra Iulianum c. 3. lib. de natura, & gratia c. 22. eo ipso illa posteriora peccata fuisse pęnas priorum, quia ea vocat Apostolus passiones ignominiæ; plane colligitur Apostolum, & Augustinum dixisse posteriora peccata esse pęnas priorum, non quatenus peccata erant, sed quatenus ignominiam, & contumeliam afferebant. Hac vero ratione recte etiam cōcedit S. Tho. & nostræ sententiæ Auctores posterius peccatum posse esse pęnam prioris, ratione videlicet effectus. Idem omnino docere voluit Aug. 1. confess. c. 12. cum dixit animum inordinatum sibimet esse pęnam, non quidem ratione malitiæ peccati, sed ratione effectus, sollicitudinis nimirum, & anxietatis, quam peccatum secum affert. Quinimo cum dicat Aug. animum inordinatum esse sibimet pęnam, intelligens de eodem actu peccati, & idem opus secundum eandem malitiam non possit esse pęna, & culpa, quia pęna a culpa numero saltem distingui debet, fit, vt necessario de effectu, quem secum affert peccatum, intelligat, esse pęnam ipsius peccati. Eodem modo intelligendus est Greg. Magnus, & alij Patres, qui posterius peccatum assignare videntur in pęnam prioris.

Soluuntur testimonia Augustini, & aliorum Patrum.

Diluitur prior ratio.

Ad priorem vero rationem dico primo, de ratione pęnæ damni non esse voluntarium quia vt ibidem recte probatum est, hanc pęnam multis patiantur sine sensu, & cognitione, vt paruuli in hac vita, imò, vt communis opinio fert, quam supra tradidimus disput. 134.
14 c. 3. in alia etiam vita eam patientur absque vlla tristitia de ea: nam quamuis hæc pęna ex se possit inferre tristitiam, si cognoscatur, & recte æstimetur, eius tamen ratio pęnæ in solo damno consistit, quod sine dolore aliquis pati potest. Secundo assero de ratione pęnæ sensus esse quidem inuoluntarium; nam vt tristitiam inferat, quod est proprium pęnæ sensus, debet esse contra voluntatem; alioqui non displiceret: quare ratione ibi pro nostra sententia allata non recte probatur vnum peccatum non esse pęnam alterius, quia posset esse pęna damni, etiamsi non esset inuoluntarium. Denique infirmitas illius rationis satis ibidem a nobis ostensa est. Ideo tertio pronuntio vnum peccatum non posse esse pęnam alterius, quatenus peccatum est: quia malum culpæ non potest esse malum pęnæ, vt capite præcedente satis probauimus.

Differentia inter malum culpæ, & malum pęnæ

Hic tamen notanda est differentia inter malum culpæ, & pœnæ, quod malum culpæ non tantum potest esse voluntarium, sed ita postulat, vt fundamentum necessarium rationem voluntarij, vt ablato voluntario non maneat malitia peccati; ac vero malum pęnæ, vt sit malum, nullo modo exposcit esse voluntarium; nam licet sequatur ex peccato, & culpa, & hac ratione sit quodammodo voluntarium; hoc est, ex causa voluntaria, tamen vt sit malum non supponit rationem voluntarij, sed vt sit pęna. Hoc igitur modo ratio, qua vtitur S. Thom. in hoc articulo, recte probat peccatum secũdum rationem peccati non posse esse pęnam; quia de ratione mali moralis est voluntarium, illud enim postulat vt fundamentum necessarium, sed de ratione pęnæ non est voluntarium, vt probatum est; ergo peccatum vt peccatum non potest esse pęna, ratio tamen præcedente capite a nobis allata multo efficacius nostram sententiam demonstrat. Ad posteriorem vero rationem 15
satis dictum est superius, cum de peccato originali, & de macula ageremus, nempe priuationem iustitiæ, & gratiæ esse quidem pęnam, quatenus in se priuatio est talis formæ non supposita ratione voluntarij, at vero quatenus est voluntaria, & fundatur in ratione voluntarij, esse quidem peccatum per modum habitus, & veram iniustitiam, & hac ratione non posse esse pęnam.

Diluitur posterior ratio.

Obiectio ex Scoto.

Cæterum contra id, quod dixit S. Thom. in hoc articulo, videlicet posterius peccatum ratione subtractionis gratiæ posse esse pęnam prioris, arguit Scotus in 2. d. 37. §. *Sed iste modus* hac ratione, Si Deus punit prius peccatum permittens posterius, & negans nostræ voluntati auxilium gratiæ suæ, non erit in potestate peccantis euitare peccatum, siquidem sine auxilio gratiæ Dei euitare illud non potest. Caiet. huic argumento respondet esse in potestate cuiusque singula peccata vitare, & ad gratiam se præparare, vt ita licet Deus auxilium gratiæ deneget ei, nihilominus ipsi peccatum imputetur. Verum si Caiet. existimet hominis esse ex suis proprijs viribus se ad primum auxilium præparare, & ideo illi imputari peccatum, quia non se præparauit ad gratiam, cum Semipelagianis plane consentit, vt colligitur ex dictis 1. p. d. 91. c. 12. id etiam, quod as- 16
serit de victoria singularum tentationum sine gratia si intelligat hoc modo, vt possimus singulas vitare possibilitate consequenti absq; gratia, falsum esse ostendemus infra d. 189. fieri namque non potest, vt quis de facto superet tentationem, & non fuerit peculiari gratia præuentus, quamuis si consideretur potentia solum ex parte causæ semper sit in arbitrio facultas, vt quamlibet sigillatim vitare possit, vt fusius eo loco tractabitur. Quare Scoto facilius respondemus Deum nunquam negare auxilium sufficiens ad singulas tentationes vincendas, auxilium inquam præueniens, operans, & excitans, quod est vocatio ex parte intellectus, & primus motus non deliberatus ex parte voluntatis; negare tamen congruam vocationem, & excitationem, quam Scholastici vocant efficacem, hoc est, eam vocationem, quam cognoscit Deus effectum habituram in nobis, & hæc pertinet ad auxilium pręueniens; negare etiam auxilium cooperans: ob id tamen non dicimus Deum negare ea, quæ sufficiunt, & necessaria sunt ad vincendam tentationem vt 1. p. disputatione 97. cap. 4. monstrauimus; in hoc ergo punit Deus prius peccatum, quod propter illud negat auxilia efficacia, & congrua pręuenientia ad vincendum posterius, & ratione huius subtractionis gratiæ posterius peccatum est pęna prioris, Quo modo autem ex eo, quod negetur auxilium cooperans, non denegetur aliquid necessarium ex parte causæ ad vincendam tentationem, ibidem etiam declaratum est.

Solutio Caiet.



Arti-

ARTICVLVS III.

Vtrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ.

Inf.a.5.& 3.q 86.ar. 4.& 2.d. 42.q.1.ar. 5.& 3.di. 19.in ar.3. & 4 d.46. q.1.art.3. & 3.cōtra c.147. & 144.& li. 4.c.93.& op.3.c.185 & 188.& & Rom.2. lec.2.c.1. li.2. Eth.c. 3.ante me. lo.5.c 60. a med. lo.5

AD tertium sic proceditur. *Videtur quod nullum peccatum inducat reatum ęternæ pœnæ. Pœna enim iusta adæquatur culpæ, iustitia enim æqualitas est, vnde dicitur* Isaiæ 27. *In mensura contra mensuram cum adiecta fuerit, iudicabit eam: sed peccatum est temporale: ergo non inducit reatum pęnę æternæ.*

Pręterea. Pœnæ medicinæ quædam sunt, vt dicitur in 2. *Eth. sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem, quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum, vt Philosophus dicit in* 1. *Politicorum, ergo nulla pœna debet esse infinita.*

Præterea, Nullus sapiens facit aliquid nisi propter se in ipso delectetur, sed Deus non delectatur in perditione hominum, vt dicitur Sap. 1. *ergo non puniet homines pœna sempiterna.*

Pręterea. Nihil, quod est per accidens est infinitum, sed pęna est per accidens: non est enim secundum naturam eius, qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 25. *Ibunt hi in suplicium æternum. Et Marci* 3. *dicitur. Qui autem blasphemauerit in Spiritum sanctum, non habebit remissionem in æternum, sed erit reus æterni delicti.*

ar.1.huius quæst.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, peccatum ex hoc inducit reatum pęnæ: quod peruertit aliquem ordinem, manente autem causa, manet effectus, vnde quamdiu peruersitas ordinis remanet, necesse est, quod remaneat reatus pęnæ. Peruertit autem aliquis ordinem, quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter, semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est: si autem saluetur principium, eius virtute alij defectus reparari possunt, sicut si corrumpatur principium visiuum, non potest fieri visionis reparatio nisi sola virtute diuina, si vero saluo principio visiuo, aliqua impedimenta adueniant visioni, reparari possunt per naturam, vel per artem. Cuiuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis, & ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio quantum est de se irreparabilis, etsi reparari possit virtute diuina, principium autem huius ordinis est vltimus finis, cui homo inhæret per caritatem, & ideo quæcunque peccata auertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum æternæ pęnæ.

Ad primum ergo dicendum, quod pęna peccato proportionatur secundum acerbitatem tam in iudicio diuino, quam in humano, sed sicut Aug. dicit 21. *de ciu. Dei.*

c.11. to.5

In nullo iudicio requiritur, vt pęna adęquetur culpę secundum durationem: non enim quia adulterium, uel homicidium in momento committitur propter hoc momentanea pœna punitur: sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio: quandoque etiam morte, in qua non consideratur occisionis mora, sed potius, quod in perpetuum auferatur a societate viuentium, & sic repræsentat suo modo æternitatem pęnæ inflictæ diuinitus. Iustum tamen est secundum Greg. quod, qui in æterno peccauit contra Deū, in æterno Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso, quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Vnde dicit Grego. 34. *Moral. quod iniqui voluissent sine fine viuere, vt sine fine potuissent in iniquitatibus permanere.*

li.4. dialo. cap.44.

li.4. dialo. c.4. habetur in sententia.

Ad secundum dicendum, quod pęna quę etiam secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei, qui punitur, sed solum alijs: sicut cum latro suspenditur non vt ipse emendetur, sed propter alios, vt saltem metu pœnæ peccare desistant: secundum illud Prouerb. 19. *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit. Sic igitur & æternæ pœnæ reproborum a Deo inflictæ sunt medicinales his, qui consideratione pœnarum abstinent a peccatis, secundum illud Psalm.* 59. *Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus, vt liberentur dilecti tui.*

Ad tertium dicendum, quod Deus non delectatur in pœnis propter ipsas: sed delectatur in ordine suæ iustitiæ, quæ hæc requirit.

Ad quartum dicendum, quod pœna etsi per accidens ordinetur ad naturam per se tamen ordinatur ad priuationem ordinis, & ad Dei iustitiam, & ideo durante inordinatione semper durat pœna.

COnclusio est affirmans, & de fide, vt constat ex illo Marci. 9 *Bonum est tibi luscum introire in regnum* 17 *Marc.*
Dei, quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis, vbi vermis eorum non moritur, & ignis non extinguitur: & Matth. 25. *ite maledicti in ignem æternum.* Fertur autem Origenem docuisse inferni pœnas non esse futuras perpetuas. Quem errorem Origeni tribuit Theophilus Alex. in suo paschali lib. 2. Hierony in epistola ad Auitum, quæ est 56. & August. de hæresibus ad Quod uult Deum c. 43 Alphonsus de Cast. aduersus hæreses verbo *Infernus*, & Sand. lib. 7. de visibili monarchia hæresi 46. recentiores tamen nonnulli conantur Origenem ab hoc errore excusare, eo quod multis in locis oppositum doceat Hom. 14. in Iosue. & Hom. 14. & 18. in Numeros, Hom. 1. & 14. in Ezhech. Hoc tamen mirum non est; nam, & Origenes nonnunquam sibi contraria docuit: potuit etiam hic error esse discipulorum Origenis, & ideo inter alios ipsius commemorari. Cæterum veritatem Catholicam optimis rationibus comprobat S. Thomas in hoc articulo. & 3. contra gentes capite 144. quibus omnibus aliam quoque addere possumus, quæ est huiusmodi. Pœna omnis infligitur propter culpam: ergo tandiu durare debet pœ-

Orig. Theoph. Hierony. August. Castro. Sanderus. Orig. S. Thom.

na, quandiu perseuerat culpa, culpa autem post hanc vitam nunquam remittitur in inferno; ibi enim nulla est pœnitentia; ergo nec pœna finietur.

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod peccato debeatur pęna infinita secundum quantitatem. Dicitur enim Ierem. 10. *Corripe me domine: veruntamen iudicio, & non in furore tuo, ne forte, ad nihilum redigas me: ira autem Dei, vel furor metaphorice significat vindictam diuinæ iustitiæ, redigi autem in nihilum est pœna infinita, sicut, & ex nihilo aliquid facere est uirtutis infinitæ: ergo secundum uindictam diuinam peccatum punitur pœna infinita secundum quantitatem.*

Præterea, Quantitati culpæ respondet quantitas pęnę, secundum illud Deuter. 25. *Pro mensura peccati erit, & plagarum modus, sed peccatũ, quod contra Deum committitur, est infinitum, tanto enim grauius est peccatum quanto maior est persona, contra quam peccatur: sicut grauius peccatum est percutere principem, quam percutere hominem priuatum:* Dei *autem magnitudo est infinita, ergo pœna infinita debetur pro peccato, quod contra* Deum *committitur.*

Præterea, Dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, & quantitate sed duratione est pœna infinita. Ergo, & quantitate.

Sed contra est, quia secundum hoc omnium peccatorum mortalium pęnę essent æquales: non enim est infinitum infinito maius.

Respondeo dicendum, quod pęna proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt, quorum vnum est auersio ab incommutabili bono, quod est infinitum: unde ex hac parte peccatum est infinitum. Aliud, quod est in peccato, est inordinata conuersio ad commutabile bonum, & ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum: tum etiam, quia ipsa conuersio est finita: non enim possunt esse actus creaturę infiniti. Ex parte igitur auersionis respondet peccato pœna damni, quę etiam est infinita: est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ conuersionis respondet ei pœna sensus, quę etiam est finita.

Ad primum ergo dicendum, quod omnino redigi in nihilum eum, qui peccat non conuenit diuinæ iustitiæ: quia repugnat perpetuitati pęnæ, quæ est secundum diuinam iustitiam, vt dictum est, sed in nihilum redigi dicitur, qui spiritualibus bonis priuatur, secundum illud 1. Corinthiorum 13. Si non habuero caritatem nihil sum. [*ar. 3. & in isto.*]

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato ex parte auersionis, sic enim homo contra Deum peccat.

Ad tertium dicendum, quod duratio pœnæ respondet durationi culpæ, non quidem ex parte actus, sed ex parte maculæ, qua durante manet reatus pœnæ, sed acerbitas pęnæ respondet grauitati culpæ: culpa autem, quæ est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret, & ideo debetur ei pœna æterna, non autem, ex parte conuersionis habet, infinitatem, & ideo non debetur ei ex hac parte pęna infinita secundum quantitatem.

Notatio circa articulum.

PRior conclusio est, *Peccato mortali debetur infinita pœna damni respondens auersioni, quæ est in peccato.* 18 *Prior conclusio.*
Posterior conclusio, *Conuersioni, quæ est in peccato, debetur pœna sensus finita*: id autem obseruandum est, hic non agere Sanctum Thomam de infinitate pœnæ secundum durationem, sic enim iam definiuit articulo præcedente esse infinitam pœnam, id quod tam de pęna damni, quam de pęna sensus intelligendum est: sed loqui de intensione pœnæ, vt constat ex titulo articuli, & de hac recte definit pęnam sensus esse finitam. *Posterior concl.* Circa pęnam vero damni secundo nota Sanctum Thomam non dixisse esse infinitam, quia sit intrinsece in ratione priuationis infinita: nam quamuis priuet Deo, qui est infinitus, non propterea ipsa priuatio erit infinita: priuat enim Deo vt fine tantum, non vt forma, visione autem priuat vt forma coniungente nos Deo, & Deo ipso priuat vt obiecto: quantitas vero priuationis, & negationis, non ex obiecto, sed ex forma, qua priuat expendi debet, cumque visio finita sit, fit etiam vt pęna damni sit finita: nam quamuis non priuet visione in gradu determinato, & ideo sit æqualis in omnibus, vt supra disput. 100. c. 5. late monstrauimus, quia tamen hæc pœna non est priuatio formæ infinitæ coniungentis nos Deo, infinitæ inquam secundum essentiam, vel secũdum intensionem, eo quod nullus ad infinitam gloriam vllo modo erat destinatus, ideo hæc priuatio non potest esse intrinsece infinita. *Primo obseruandũ.* *Secũdo obseruandũ.* 19
Neque vero oppositum sensit S. Thom. in hoc articulo, cum dixit in priori conclusione hanc pęnam esse infinitam, solum enim voluit dicere huic pęnæ conuenire genus quoddam infinitatis, nimirum extrinsece propter obiectum, quo priuat: habet ergo hæc pęna genus quoddam infinitatis extrinsece, sed intrinsece simpliciter finita est. Hac eadem ratione loco allegato ostendimus peccato non conuenire rationem malitiæ, vel offensæ infinitæ, sed extrinseca quadam ratione duntaxat peccatum dici offensam Dei infinitam, idemque 3. p. q. 1. ar. 2. dicemus. *Explicatur S. Th.*

Tertio contra id, quod docet Sanctus Thomas, nempe omni peccato ex parte conuersionis deberi pęnam finitam, quia hac ratione non est contra Deum, sed versatur circa creaturam, obijcit Caietanus hoc modo. *Tertio obseruandũ.* Peccatum odij quo quis Deum prosequitur, habet ipsum Deum, quem offendit pro obiecto conuersionis, & tamen ei debetur pęna sensus finita: ergo doctrina Sancti Thomæ falsa est. *Obiectio Caiet.* Multum laborat Caietanus vt ostendat in quocunque peccato etiam odii Dei esse conuersionem ad bonum creatum commutabile, ratione cuius debeatur pęna finita. Cæterum, vt notauimus supra disput. 96. c. 3. necesse non est in omni peccato esse conuersionem ad bonum commutabile, quæ ad substantiam actus peccati pertineat; nam odium Dei solum consistit in displicentia ipsius, & voluntate, qua illi volumus malum, vt malum ipsius est; nascitur tamen ex amore proprio tanquam ex causa, in quo consideratur quædam ratio conuersionis ad creaturam dilectam. Quare id, quod ait S. Doctor in hoc articulo in solutione 2. nempe peccata non opponi Deo 20 *Vera solutio.*

ex parte conuersionis, intelligendum est de alijs, in quibus peccatum consistit in amore alicuius creaturæ contra Dei voluntatem, & legem; at odium Dei alia ratione magis directe ipsi opponitur, vt manifestum est; omnium tamen malitia etiam ipsius odij est positiua quædam inconuenientia cum natura rationali, vt rationalis est.

Quarto obseruandū. Aliqui dicūt peccato mortali ex se deberi infinitam pœnam. 1. ratio. Secunda. Tertia. Reijcitur.

Quarto obseruandum est, fuisse opinionem quorundam recentiorum, peccato mortali ex se deberi pęnam infinitam, si ea posset infligi, hoc est, ipsum ex se dignum esse; sed nihilominus peccatum eam non mereri; quia meritum super dignitatem addit promissionem, & pactum; probant vero infinitatem pęnæ seu ioribus quidem rationibus. Prima est, Dignus est peccator vt annihiletur a Deo, ergo dignus est, vt si conseruetur, puniatur pęna infinita. Secunda, si haberet aliquis ius ad beatitudinem infinitam, eam amitteret vno peccato, ergo ex se dignum est peccatum pęna infinita. Tertia, potest quis mereri beatitudinem maiorem, atque maiorem in infinitum: ergo, & pęnam damni infinitam, nempe priuationem illius gloriæ infinitæ, ad quam esset destinatus.

Hæc tamen friuola sunt, vt sententiam S. Thom. deseramus, qui plane affirmat pęnam sensus, quę respondet conuersioni peccati, esse finitam; pœnam autem damni quodammodo infinitam, vt explicatum est: atque in primis contra hos Doctores illud aduertendum est in peccato idem omnino esse pœnam mereri, & dignum esse illa: neq; ad rationem meriti, quæ est in peccato necessariam esse comminationem: alioquin
21 sequeretur fere, vt si non esset comminatio nullam pęnam peccatum mereretur, quod absurdum est, vt tale ostendemus infra d. 214. c. 8. Prǽterea sequeretur peccatorem non vere mereri nunc annihilationem, nec vt statim sine remedio damnaretur, quia reuera nulla lex, aut comminatio Dei est, quę talem pęnam statuat peccato, sed de hoc, & de merito præmij latius ibidem differemus, & monstrabimus nullam legem requiri ad completam rationem meriti. Pręterea rationes allatę futiles sunt, & inanes. Ad primam dicimus etiamsi peccator dignus sit propter peccatum, vt a Deo annihiletur, non tamen propterea dignus est in finita pęna sensus, alioquin omnes mererentur ęqualem pœnam, quòd est absurdum; sed si Deus voluerit peccatorem conseruare, & punire, merebitur pœnam determinatam sensus, si vero loquamur de pęna damni, iam diximus supra, esse ęqualem omnibus peccatis, loquor de illa pęna damni, quę per se respondet peccatis, nam illa, quę consistit in priuatione gloriæ, ad quam quis antea ius habebat, non est per se debita peccatis, vt supra explicatum est d. 100. c. 3. & 5. hæc autem posset esse infinita, si ad gloriam infinitam quis antea habuisset ius per merita, vel alio modo: & ita respondeo ad secūdam rationem, & ad tertiam. Ex his omnibus colligitur peccatum mortale non esse dignum ex se pœna sensus, quæ actu sit infinita, si talis pœna impossibilis est: nam si pœna est impossibilis etiam dignitas est impossibilis, ex eo enim quod terminus relationis impossibilis est, impossibilis est relatio. Imò etiam sequitur
22 peccatum mortale non esse dignum maiori, & maiori pęna in infinitum, quod quidem satis esset vt diceretur meritum peccati esse infinitum sicut meritū Christi, sed meritum peccati, & dignitas, quæ idem est, postulat determinatum gradum pęnæ sensus: de merito autem Christi, an ei possit correspondere præmium aliquod ęquale condignum, & infinitum, dicemus 3. p. 1. art. 2.

Soluitur 1. ratio. Soluitur 2. & 3. rō.



ARTICVLVS V.

Vtrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod omne peccatum inducat reatum pęnæ æternæ. Pœna enim, vt dictum est proportionatur culpæ: sed pœna æterna differt a temporali in infinitum, nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum, cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest, cum ergo alicui peccato debeatur pęna æterna, sicut dictum est, videtur, quod nulli peccato debeatur pœna temporalis tantum. *Sup. art. 3. et locis ibi. notatis. ar. præc. a. 3. huius q.*

Pręterea. Peccatum originale est minimum peccatorum, vnde, & August. dicit in Ench. quod mitissima pœna est eorum, qui pro solo peccato originali puniuntur: sed peccato originali debetur pęna perpetua, nunquam enim videbunt regnum Dei pueri, qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato, vt patet per id, quod Dominus dicit Ioan. 3. Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei. Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum pęna erit ęterna. *cap. 93. in med. to. 3.*

Præterea. Peccato non debetur maior pęna ex hoc, quod alteri peccato adiungitur, cum vtrunq; peccatum suam habeat pęnam taxatam secundum diuinam iustitiam: sed peccato veniali debetur pęna æterna, si cum mortali peccato inueniatur in aliquo damnato, quia in inferno nulla potest esse remissio: ergo peccato veniali simpliciter debetur pœna æterna: nulli ergo peccato debetur pœna temporalis.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in quarto Dialogorum, quod quędam leniores culpę post hanc vitam remittuntur, non ergo omnia peccata ęterna pęna puniuntur. *cap. 39.*

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictū est, peccatum causat reatum pœnæ ęternæ, inquantum irreparabiliter repugnat ordini diuinę iustitię, per hoc scilicet, quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est vltimus finis, manifestum est autem, quod in quibusdā peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad vltimum finem, sed solum circa ea, quæ sunt ad finem, inquantum plus, vel minus debite eis intenditur, saluato tamen ordine ad vltimum finem, puta, cum homo etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum eius faciendo, vnde huiusmodi peccatis non debetur æterna pœna, sed temporalis. *ar. 1. & 3. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod peccata non differunt in infinitum ex parte conuersionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus,

actus, differunt autem in infinitum ex parte auersionis, nam quædam peccata committuntur per auersionem ab vltimo fine: quædam vero per inordinationem circa, ea quæ sunt ad finem: finis autem vltimus ab his, quæ sunt ad finem, in infinitum differt.

Ad secundum dicendum, quod peccato originali non debet pęna æterna ratione suæ grauitatis, sed ratione conditionis subiecti, scilicet hominis, qui sine gratia inuenitur, per quam solum fit remissio pœnę. Et similiter dicendum est ad tertium de ueniali peccato. Aeternitas enim pęnæ non respondet quantitati culpæ, sed irremissibilitati ipsius, vt dictum est.

art. 3. huius quæst.

Conclusio.

CONclusio est, *Peccatis mortalibus secundum se, quæ sunt contra finem caritatis debetur pęna æterna, sed venialibus secundum se, quæ non sunt contra finem caritatis, non debetur æterna pœna.* Additum est in conclusione illud, *Secundum se*, quia veniale rationem mortalis, cui coniungitur, aliquando punitur æterna pęna, vt docet S Doctor in hoc articulo ad tertium. Circa quam doctrinam inter Scholasticos est controuersia, quam sequente disputatione examinabimus.

An peccatum veniale, quod cum mortali coniunctum manet, post hanc vitam pœna æterna puniatur.

DISPVT. CXLI.

Opinio Scoti & Durandi cap. 1.
Peccatum veniale etiam dimissum in hac vita secundum culpam æterna pęna puniri, si cum mortali coniunctum sit, probabilior sententia est. cap. 2.

Opinio Scoti, & Durandi.

CAPVT I.

1 *Sententia Scoti.*

DE peccato veniali secundum se pręsens controuersia non est, omnes enim fatentur nō puniri æterna pęna, de peccato tamen veniali, quod post hanc vitam coniunctum manet cum mortali inter Scotum, & alios nonnulla dissensio est. Ille namque in 2. dist. 21. q. 1. §. *In ista quæstione*, docet peccato veniali, quod coniunctum permanet cum mortali, non deberi pœnam æternam in alia vita, sed tandem pœnam illius in inferno finiri, permanente sola pęna, quæ peccatis mortalibus debetur. Probat autem id, quia veniali secundum se non debetur æterna pœna, vt omnibus manifestum est: tum quia cum caritate manere potest, cum caritate autem non potest esse debitū æternæ pęnę: tum etiam quia pęna mortalis, & venialis in infinitum distant, atqui non potest esse distantia infinita in intensione pęnarum: ergo solum potest esse in duratione. Cum igitur peccato veniali secundum se non debeatur æterna pœna, & Deus puniat peccata nostra citra condignum secundum communem sententiam Theologorum, qua ratione credendum est veniale in æternum puniri in inferno propter coniunctionem cum mortali? Quare concludit Scotus peccatum veniale, in quo quis ex hac vita decessit, cum mortali tandem in inferno solutione pęnæ temporali expiari, & omnino tolli.

2 *Sententia Durandi.*

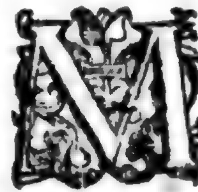
Hanc sententiam quadam tenus amplectitur Dur. in 4. d. 21. q. 2. ait enim primum peccatum veniale, si in hac vita non fuerit remissum secundum culpam, vt accidere potest, & coniunctum maneat cum mortali, puniri quidem æterna pęna, eo quod in inferno nulla culpa etiamsi venialis possit dimitti, manente autem culpa pœna etiam manere debeat, vt sequente capite ex communi sententia latius explicabitur. Deinde docet, Durādus si peccatum veniale in hac vita dimissum sit secundum culpam, sed nondum pro pęna plane satisfactum, & tale debitum pęnæ maneat coniunctum cum mortali, post hanc vitam tandem remitti in inferno, & omnino purgari. Idem docet de pęna debita pro mortali dimisso iam secundum culpam, cuius pęna aliqua temporalis manet soluenda, nimirum tale debitum tandem remitti in inferno solutione pęnæ pro aliquo tempore. Videtur enim vtrumque hoc debitum sufficienter persolui patiendo tantum pęnæ in inferno, quantum alias in purgatorio, vel in hac vita seruata proportione soluendum erat.

Fundamentum Durandi.

Peccatum veniale etiam dimissum in hac vita, secundum culpam ęterna pœna puniri, si cum mortali coniunctum sit probabilior sententia est.

CAPVT II.

3 *Vera sententia.*



MAgis communis multoque probabilior sententia est, tam pęnam debitam peccato veniali, aut mortali remisso iam in hac vita secundum culpam in eo, qui decedit in mortali fore perpetuam, & nunquam persolui, quam ipsum peccatū veniale nondū dimissum secundum culpam, manensque cum mortali æterna pęna puniri. Hanc sententiam tradit S. Thomas in hoc articulo in solutione 3. quem sequuntur Caietanus, & Recentiores Thomistæ, Ricardus in 4. dist. 21. ar. 2. quæst 3. Maior quæst. 1. Bonau. in 4. d. 42. art. 2. quæst. 2. Viguerius in summa Theologiæ c. 16. §. 4. versic. 8. & quod caput est, Ricardus de Sancto Victore 1. p. suorum operum opusculo de differentia mortalis, & venialis, vt vero hanc sententiam confirmemus, duo nobis supponenda sunt, quę fusius probabimus 3. parte in materia de satisfactione: colliguntur autem ex doctrina tradita supra disput. 139. c. 2. Primo præmittendum est aliud esse remitti peccatum etiam veniale secundum culpam, aliud autem secundum pęnam: nam sicut aliud est hominem esse infectū peccato, ex quo sequitur dignum esse pęna, aliud autem dignum esse, & obligatum ad pęnam, vt ibidem dictum est, ita etiam fieri potest, vt homo iustificetur a peccato, & nondum tota pœna remittatur, sed maneat aliquid illius soluendum non solum in mortalibus, sed etiam in venialibus, vt 3. p. in materia de satisfactione ostendemus. Deinde supponendum est peccatum veniale non posse remitti secundum culpam nec in hac vita, nec in alia solutione solius pœnæ sine contritione, vel sine iustificatione aliqua, quare licet in purgatorio remitti possit, in inferno nunquam potest culpa venialis deleri, quia in inferno nulla contritio, nulla iustificatio esse potest.

S. Thom. Caiet. Ricard. Maior. Bonauent. Viguerius Ricard. Vict.

Primo præmittendū.

2 præmittendum.

4 *1. ratio pro vera sententia contra Scotum.*

His positis contra Scotum probatur primum id, in quo nobiscum etiam Durand. conuenit, nempe peccatum veniale non remissum secundum culpam in hac vita, ęterna pœna cum mortali puniri, nam quandiu culpa venialis peccati manet, & macula illius, qui eam habet, dignus est supplicio, qui autem ex hac vita decedit cum veniali, & mortali, nunquam iustificabitur a veniali; ergo semper pro illo punietur: porro illum non posse iustificari a veniali in inferno

ferno

ferno monstrabimus 3.p.q.87.art.1. Quodsi Scotus putaret in peccatore aliquid aliud manere, a quo diceretur esse pollutus, & in statu peccati præter obligationem, & reatum ad pęnam, certe non dixisset in inferno posse dimitti peccatum veniale, sed cum Durando docuisset, tunc tantum purgari in inferno peccatum, quando in hac vita dimissum iam esset secundum culpam, & solum soluenda maneret pœna, quia vero existimauit solum manere in peccatore reatum ad pęnam, ideo postea docuit tale peccatum in inferno sola passione pęnę remitti. Cęterū nobis etiam contra Durandum probandum est neutro modo posse dimitti peccatum veniale in inferno, sed ęterna pęna puniri, idemque de mortali peccato secundū culpam dimisso ostendendum, videlicet eius pęnam perpetuam fore in inferno si cum alio peccato mortali non dimisso secundū culpam coniunctum maneat, id quod hac vnica ratione probatur. Ille, qui patitur in inferno absque caritate & gratia Dei, non dicitur proprie satisfacere sed satis pati, vt autem remittatur debitum pœnę natum ex peccato, non sufficit pati, quantum quis meretur, sed opus est satisfacere patiendo: satisfactio autem habet quandam rationem meriti, & accepta est apud Deum est enim differentia inter Deum, & iudicem humanum, quod iudex humanus solum infligit pœnam, siue illa satisfaciat, & meritoria sit, siue non, vtroque enim modo finem suum consequitur, nempe continere populū in officio exemplo illo pœnę, Deus autem vt remittat peccatum, vel etiam reatum illius requirit satisfactionem, quę ipsi accepta sit: alioqui sicut damnati in inferno impatienter ferentes pęnam satisfacerent pro peccatis, sic etiam quilibet in hac vita pro pœna relicta ex peccatis dimissis satisfaceret per labores, & ęrumnas, quas impatienter toleraret, quod est absurdum, signū igitur est necessarium esse vtrobique tollerare labores patienter, vt ita nostra satisfactio Deo placeat. Ex quo etiam solutum manet argumentum pro sententia Scoti, & Durandi allatum neque enim ex eo, quod Deus puniat in ęternum peccatum vniale coniunctum cum mortali, vel mortale iam dimissum secundum culpam in hac vita in eo, qui decessit in peccato mortali, non sequitur punire illud vltra condignum. Pręterea ex opinione Scoti sequeretur posse nos orare pro ijs qui sunt in inferno, ut citius soluantur a pęna debita pro his peccatis, siquidem illa tandem, postquam satis passum sit, a Deo dimittenda est.

2. rò cōtra Duran.

5 *Soluitur fundamentum Scoti, & Dur.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum reatus pœnæ remaneat post peccatum.

2.d.42.q.1.a.2. & 4 d.14.q.2.a.3.q.2.ad 1. & veri. q.28.ar.2. ad 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod reatus pœnæ non remaneat post peccatum. Remota enim causa remouetur effectus, sed peccatum est causa reatus pœnæ, ergo remoto peccato, cessat reatus pœnæ.

Pręterea. Peccatum remouetur per hoc, quod homo ad virtutem redit: sed virtuoso non debetur pœna, sed magis præmium. Ergo remoto peccato, non remanet reatus pęnę.

Præterea. Pœnæ sunt medicinę, vt dicitur in 2. Ethi. sed postquam aliquis iam est ab infirmitate curatus, non adhibetur sibi medicina. Ergo remoto peccato non remanet debitum pęnę.

cap.3. ante med.to.5.

Sed contra est, quod dicitur 2. Reg.12. quod Dauid dixit ad Nathan. Peccaui domino, Dixitque Nathan ad Dauid, Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris: veruntamen quia blasphemare fecisti inimicos nomen domini, filius, qui natus est tibi, morte morietur. Punitur ergo aliquis a Deo, etiam postquam ei peccatum dimittitur, & sic reatus pœnæ æternæ remanet peccato remoto.

Respondeo dicendum, quod in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpę, & macula sequens. Planum est autem, quod cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus, actus enim peccati facit hominem reum pęnæ, inquantum transgreditur ordinem diuinæ iustitiæ, ad quem non redit nisi per quandam recompensationem pœnæ, quę ad ęqualitatem iustitiæ reducit, vt scilicet qui plus voluntati suæ indulsit, quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem diuinę iustitię aliquid contra illud quod vellet, spontaneus, vel inuitus patiatur: quod etiam in iniurijs hominibus factis obseruatur, vt per recompensationem pœnæ reintegretur æqualitas iustitiæ: vnde patet, quod cessante actu peccati, vel iniurię illatæ, adhuc remanet debitum pœnę. Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est, quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc, quod anima Deo coniungitur, per cuius distantiam detrimentum proprij nitoris incurrebat, quod est macula, vt supra dictum est. Coniungitur autem Deo homo per voluntatem, unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi uoluntas hominis ordinem diuinę iustitiæ acceptet, ut scilicet uel ipse sibi pœnam spontaneus assumat in recompensationem culpæ præteritæ, uel etiam a Deo illatam patienter sustineat utroque enim modo pœna rationem satisfactionis habet. Pœna autem satisfactoria diminuit aliquid rationem pœnæ: est enim de ratione pœnæ, quod sit contra uoluntatem, pęna autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra uoluntatem, non tamen ut nunc, & per hoc est uoluntaria: unde simpliciter est uoluntaria, secundum quid autem inuoluntaria, sicut patet ex his, quæ supra de voluntario, & inuoluntario dicta sunt. Dicendum est ergo, quod remota macula culpæ potest quidem remanere reatus, non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ.

q.86.ar.1

q.6.art.6.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut cessante actu peccati remanet macula, ut supra dictum est, ita etiam potest remanere reatus: cessante uero macula, non remanet reatus secundum eandem rationem, ut dictum est.

q.86.ar.2

in corp.ar.

Ad secundum dicendum, quod uirtuoso non debetur pœna simpliciter: potest tamen sibi deberi pœna ut satisfactoria, quia hoc ipsum ad uirtutem pertinet, ut satisfaciat pro his, in quibus offendit uel Deum, uel hominem.

Ad tertium dicendum, quod remota macula, sanatum est uulnus peccati quantum ad uolun-

luntatem. Requiritur autem adhuc pœna ad sanationem aliarum virium animæ, quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt, vt scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum æqualitatem iustitiæ, & ad amouendum scandalum aliorum, vt ædificentur in pęna, qui sunt scandalizati culpa, vt patet ex exemplo de Dauid inducto.

In arg. sed contra.

CONclusio est. *Remota macula culpę manere potest reatus non pœnæ simpliciter, sed talis, vt satisfactione auferri possit.* In hunc articulum nonnulli disputant contra hæreticos nostri temporis, quo pacto dimissa culpa remaneat aliquando pœna luenda, sed de hac re fusius differemus 3. p. in materia de satisfactione.

ARTICVLVS VII.

Vtrum enim pœna sit propter aliquam culpam.

3. q. 14. art. 1. ad 3. & 2. d. 30. q. 1. ar. 2. & d. 36. ar. 4. & 4. d. 15. q. 1. a. 4. q. 2. ad 3 & 3. cont. cap. 141. & mal. q. 1. a. 4. cor.

AD septimum sic proceditur. Videtur: quod non omnis pœna sit propter aliquam culpam. Dicitur enim Ioan. 9. de cæco nato. Neque hic peccauit, neque parentes eius, vt nasceretur cæcus. Et similiter videmus, quod multi pueri etiam baptizati graues pœnas patiuntur, vt puta febres, dęmonum oppressiones, & multa huiusmodi, cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati, & antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato, quam in alijs pueris, qui hęc non patiuntur, non ergo omnis pœna pro peccato.

Pręterea. Eiusdem rationis esse videtur, quod peccatores prosperentur, & quod aliqui innocentes puniantur, vtrunque autem in rebus humanis frequenter inuenimus, dicitur enim de iniquis in Psalm. 72. In labore hominum non sunt, & cum hominibus non flagellabuntur. Et Iob. 21. Impij viuunt, subleuati sunt confortatique diuitijs. Et Abacuc 1. dicitur.

Quare respicis contemptores, & taces conculcante impio iustiorem se, non ergo omnis pœna infligitur pro culpa.

Pręterea. De Christo dicitur 1. Pet. 2. quod peccatum non fecit, nec inuentus est dolus in ore eius, & tamen ibidem dicitur, quod passus est pro nobis. Ergo non semper pœna a Deo dispensatur pro culpa.

Sed contra est, quod dicitur Iob 4. Quis vnquam innocens perijt, aut quando recti deleti sunt, quin potius vidi eos, qui operantur iniquitatem, flante Deo perijsse. Et Aug. dicit in 1. Retractationum, quod omnis pœna iusta est, & pro peccato aliquo impenditur.

c. 9. declinando ad fi. t. 1

art. præc.

Respondeo dicendum, quod sicut iam dictum est, pœna potest dupliciter considerari simpliciter, & inquantum satisfactoria.

Pœna quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria, & quia contingit eos, qui differunt in reatu pœnæ esse vnum secundum voluntatem vnione amoris: inde est, quod interdum aliquis qui non peccauit, pęnam voluntarius pro aliquo portat: sicut etiam in rebus humanis videmus, quod aliquis in se transfert alterius debitum. Si vero loquamur de pœna simpliciter, secundum quod habet rationem pœnæ, sic semper habet ordinem ad culpam propriam, sed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis, vel a Deo, vel ab homine pro peccato commisso punitur. Quandoque vero ad culpam originalem: & hoc quidem, vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem pœna originalis peccati est, quod natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis iustitiæ: sed ad hoc consequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ hominibus contingunt.

Sciendum tamen est, quod quandoque aliquid videtur esse pœnale, quod tamen non habet simpliciter rationem pęnæ. Pœna enim est species mali, vt in primo dictum est: malum autem est priuatio boni: cum autem sint plura hominis bona, scilicet animæ, corporis & exteriorum rerum, contingit interdum, quod homo patiatur detrimentū in minori bono ut augeatur in maiori, sicut cum patitur detrimentum pecuniæ, propter sanitatem corporis, vel in vtroque horum propter salutem animæ, & propter gloriam Dei, & tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid, vnde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ. Nam & medici austeras potiones propinant infirmis, vt conferant sanitatem, & quia huiusmodi non proprie habent rationem pœnæ, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto, quia hoc ipsum quod oportet humanæ naturæ medicinales pęnas exhibere, est ex corruptione naturæ, quæ est pœna originalis peccati. 1. p. 48. a. 5.

In statu enim innocentiæ non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per pęnalia exercitia, vnde hoc ipsum quod est pœnale, in talibus reducitur ad originalem culpam, sicut ad causam.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi defectus eorum, qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus & pęnæ originalis peccati, vt dictum est, & manent etiam post baptismum propter causam superius dictam, & quod non sint æqualiter in omnibus, contingit propter naturæ diuersitatem, quæ sibi relinquitur, vt supra dictum est. Ordinantur tamen huiusmodi defectus secundum diuinam prouidentiam ad salutem hominum, vel eorum, qui patiuntur, vel aliorum, qui pęnis admonentur, & etiam ad gloriam Dei. In corp. art. q. 85. ar. 5. q. 82. ar. 4 ad 5.

Ad secundum dicendum, quod bona temporalia & corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parua: bona uero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad diuinam iustitiam,

tiam, ut uirtuosis det spiritualia bona, & de temporalibus bonis, uel malis tantum det eis, quantum sufficit ad uirtutem. Vt enim Dionys. dicit 8. capite de diuinis nominibus, Diuinæ iustitiæ est non emoliri optimorum fortitudinem naturalium donationibus: alijs uero hoc ipsum, quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit: unde in Psal. concluditur. Ideo tenuit eos superbia.

inter med. ad finem.

Ad tertium dicendum, quod Christus pœnam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis.

Explicatio Articuli.

Conclusio est. *Omnis pęna semper dicitur relate ad culpam:* nomine autem culpæ intelligitur vel actualis, vel originalis. Notat tamen Sanctus Doctor pęnam satisfactoriam, quæ voluntarie assumitur, posse esse pro alieno peccato, & ita solum respectum habere ad peccatum alterius, sed non esse simpliciter pœnam, non quia sit voluntaria, potest enim habere rationem aliquam inuoluntarij, quod sufficit ad rationem pœnæ, vt disput. 140. dictum est, sed quia non est pœna ei, qui illam patitur, eo quod ipse non peccauit, alteri autem, pro quo suscipitur, similiter non est pœna, quia nullo modo illi mala est, quæ vero simpliciter pęna est, semper propter proprium peccatũ vel originale, vel actuale infligitur, & ei mala est, qui peccatum habet: quare cum quis punitur pro alio, vt filius pro peccato patris, & subditus pro rege suo, malum, quod ille patitur, non est sua, sed alterius pœna, pro quo patitur, vt in disput. 135. explicaui, quia illi quoddam malum est.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum aliqui puniantur pro peccato alterius.

2.2.q.108 ar.4.co.& ad 1.& 2. d.33.q.1. ar.& 4.d. 46.q 1.ar. 2.q.3.co. & q.2.ar. 3.q.2.ad 3 & mal.q 4 ar.1.ad 19 & ar.8.ad 6.7.8.9.12 & 15.et q. 5.ar.4.co. & quodli. 12.ar.24. ad 1. & Ps.18.fi.et Is.14.co.3 fi.& Io.9. co.1 fin.& co.3.prin.

*A*D octauum sic proceditur. Videtur, quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exod. 20. Ego sum Deus zelotes, uisitans iniquitatem patrum in filios in tertiam, & quartam generationem, his qui oderunt me, & Matth. 23. dicitur, Vt ueniat super uos omnis sanguis iustus, qui effusus est super terram.

Præterea, Iustitia humana deriuatur a iustitia diuina: sed secundum iustitiam humanam aliquando filij puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine læsæ maiestatis: ergo etiam secundum diuinam iustitiam unus punitur pro peccato alterius.

Præterea. Si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc dicetur de filijs quam de extraneis, qui simili pęna puniuntur his, quorum peccata imitantur non ergo uidetur, quod filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

Sed contra est, quod dicitur Ezec. 18. Filius non portabit iniquitatem patris.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de pęna satisfactoria, quæ voluntarie assumitur, contingit, quod unus portet pęnam alterius, inquantum sunt quodammodo vnum, sicut iam dictum est. Si autem loquamur de pęna pro peccato inflicta, inquantum habet rationem pęnæ, sic solum vnusquisque pro peccato suo punitur: quia actus peccati aliquid personale est. Si autem loquamur de pęna, quę habet rationem medicinæ, contingit quod vnus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim, quod detrimenta corporalium rerum, uel etiam ipsius corporis sunt quędam pænales medicinæ ordinatę ad salutem animæ: vnde nihil prohibet talibus pęnis aliquem puniri pro peccato alterius, vel a Deo, vel ab homine: vt pote filios pro patribus, & subditos pro dominis; in quantum sunt quædam res eorum, ita tamen, quod si filius, uel subditus est particeps culpæ huiusmodi, pęnalis defectus habet rationem pęnæ quantum ad utrunque, scilicet eum, qui punitur, & eum pro quo punitur. Si uero non sit particeps culpæ, habet rationem pęnæ quantum ad eum, pro quo punitur: quantum vero ad eum, qui punitur, rationem medicinæ tantum, nisi per accidens inquantum peccato alterius consentit, ordinatur enim ei ad bonum animæ si patienter sustineat. Pęnæ vero spirituales non sunt medicinales tantum: quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius bonum, vnde in bonis animæ nullus patitur detrimentum sine culpa propria, & propter hoc etiam talibus pęnis, vt dicit Hierony. in epistola ad Auitum, vnus non punitur pro alio: quia quantum ad animam, filius non est res patris: vnde & huius causam dominus assignãs dicit Eze. 18. Omnes animæ meæ sunt.

art.7.

a.7. huius q.

Alias non habetur ly tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod utrumque dictum videtur esse referendum ad pęnas temporales, vel corporales, inquantum filij sunt quædam res parentum, & successores prædecessorum: vel si referantur ad pęnas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ, vnde in Exod. additur. His qui oderunt me. Et Matth. dicitur. Et vos implete mensuram patrum uestrorum. Dicit autem puniri peccata patrum in filiis: quia filii in peccatis parentum nutriti proniores sunt ad peccandum, tum propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi auctoritatem sequentes, sunt etiam maiori pęna digni, si pęnas patrum uidentes correcti non sunt. Ideo autem addidit, in tertiam, & quartam generationem: quia tantum consueuerunt homines uiuere, ut tertiam & quartam generationem uideant: & sic mutuo uidere possunt, & filii peccata parentum ad imitandum, & patres pęnas filiorum ad dolendum.

Ad secundum dicendum, quod pœnæ illæ sunt corporales & temporales, quas iustitia humana uni pro peccato alterius infligit, & sunt remedia quædam, uel medicinæ contra culpas sequentes, ut uel ipsi qui puniuntur, uel alii cohibeantur a similibus culpis.

Ad tertium dicendum, quod magis debent puniri pro peccatis aliorum propinqui, quam extranei, tum quia pœna propinquorum quodammodo redun-

redundat in illos qui peccauerunt, ut dictum est, inquantum filius est quædam res patris.

In corp. ar. Tum etiam quia & domestica exempla, & domesticæ pœnæ magis mouent, unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, uehementius ea sequitur, etsi ex eorum pœnis non est deterritus, obstinatior uidetur: unde & est maiori pœna dignus.

3. Concl. PRima conclusio est, *Si sermo sit de pœna voluntarie assumpta, quæ non est simpliciter pœna, vt supra diximus vnus punitur aliquando pro peccato alterius.* Secunda conclusio, *Si loquamur de pœna pro peccato inflicta, quatenus habet rationem pœnæ, vnusquisque solum punitur pro peccato suo.* Tertia conclusio, *Si loquamur de pœna, quæ habet rationem medicinæ, vnus punitur aliquando pro peccato alterius.* Ea omnia, quæ notatione digna erant in hoc artic. satis a nobis examinata superius sunt in disputatione illa 135.

QVAESTIO LXXXVIII.

De peccato veniali, & mortali, in sex articulos diuisa.

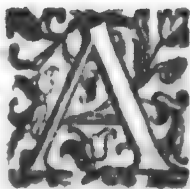
DEinde quia peccatum veniale, & mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis.

Et primo considerandum est de veniali per comparationem ad mortale. Secundo, de veniali secundum se.

Circa primum quæruntur sex.

ARTICVLVS I.

Vtrum veniale peccatum conuenienter diuidatur contra mortale.



2. d. 42. q. 1. ar. 3. & 3. cont. cap. 139 fin. & 143. §. 1. & mal q. 7. ar. 1. lib. 22. c. 27 in princ. to. 6.

AD primum sic proceditur. *Videtur, quod veniale peccatum non conuenienter diuidatur contra mortale.* Dicit enim *August. 22. lib. contra Faustum. Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam: sed esse contra legem æternam, dat peccato, quod sit mortale: ergo omne peccatum est mortale: non ergo peccatum veniale diuiditur contra mortale.*

Præterea. Apostolus dicit 1. Corinth. 10. Siue manducaueritis, siue biberitis, siue aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite, sed contra hoc præceptum facit, quicunque peccat: non enim peccatum fit propter gloriam Dei: cum ergo facere contra præceptum sit peccatum mortale, videtur, quod quicunque peccat, mortaliter peccet.

Præterea. Quicunque amore alicui rei inhæret, inhæret ei, vel sicut fruens, vel sicut vtens, vt patet per Augustin. in 1. de Doctrina Christiana: sed nullus peccans inhæret bono commutabili, quasi vtens: non enim refert ipsum ad bonum, quod nos beatos facit, quod proprie est vti, vt August. dicit ibidem: ergo quicunque peccat, fruitur bono commutabili: sed frui rebus vtendis est humana peruersitas, vt Augustin. dicit in lib. 83. quæst. cum ergo peruersitas peccatum mortale nominetur, videtur, quod quicunque peccat, mortaliter peccet. li. 1. ex c. 3. & 4 habetur to. 3. L. 83. quæst. q. 30. non procul. a princ. to. 4.

Præterea. Quicunque accedit ad vnum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio: sed quicunque peccat, accedit ad bonum commutabile: ergo recedit a bono incommutabili, ergo peccat mortaliter: non ergo conuenienter peccatum veniale contra mortale diuiditur.

Sed contra est, quod August. dicit in Hom. 7. super Ioann. quod crimen est quod damnationem meretur, veniale autem est, quod non meretur damnationem. Sed crimen nominat peccatum mortale, ergo veniale peccatum conuenienter diuiditur contra mortale. Ho. 41. in Ioan. to. 9. & Enth. c. 64.

Respondeo dicendum, quod aliqua secundum quod proprie accipiuntur, non videntur esse opposita, quæ si metaphorice accipiantur, opponi inueniuntur, sicut ridere non opponitur ei, quod est arescere, sed secundum quod ridere metaphorice de prato dicitur, propter eius floritionem & uirorem, opponitur ei quod est arescere. Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphorice secundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei, quod est veniale.

Cum enim peccatum sit quadam infirmitas animæ, vt supra habitum est, peccatum aliquod mortale dicit ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis, ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicuius principii, vt dictum est. Principium autem spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutem, est ordo ad vltimum finem, vt supra dictum est, qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem diuinam, vt supra dictum est, quia inordinationes eorum, quæ sunt ad finem, reparantur ex fine, sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum. Defectus ergo ordinis vltimi finis non potest per aliquid aliud reparari, quod sit principalius: sicut nec error, qui est circa principia, & ideo huiusmodi peccata dicuntur mortalia quasi irreparabilia. q. 71. ar. 1. ad 3. q. 72 ar. 5. & q. 74 a. 9. ad 2. q. 72. ar. 5. q. 72. ar. 5 & q. 87. a. 3. q. 87. ar. 3

Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea, quæ sunt ad finem, conseruato ordine ad vltimum

vltimum finem, reparabilia sunt, & hæc dicuntur q. 87. ar. 6 *venialia. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pœnæ tollitur, qui cessat cessante peccato, vt dictum est. Secundum hoc ergo mortale, & veniale opponuntur sicut reparabile, & irreparabile, & hoc dico per principium interius non autem per comparationem ad virtutem diuinam: quę omnem morbum, & corporalem, & spiritualem potest reparare, & propter hoc veniale peccatum conuenienter diuiditur contra mortale.*

Ad primum ergo dicendum, quod diuisio peccati in veniale, & mortale non est diuisio generis in species, quæ æqualiter participant rationem generis, sed analogi in ea, de quibus prædicatur secundum prius & posterius, & ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, conuenit peccato mortali. Loco in argu. citato. *Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, & in ordine ad peccatum mortale: sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis: non enim est contra legem: quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id, ad quod lex per præceptũ obligat, sed facit preter legem: quia non obseruat modum rationis, quem lex intendit.*

Ad secundum dicendum, quod illud præceptum Apostoli est affirmatiuum: vnde non obligat ad semper, & sic non facit contra hoc præceptum, quicunque non actu refert in gloriam Dei *omne, quod facit.* Sufficit *ergo, quod aliquis habitualiter referat se & omnia sua in Deum ad hoc, quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem: quia non excludit caritatem, quæ habitualiter ordinat in Deum, vnde non sequitur, quod ille, qui peccat venialiter, peccet mortaliter.*

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali, non vt fruens: quia non constituit in eo finem, sed vt vtens referens in Deum *non actu, sed habitu.*

Ad quartum dicendum, quod bonum commutabile non accipitur, vt terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis: quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

Conclusio est affirmans, cuius doctrina, & totius articuli altius nobis examinanda, & confirmanda est.



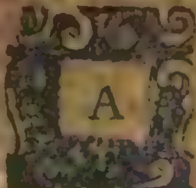
An differentia mortalis, & venialis secundum fidem catholicam sit ex natura rei, vel ex Dei *voluntate.*

DISPVT. CXLII.

Variæ hæreticorum, & Catholicorum sententiæ. cap. 1.
Differentia mortalis, & venialis peccati ex natura rei, non ex Dei misericordia pendet. cap. 2.

Variæ hæreticorum, & Catholicorum sententiæ.

CAPVT I.



Nequam ad disputationem accedamus explicandum nobis est quid nomine mortalis, & venialis intelligamus. Mortale igitur dicimus id, quod morte spirituali dignum est, de qua morte dixit Sapiens. Sap. 16. *Homo enim per malitiam occidit animã suam*; præterea dicitur mortale, quia morte æterna gehennæ, quam secundam mortem appellant sancti, dignum efficit hominem: veniale vero dicitur primum, quia facile consequitur veniam, qualia sunt peccata ex ignorantia, et infirmitas gratia sunt; hoc modo nonnulli Patres dixerunt primam mulierem existimasse peccatum suum fore veniale, & August. libro de vera, & falsa pœnitentia c. 8. inquit aliquæ esse mortalia peccata, quæ per pœnitentiam fiunt venialia; & Paulus 1. ad Timoth. 1. inquit *Sed misericordiam Dei consequutus sum quia ignorans feci in incredulitate mea*, sed de veniali in hac significatione præsens controuersia nõ intelligitur; præterea veniale magis communiter dicitur quod ita leue est, vel defectu voluntarij, & deliberationis plenę, vel defectu materię, vt nec dissoluat amicitiam cũ Deo, nec auferat vitam spiritualem, nec ex se faciat aliquem reum æterna pœna, sed solum temporali, quęritur ergo an hęc peccatorum differentia, vt alterum sit causa mortis spiritualis dissoluens amicitiam cum Deo & peccatorem reum constituens æterna pœna, alterum vero non dissoluat amicitiam, nec occidat animam, nec dignum reddat peccatorem æterno supplicio, sit ex natura rei, vel ex Dei voluntate, & lege, in qua quidem controuersia non solum cum hæreticis, sed etiam cum Catholicis minus probabiliter opinantibus disputandum nobis est.

1 Mortale peccatum quid. — Sap. 86. — August. — 1.Tim. 1.

2 Fuit igitur hęresis Vvitcleff omnia peccata prædestinatorum esse venialia, reproborum autem omnia mortalia; loquitur autem de mortali, & veniali in sensu superius exposito. Ex hac vero sententia sequitur differentiam inter mortale peccatum, & veniale non esse ex natura rei, sed ex Dei voluntate prædestinante, aut reprobante; nam si in prædestinatis peccata ex genere suo grauiora non sunt mortalia, non alia ratione id fieri potest, nisi quia Deus illa non imputat ad mortem, & eadem ratione e contrario de reprobis erit. Hunc errorem confutat eleganter vt reliquos Vvaldensis tomo 2. qui est de sacramentis a capite 155. vsque ad 158. & Alphonsus de Castro contra hæreses verbo *peccatum* hæresi vltima, vbi ostendunt ex principiis actus natura, & libertate operantis non ex eo quod sit [illegible] reprobo, aut prędestinato expendendam esse rationem mortalis, & venialis; refellitur autem ex canone 17 sessionis 6 Concilij Tridentini, vbi dicitur, *Si quis iustificationis gratiam non nisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, &c anathema sit*, nam cum reprobus aliquando possit esse in gratia Dei, & iustus apud ipsum, sequitur tunc non habere mortalia, cumque sine peccatis vix possit

Hæresis Vvitcleff. — Vvald. Cast. — Conc. Tri.

possit aliquis diem transigere nisi peculiari admodum gratia Dei: fit vt in reprobo aliquando sint solum venialia.

Error Caluini.

Huic errori non omnino consentit Caluinus nam in libro contra Concilium Tridentinum aduersus Canonem 27. eiusdem sessionis vbi damnatur qui cum Luthero dixerit nullum esse peccatum mortale præter peccatum infidelitatis, dixit hæc verba, *Peccatum quodnis quia lege Dei damnatum est, mortale esse fatemur:* quare docet omnia peccata esse mortalia propter legem Dei, & nullum ex se mortale esse, sed omnia venialia: conuenit autem in eo cum Vvitcleffo quod differentiam inter mortale, & veniale ex natura rei non concedit.

Cōfutatur a Cast. & Vega.

3 Contra hunc errorem scripserunt docte, & luculenter idem Alphonsus loco citato, & Andreas de Vega libro 14 super concilium Tridentinum a cap. 1. vsque ad 15. esse autem nunc in iustis peccata venialia de fide est, ac proinde sententia Caluini est manifestus error, dicitur enim Prouerb. 24. *Septies in die cadit iustus, & resurgit, impij autem corruent in malum.* Oportet igitur leuiores culpas, & veniales in hominibus iustis concedere, alioquin omnis qui caderet, semper caderet in malum: nec vere diceretur iustus septies in die. Quem locum tractans Beda in caput 3. Epistolæ Iacobi ita interpretatur, vt iustus cadens septies in die non desinat esse iustus, alias corrueret in malum, sicut cadit impius, quo circa locum illum intelligit ipse de leuioribus culpis, quas iustus committit. Plura alia testimonia scripturæ adducunt Alphonsus de Castro, & Andreas de Vega locis allegatis; nobis tamen sufficiat allatum testimonium simul cum definitione Conciliorum. In Mileuitano, canone 6. 7. & 8. definitur quemlibet iustum magna cum veritate dicere posse, *Dimitte nobis debita nostra,* iuxta illud Iacobi 3. *In multis offendimus omnes* alioquin, vt infert Concilium, non dixisset Ioan. 1. epistola c. 1. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est;* In Tridentino vero sessione 6. c. 11. de iustis, & sanctis viris sic dicitur, *Licet enim in hac vita mortali quantumuis sancti, & iusti in leuia saltem & quotidiana, quæ etia venialia dicuntur, peccata quandoque cadant non propterea desinunt esse iusti, nam iustorum illa vox est, & humilis & verax Dimitte nobis debita nostra:* habemus igitur contra Caluinum re vera nunc esse aliqua leuiora peccata, siue hæc sint leuiora ex natura rei, siue ex lege, & benignitate. Quare errauit ille manifeste

Con. Mil. *Iacob. 3.* *Ioan. 1. c. 1.* *Trident.*

4 cum dixit omnia peccata, quia lege Dei damnata sunt, esse mortalia, cum multa sint damnata vt venialia tantum: de qua differentia multa August. lib. de natura, & gratia c. 36 & 38.

Aug.

Sentē alioquorum catholicorū.

Cæterum ex Doctoribus Catholicis nonnulli graues etiam, & pij aliam sententiam improbabilē secuti sunt: dicunt enim differentiam mortalis, & venialis non nasci ex natura ipsa operationum, sed ex lege Dei ita statuente vt hoc sit veniale, illud vero mortale. Quā opinionem docuerunt Gerson 3. p. tractatu de vita spirituali lectione 1. quæ habetur Alphabeto 61. litera A. & sequentibus Almainus tractatu 3. moralium c. 20. & Roffensis art. 32. contra Lutherum, qui omnes contra Lutherum, & Caluinum docent esse quidem aliqua peccata venialia in hominibus iustis quæ Dei amicitiam non dissoluunt, & alia mortalia, quæ iustitiam Dei omnino tollunt: hanc tamen differentiam in Dei tantum voluntatem, & statutum ita reuocant, vt quum alias omnia peccata ex se mortalia essent, sola Dei misericordia ad æternam pęnam non imputentur: & ideo venialia, & leuiora maneant. Quam doctrinam quod attinet ad hanc posteriorem partem hoc modo probant: primum quia omne peccatum est offensa Dei: omnis autē offensa Dei hoc ipso quod est contra Deū summe bonum meretur pęnam annihilationis, ac proinde vt ab ea purgemur necessarium est, vt eam detestemur in infinitum: ergo si aliqua culpa est venialis, ex sola Dei voluntate venialis, & leuis est, quia ipse non vult eam ad grauem pęnam imputare. Deinde si nunquam deleretur peccatum veniale pęna ęterna punirentur, vt superiore disput. c. 2. probatum est, puniri autem non posset aliquis pœna infinita nisi careret æterna Dei visione: ergo omne peccatum ex se priuat æterna visione: cumque sola misericordia Dei deleri possit, sola Dei misericordia habet, vt mortale non sit.

Gerson. *Alm. Roff.* *1. ratio.* *Secunda.*

Differentia mortalis, & venialis peccati ex natura rei, non ex Dei misericordia pendet.

CAPVT II.



Prætermissis erroribus pręcedente c. commemoratis, qui aperte ab Ecclesia damnati sunt, atque supposita differentia mortalis peccati, & venialis tam in reprobis, quam in pręde stinatis quod attinet ad radicem huius differentię multo probabilior sententia est, quę asserit peccatum mortale, & veniale non ex Dei voluntate, sed suapte natura differre. Quam opinionem amplectuntur Ruardus, art. 11. §. *Ad quintam quæstionem*, Petrus de Soto tractatu de discrimine peccatorum lectione 6 circa finem, Vvaldensis locis superiori cap. allegatis, Andreas de Vega lib. 14. super Concilium c. 1. 5. & 16. quinimo Petrus de Soto existimat sententiam Gersonis ad errorem Stoicorum, qui omnia peccata ęqualia esse dicebant, pertinere: nonnulli etiam Theologi temeritatis notam illi inurere non dubitant, quod errori Caluini fauere videatur. Ea vero impugnari, & hæc nostra confirmari potest, primo quia ex Dei voluntate non constat reuelatione aliqua hæc potius, quam illa peccata venialia esse, multa que nobis relinquuntur arbitrio prudente diiudicanda: quo modo igitur dicere possumus ex natura rei omnia esse mortalia, alioqui non haberemus principium aliquod iudicandi hoc potius, quam illud esse veniale. Secundo cum nostri ad Deum sit amicitia, & iustitia, quę per graue peccatum, & offensam tollitur; cur etiam non erit leuis aliqua iniuria, quę ex se non sufficiat talem amicitiam dissoluere; eo præsertim quod licet peccata omnia dicantur offensæ Dei, non ex eo dicuntur esse contra ipsum, quia directe illi iniuriā irrogant: sed quia contra illius pręceptum, & voluntatem fiunt: multa autem ex fragilitate naturę committuntur: cur igitur inter hęc non erit aliquod natura sua leue, & veniale; Tertio voluntas Dei est ipsiusmet essentia, quę non dicitur magis, aut minus diligere res, neque vnam odio habere, & aliam diligere, ex eo quod ipsa in se diuerso modo se habeat, sed ex diuersitate rerum, quas respicit, dicitur magis, aut minus diligere, magis, & minus odio habere: quare si res in se est magni momenti, & ad eam refertur essentia Dei per modum odij, non poterit non magno odio eam prosequi: tum etiam si sit magni momenti, & cum ea comparetur per modum dilectionis, non poterit non illam magno amore diligere. Qua ratione docet Sanctus Thomas prima parte quęstione 20 art. 3. Deum ęqualiter omnia diligere si dilectio consideretur ex parte ipsius, quia est ipsiusmet essentia omnino eadem, qua vnam, & aliam rem diligit: si vero consideretur ex parte obiectorum inęqualiter ea diligere, quę inęqualem in se habent bonitatem: qua ratione vsi sumus in primam partem Sancti Thomę disput 89. c. 13. vt probaremus, Deum non diligere vnum magis, quam alium ad gloriam, antequam pręuideat merita.

5 *Vera sententia.*

Ruard. *Pet. Sot.* *Vvald.* *Vega.*

Probatur primo.

Tertio 6

S. Tho.

Ex hac ratione recte colligitur inter peccata aliqua esse mortalia sua natura, non ex Dei voluntate: aliqua vero venialia ex se, non ex misericordia Dei: nam si ex parte ipsorum non esset differentia, omnia ęqualiter Deo displicerent, quod est absurdum: vel igitur Deo omnia notabiliter displicerent, & ita omnia ex se essent mortalia, & Dei amicitiam dissoluerent, 7
hominemque iniustum, & inimicum Deo efficerent,

quod

quod est absurdum: vel omnia leuiter Deo displicerent ex se, & hoc magis falsum est: vel denique quædã ex se notabiliter, quædam vero leuiter Deo displicerent, & ita fit vt quædã ex se venialia sint, & ex se amicitiam Dei non dissoluant. Quod si aliquis dicat omnia quidem notabiliter ex se Deo displicere, ea tamen ratione quædam venialia reputari, quia ad leuem pęnam ex Dei misericordia destinantur, hoc absurdum est: nam sicut peccatum non debet iudicari malum ex eo, quod ad pęnã destinatur a Deo, sed quia ex se disconueniens est naturæ rationali, quo fit, vt graue, & mortale peccatum actu dissoluens amicitiam, & iustitiam cum Deo ad leuem etiam pœnam possit destinari, sic etiam non debet ex eo leue, aut graue iudicari peccatum, quia ad grauem, aut leuem pœnam fuerit destinatum: sed contra, quia grauiter Deo displiceat: atque ob id ad grauem, aut leuem pęnam dicimus fuisse destinatum. Quare si omnia peccata ex se grauia essent, & mortalia, sicut docent Gerson, & alij sufficeret hoc, vt quouis peccato homo Dei inimicus, & apud ipsum iniustus constitueretur, etiamsi ad leuem pœnam esset destinatus: neque enim iniustitia ex ordine ad pęnam, sed ordo ad pœnam ex iniustitia, & ex malitia peccati ortum habet.

Effugium præcluditur.

8 *Quarto.*

Denique cum Gerson plane affirmet omnia peccata in ratione offensæ ex se esse infinita, quia contra infinitam Dei bonitatem commissa, sequitur in eius sententia omnia esse æqualia, sicut Stoici dicebant: cuius erroris ipsum merito insimulat Petrus de Soto. Respondet tamen ipse Gerson ad argumentum etiamsi omnia peccata sint infinita, nõ ideo omnia debere esse ęqualia: quia linea infinita non esset æqualis superficiei infinitę. Hoc tamen exemplo non potest se Gerson ab hoc argumento tueri: nam licet linea, & superficies infinitę diuerso modo infinitę essent, quia essent diuersæ speciei; tamen non diceretur vna maior alia ea parte, qua vtraque infinita est: constat autem vnam offensam esse maiorem quam aliam ex natura rei: ergo diuersitas inter mortale, & veniale non est in Dei misericordiam reducenda. Adde etiam quod cum offensa Dei in quouis peccato ex eo contingat, quod aliquis transgreditur legem, aut iudicium rationis, & nõ omnes leges, nec omnia rationis iudicia æqualia sint; sequitur non omnem offensam Dei æqualem esse.

Solutio Gersonis. *Reijcitur.*

Notandũ.

Cæterum, huius rei gratia notandum est, cum dicimus peccatum mortale, & veniale non ex voluntate Dei, sed sua natura differre, non esse ita accipiendum, quasi omnia peccata ante omnem De voluntatem peccata, mortalia sint: multa namque sunt, quę sola Dei lege prohibita sunt, & ideo solum sunt peccata: hęc igitur sicut peccata non sunt ante omnem Dei voluntatem, & præceptum eodem modo venialia, aut mortalia esse non possunt ante omnem voluntatem, & legẽ. Verum cum dicimus hanc differentiam mortalis, & venialis constare ex natura rei, & non pendere ex Dei voluntate, & misericordia, solum excludere volumus Dei voluntatem quasi consequentem, & aduenientem iam commisso peccato, & dicimus facta semel transgressione ex qualitate, & modo illius, hoc discrimẽ esse expendendum non ex Dei misericordia ad maiorẽ, aut minorem pœnam peccatum imputantis, aut destinantis.

Diluitur prima ratio Gersonis.

Ex dictis vero facile diluuntur rationes Gersonis. Ad priorem rationem dicimus non omnem culpam, & offensam Dei ita grauem esse vt mereatur pœnam annihilationis: illa enim quæ amicitiam Dei non dis-
9 soluit, talem pœnam non meretur: quod si Deus, quæ sua est omnipotentia, aliquem iustum, qui haberet veniale peccatum vellet in nihilum redigere, non esset illa pęna inflicta propter peccatum, sed sola Dei voluntate, qui est auctor vitæ, & mortis. Præterea ad delendam culpam venialem, immo, & mortalem non est necesse detestari infinite peccatum sed satis est si quem pœniteat facti, quia est contra Deum ex complacentia ipsius, in quo posita est vera ratio contritionis: malitia enim, aut offensa peccati mortalis, nedum venialis infinita non est, vt sæpius in hoc tractatu de peccatis notauimus. Ad posteriorem rationem respondeo peccatum quidem veniale si non deleatur secundum culpã, & maneat cum mortali perpetuo puniri, hoc tamẽ esse illi per accidens: at vero quoties hoc peccatum est in homine iusto, status iustitiæ, in quo decedit, condigne postulat, vt tale peccatum deleatur, nec perpetuo impediat vita iustus condigne promeritus fuit: cum enim ille maneat amicus, & eo ipso ius habeat filij ad hęreditatem, impedimentum peccati venialis in eo ex se perpetuum nõ est, sed postulat aliquo tempore purgari: ideo ex se dicitur reparabile, quia manet coniunctum cum principio vitę.

Soluitur secunda ratio.

Qua ratione hæc differentia inter veniale, & mortale consideranda sit.

DISPVT. CXLIII.

Mortale, & veniale non eo differunt, quod mortale sit contra præceptum, veniale contra consilium, vt Scotus putauit.

CAPVT I.



VM Scholastici fere omnes fateantur contra Gersonem, Roffensem, & Almainum differentiam venialis, & mortalis desumendam non esse ex Dei misericordia, & ordinatione, sed ex ipsa natura operis; in assignanda tamen ratione huius discriminis variant. Referemus igitur sigillatim, quid alij senserint, & tandem veram rationem differentię paucis aperiemus. Primum igitur Scotus in 2.d.21.q.1.§. *Dico ergo* affirmat peccatum mortale, & veniale eo differre, quod mortale ita esse potest circa finem, & circa ea, quæ sunt ad finem, hoc est, circa Deum, & circa alia obiecta creata, vt opponatur ordinationi sine qua finis comparari non potest, hoc est, præcepto: veniale vero licet possit esse circa finem, & circa ea, quę sunt ad finem, vt de mortali dictum est, non opponatur ijs, quę sunt necessaria ad finem, sed ijs, quæ vtilia sunt: & ita non sit contra pręceptum, sed contra consilium. Hanc differentiam inter reliquas priori loco connumerat Gab. in 4.d.16.q.1.ar.1.notabili 1. nec alium pro ea auctorem inuenire potui. Eam vero refellit Andreas de Vega lib. 14. super Concilium Tridentinum cap. 12. & Recentiores communiter hac præsertim ratione, quod opus factum contra consilium ex eo solum, quod sit contra consilium, non potest esse malum: alioquin, & ducere vxorem malum esset saltem venialiter, quia est contra consilium non ducendi vxorem. quod tra-

1 *In quo variant Scholastici.*

1. sentent. Scoti.

Gabr. Vega.

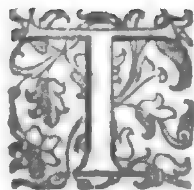
dit Apostolus 1.ad Corint.7. *De virginibus autem præceptum domini non habeo, consilium autem do tanquam misericordiam consequutus a Domino, vt sim fidelis*: at hoc dicere esset contra eundem Apostolum ibidem, dicit enim, *Si autem acceperis vxorem non peccasti, & si nupserit virgo non peccauit.*

Obiectio. 2 Sed obijciunt aliqui hoc modo, Si quis expresse vellet non esse religiosum, aut aliud consilium nō obseruare, peccaret venialiter; sicut si aliquis expresse vellet non agere pęnitentiam ergo ex eo solum, quod quis operetur contra consilium, potest peccare. Solutio. Respondeo hunc actum non posse esse displicentiam cōsilij, quatenus bonum est; quia bonum vt bonum nemini potest displicere; quare si alicui displicet consilium, displicet ratione alicuius incommodi, quod habet coniunctum. Similiter si quis vult non esse religiosus, & habet actum complacentiæ circa obiectū, quod est *Non esse religiosum*, debet sibi tale obiectum placere ratione alicuius bonitatis coniunctæ: ex hac autem, quæ est ratio motiua, & ex motiuo etiam displicentię expendi debet affectus contra consilium, vt iudicemus vtrum sit bonus, an malus: ex eo tamē solū, quod est contra consilium, non debet malus iudicari. Summe obseruandū. Quare hic summe obseruandum est licet ex se peccatum non sit non seruare propositum consilij, nec transgredi regulam in religione, quæ ex statuto non obligat ad peccatum, sed loco consilij tantum posita est, posse tamen esse peccatum, & non raro contingere ex prauo fine, quo affectus mouetur contra consilium; quare si alias ex recto fine moueatur, opus non redditur malum, sed bene fieri potest. Ex quibus sententia Scoti, vt a nobis explicata est, satis impugnata manet: an vero aliquid aliud senserit sequente capite explicabimus. Verum quicquid ille senserit mentem S.Tho. perperam est interpretatus, vt infra videbimus.

Non differre veniale a mortali, quod veniale sit circa media, mortale vero circa finem.

CAPVT II.

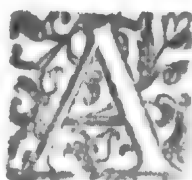
3 2. sentent. Recentiorum. Caiet. Conr. S.Thom.



Heologi nonnulli Recentiores, quibus fauent Caiet. & Conr. hanc etiam inter mortale, & veniale assignant differentiam, vt mortale sit contra finem, veniale autem contra media: immo arbitrantur hāc fuisse differētiā constitutam a S. Tho. in hoc art. cum tamen alia longe diuersa fuerit mens illius, vt in ira videbimus. Ricard. Scotus. Maior. Hanc tamen differentiam sic explicatam impugnant Ric. in 4.d.16.ar.2.q.2. Scotus in 2.d.21.q.1.§.*Dico ergo*, & Maior in 1.d.42.q.6.in secundo quæsito: eo quod tam circa Deum, qui est finis omnium rerum, quam circa creaturam possit esse mortale, & veniale, vel ex leuitate, & grauitate materiæ, vel ex plena, aut imperfecta libertate voluntatis, & consideratione intellectus. Respondent tamen Caiet. & Conr. mentem S.Tho. non esse assignare hic differentiam inter peccata venialia, & mortalia quæcunque: sed inter mortale, & veniale ex genere suo: certū autem est veniale peccatum ex genere non esse circa Deum, sed omnia huiusmodi ex genere suo esse mortalia, & solum effici venialia ex leuitate materiæ, vel ex imperfecta deliberatione. Solutio. Cæterum cum S.Tho. vniuerse loquatur de veniali, & mortali, non est cur Caiet. & Conr. doctrinam illius accommodent ad vnum tantum genus peccati. At dicit Caiet. hic S.Tho. agere de peccato per se mortali, & per se veniali: & ita recte docuisse peccatum per se mortale esse circa Deum, peccatum autem per se veniale esse circa medium. Verum quamuis negare non possimus peccata circa Deum per se, & ex genere suo esse mortalia, ex accidēte autem fieri venialia vel ex leuitate materiæ, vel ex imperfecta deliberatione; tamen certum etiam est circa media, hoc est, circa creaturas vtrumque genus peccati per se versari: est enim verbum otiosum ex genere suo veniale, & furtum ex genere suo mortale, & alia huiusmodi, quinimo illud, quod ex genere suo mortale est, vt furtum, ita potest esse veniale sicut mortale, & ex se ad vtrumque indifferens est: denique aliam esse mentem S.Tho.c.4.videbimus. 3

Mortale a veniali non differre, quod mortale sit contra legem, veniale autem non item.

CAPVT III.



Lij vero existimant eo differre veniale a mortali, quod veniale non est contra legem, aut præceptum, sed præter illud: mortale autem est contra legem, & præceptum sententia hæc fuit Alexan.2.p. q. 106.m. 1.§. *Contra quintam definitionem*, ad 3. Bonau. in 2.d.24.articulo 2.quæstione 1.in corpore, & ad secundum Sancti Thomæ in hoc articulo in solutione 1. quem sequuntur Caietanus, & Conradus. Probari, autem posset primo ex illo Matthæi 19. *Si vis ad vitam ingredi serua mandata*, qui autem peccat venialiter, intrat ad vitam: ergo seruat mandata, ac proinde non operatur, contra mandatum aliquod. Secundo quia 1.Ioannis 2.dicitur, *Si quis dixerit, quoniam diligo Deum, & mandata eius non seruat, mendax est*: quasi hæc duo inuicem consequantur seruare mandata, & diligere Deum: qui autem peccat venialiter vere dicere potest ego diligo Deum, quia manet in caritate, & Deus in eo: ergo dicere etiam potest mandata eius seruo: quodsi veniali aliquo peccato præceptum aliquod transgrederetur, non diceret vere *Secundo mandata*. Tertio ad Romanos 13. inquit Paulus, *Qui diligit proximum, legem impleuit*, & iterum, *Plenitudo legis est dilectio*: qui autem est in veniali vere diligit proximum, & manet in dilectione: ergo plene obseruat legem, ita vt nullum illius præceptum transgrediatur. 5

3. sentent. S.Thom. Caiet. Conrad. Matth.19. 1. Ioan.2. Rom.13.

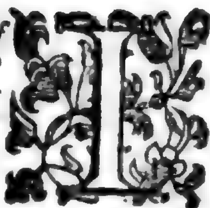
Refellitur hæc sententia. Durand. Maior. Vega. 1.exēplo. Hanc sententiam impugnant Durandus in 2.distinctione 34. quæstione 6. in solutione 1. & Maior in 2. distinctione 41.quæstione 6.in secundo quæsito, & ad 2.dubium, & Andreas de Vega libro 14 super Concilium Tridentinum capite 13. primum quidem exemplo reipublicæ temporalis in qua sunt aliquæ leges necessariæ omnino ad conseruationem ipsius: aliquæ vero sine quibus respublica conseruari potest, vtiles tamen sunt ad meliorem illius conseruationem. Eodem modo in republica, & regno cęlorum debent esse aliquæ leges necessarię, sine quarum custodia nemo saluabitur, alię vero ad hunc finem vtiles, quarum violatio non impedit salutem. 2. ratione. Secundo efficacius hoc modo refellitur, si uerbum otiosum, vel furtum paruum non esset contra præceptum aliquo modo, sed præter illud, sequeretur non fore contra iudicium rationis rectæ, neque disconueniens naturę rationali, sed sicut esset pręter legem, esset etiam pręter rationem: hoc autem est falsum, nam iudicium rationis rectę non solum non dictat mentiendum esse, sed etiam iudicat malum esse, & minime licitum mentiri: quod autem licitum non est, aliquo modo prohibitum est, vel lege positiua iubente, vel lege naturali, quę est ipsa naturæ rationalis: nam eo ipso quod aliquid malum est, naturæ rationali disconueniens, & dissentaneum est, ac proinde ipsi iuri naturali contrarium. Matth.5. Quarte dominus Matthi 5. inquit, *Ego autem dico vobis non iurare omnino*, & paulo post, *Sit sermo autem vester, est, est, non, non, quod autem his abundantius est, a malo est.* Quibus verbis aut Deus consilium tantum proposuit, sicut alia, quæ eodem capite

capite docuit, aut præceptum, si consilium tantum, & non iurare solum consilium Euangelicum est, sicut non nubere, sequitur non esse vllum peccatum iurare sine vlla necessitate, quia solum opponitur consilio: si autem præceptum est, sequitur aut peccatum iurandi semper esse mortale, aut aliquod veniale esse contra præceptum: quod sane argumentum de reliquis omnibus venialibus fieri potest. 6 Adde, quod ille, qui præter legem operatur, nec ei aliquo modo opponitur, potius videtur opus indifferens ex se operari quam peccatum: ergo vel omnia peccata dicemus esse mortalia, vel venialia etiam contra legem, & præceptum esse fatendum est.

Veræ aliquæ differentiæ inter veniale, & mortale.

CAPVT IV.

1. vera differentia inter veniale, & mortale. S. Thom. Caiet.



Iam vero in hoc capite in vnum colligamus omnem differentiã, quam necesse est assignari inter veniale, & mortale Prima igitur est, quam constituit S. Thom. in hoc articulo, perperamque eam intellexit Caietanus: nec enim S. Doctor dixit veniale, & mortale differre, quia veniale versetur circa media, mortale autem circa finem: sed inquit inter peccata quædam tollunt ordinem ad vltimum finem, qualia sunt mortalia: quædam autem tollunt ordinem circa media conseruato semper ordine ad finem: dicit autem mortalia tollere ordinem ad vltimum finem, quia tollunt coniunctionem cum vltimo fine, & quia coniunctio cum vltimo fine est vita animæ nostræ merito dicuntur mortalia, & ex se auferunt principium omne reparationis: morti enim mederi non possumus. Venialia autem cum non auferant vitam, non tollu nt principium sanitatis, & medicationis, & ita sicut morbo non lethali ei mederi possumus. Et sicut error circa principia restaurari non potest per alia principia; error tamen circa conclusionem per principia ipsa corrigi potest; ita etiam mortale non relinquit principiũ, per quod corrigatur, quia ipsi principio vitæ opponitur: veniale autem relinquit hoc principium, ex quo corrigi potest.

7 *Durand. Maior.* Hanc eandem differentiam alio modo explicarunt Durandus in 2. d. 43. quæstione 6. num. 11. & Maior loco citato, quia scilicet mortale tollit claritatem, quæ est vita animæ veniales vero non tollit illam, sed feruorem illius impedit. *Ricar.* Eandem quoque Ricar. in 4. d. 16. ar. 2. q. 2. alijs verbis expressit; quia nimirum mortale tollit ordinem necessarium simpliciter ad salutem; veniale autem ordinem tantum vtilem, & congruum, ad illam melius consequendam. Ex quo modo loquendi occasionem forsan sumpserunt Scotus, & Gab. vt assererent peccata mortalia esse contra præcepta: venialia vero contra consilia, quia consilia non sunt necessaria, sed vtilia solum ad salutem.

Alex. Porro differentiam hanc, quam S. Thom. constituit, recte etiam exposuit nobis Alex. 2. parte q. 107. m. 2. cum ait veniale peccatum tunc committi, quando diligitur creatura citra Deum: mortale vero quando supra Deum amatur, vel æque cum Deo; est enim diligere creaturam citra Deũ, ita eam diligere, vt amor creaturæ non sit contra legem diuinæ caritatis, Dei amicitiam omnino dissoluens, nec sit secundum Dei caritatem, sed præter illam: diligere autem creaturam supra Deum, vel æque cum Deo, est amore creaturæ: amorem, & dilectionem Dei omnino tollere: hoc autem non prouenit ex maiori intensione, & conatu, sed ex eo quòd diligitur aliquid contra præceptum Dei notabile, ex quo illius amicitia dissoluitur; qui quidem amor creaturæ dicitur ab Scholasticis maior, quã amor Dei apretiatiue, non intensiue, de qua distinctione infra disputatione 194. capite 3. aliqua dicenda sunt. Iuxta hanc doctrinam recte idem Alex. 1. p. q. 19. m. 8. inquit veniale hoc efficere vt anima minus efficaciter Deo adhæreat per caritatem, quia eius feruori opponitur, & disponit ad illius corruptionem, mortale vero omnino separet: qua etiam ratione intelligendum est id, quod S. Thom. dixit supra q. præcedente art. 5. videlicet mortale tollere ordinem ad vltimum finem, sed veniale ordinem tantum circa ea, quæ sunt ad finem, saluo, & integro manente ordine circa finem, non quia veniale non possit esse circa Deum tanquam circa obiectum, sed quia non tollit ordinem, & coniunctionem caritatis cum ipso: sed tantum opponitur feruori caritatis, qui est idoneum medium ad conseruandam ipsam caritatem. *Alex.* 8

2. vera differentia. Secunda differentia inter peccatum veniale, & mortale ex prædicta colligitur, quæ talis est: peccatum veniale non est contra præceptum necessarium ad caritatem seruandam, & salutem consequendam, sed præter illud, mortale tamen est contra huiusmodi præceptũ: ex hoc autem negari non debet peccatum veniale esse contra aliquod præceptum, vt supra satis probatum est. Hanc differentiam tradit Caietanus tomo 1. opusculorum tractatu 21. alias opusculo 27 quæstionum quæstione 21. quem sequuntur Recentiores Thomistæ in hunc articulum, & Petrus de Soto tractatu de peccatorum discrimine lectione 7. atque in hunc sensum interpretatur S. Thomam in hoc articulo in solutione 1. & eodem modo possemus explicare alios Scholasticos allegatos a nobis c. 3. qui docent peccatum veniale a mortali differre, quod veniale non est contra præceptum, sed præter illud, mortale vero est contra præceptum: vt intelligantur de præcepto tantum necessario ad caritatis conseruationem. Colligit autem Petrus de Soto prædictum discrimen venialis, & mortalis ex Aug. in lib. 3. de doctrina Christiana c. 36. putat enim Augustinum ibi dicere mendacium prohibitum esse aliquo præcepto, non tamen præcepto necessario ad salutem: sed Aug. nihil tale ibi docet: solum asserit eum, qui explicat Scripturam alio sensu, quam ipsa significat, ad finem tamen ædificandæ caritatis non falli perniciose, nec omnino mentiri, *Non est quippe* (inquit ille) *in mentiente voluntas falsa dicendi, & ideo inuenimus qui mentiri velint, qui autem falsæ, neminem, &c.* Deinde cõparat hunc q. falso interpretatur Scripturam animo tamen ædificandæ caritatis, homini deserenti viam, quam cæpit, qui per agrum sine via ad eundem locum tendit, ad quem via illa ducebat. Negari igitur non debet peccatum veniale esse contra præceptum aliquod, quod simpliciter præceptum sit, sed dicendum est non esse contra præceptum præcipuum, videlicet necessarium ad salutem. *Caiet. Petrus Soto.* 9

Explicatur locus Matth. Ex his autem respondere possumus ad illa, quæ capite 3. adduximus ad probandum peccatum veniale non esse contra præceptum: quia idem est in Scriptura seruare pręcepta, & consequi salutem. Dicimus igitur ibi nomine præcepti, aut pręceptorum intelligi omnia quę necessaria sunt ad salutem, quibus peccatum veniale non aduersatur, & de eisdem intelligi debere illud Matth. 5. *Qui soluerit vnum de mandatis istis minimis, & docuerit sic homines minimus vocabitur in regno cælorum*; idest nullum locum habebit in regno cęlorum, appellat autem minimum mandatum, non quia non sit necessarium ad salutem, & caritatem conseruandam: sed quia inter necessaria minimum sit. Dicit itaque illum, qui docuerit, sed minimum pręceptum ex necessarijs ad salutem pretermiserit, non esse admittendum in regnum cęlorum: nam si de minimo pręcepto obligante solum ad veniale loqueretur, non diceret, *Minimus vocabitur in regno cælorum*, hoc est, minimam partem habebit, vt verba sonãt; qui enim multa merita haberet, ẽt si aliqua pręcepta, quę obligarent solum ad veniale transgrederetur, nõ propterea

pterea minus haberet præmij: quia peccata venialia impediunt, ne quis citius consequatur præmium; quia prius debent purgari, non tamen diminuit aliquid illius.

10 *3. differentia.* Tertia differentia inter mortale, & veniale solet constitui, quod mortale vltimum finem in creatura constituat, ita vt dicatur homo ipsa creatura tanquam fine vltimo simpliciter frui; per veniale vero non constituatur, nec ipso dicatur simpliciter frui. Discrimen hoc cōstituit Bonau. in 2. d. 42. ar. 2. q. 1. ad 6. S. Thomas in hoc articulo ad secundum, addit autem Bonauen. hominem dum peccat venialiter nec vti, nec frui, sed abuti ipsa creatura. *Bonauent. S. Thom.* Obiter tamen notandum est id quod dis. 5. c. 1. latius explicatum est, ideo per peccatum mortale constitui a nobis vltimum finem in creatura non quod creatura tunc diligatur propter se, & in alium finem nō referatur; hoc enim etiam in veniali reperitur, quo creatura ratione delectabilis propter seipsam diligitur; sed ideo, quia eius amor opponitur amori caritatis, quo Deus a nobis vt ultimus finis ꝑpter seipsū diligitur, ac proinde contrarium finem Deo dilectio nobis constituimus in creatura: quia tamen cum veniali semper manet ordo ad vltimum finem dilectum amore caritatis, quia ab eo non separat: ideo per tale peccatum non cōstituitur finis vltimus in creatura. Qua vero ratione Aug. distinguat hæc duo, nempe frui creatura, & vti, & an in peccato veniali dicatur homo frui creatura, vel illa vti; diximus d. 32. c. 2.

11 *Postrema differētia.* Postrema differentia inter veniale, & mortale omnibus probata est, quia veniale pœnam temporalem, mortale vero pœnam æternam meretur: hæc autem ex eo nascitur, quod veniale, quia leuis culpa est, non tollit amicitiam Dei, & sanctitatem cum eo; ac proinde nō postulat æterno supplicio puniri, sed potius temporalem solum pœnam: mortale vero cum dissoluat amicitiam, & iustitiam cum Deo tollat, æternam pœnam exigit, ideoque, & veniale dicitur reparabile ratione status, quia relinquit in homine vitam gratię: mortale vero irreparabile: quia vitam gratię aufert.

Vtrum peccatum mortale, & veniale vniuoce dicantur peccata, an vero analogice.

DISPVT. CXLIV.

Quid sentiat S. Thomas, & Caietanus.

CAPVT I.

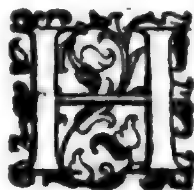


1 *2. sentent. S. Thom. Caiet.* Anctus Tho. in hoc articulo, quem sequitur Caiet. plane affirmat peccatum veniale analogice tantum dici peccatum per attributionem, aut analogiam ad mortale, cui existimat simpliciter conuenire definitionem peccati traditā ab Aug. li. 22. contra Faustum c. 27. *August.* eo quod peccato veniali conueniat secundum rationem imperfectam; mortali autem secundum perfectam: nam sicut ęgritudo non est, nec intelligi potest sine ordine ad mortem, ad quam disponit, sic ... nec veniale sine ordine ad mortale. Præterea vt hanc sententiam defendat Caiet. contra Dur. in hoc art. asserit peccatum veniale non esse simpliciter prohibitum, quia non est contra legem, sed præter legem: mortale autem esse simpliciter prohibitum: quia est contra pręceptu. Qua ex parte huic etiam sententiæ ad stipulantur Alex. & Bona. quos commemorauimus d. præcedente c. 3. cum asserunt, peccatum veniale nō esse contra pręceptum, sed pręter illud. *Alex. Bonau.*

Addit vero Caiet. inter actus virtutis esse aliquos, qui simpliciter non sunt virtutum, sed secundum quid, vt actus Eutrapelię: nam qui hanc habet virtutem, non dicitur simpliciter studiosus, sed secundum quid. Facit cum his Conradus in hunc articulum circa solutionem 1. qui notat ita veniale dici peccatum per attributionē ad mortale, vt quamuis sine mortali esse possit, non tamen possit intelligi sine illo: sicut animal pictum analogice dicitur animal respectu viui: manere tamen potest pictum sine viuo. *Conrad.* Hæc sententia probari posset, quia in Scriptura cum dicitur simpliciter peccatum, intelligitur mortale Ioannis 8. *Qui facit peccatum seruus est peccati*: & 1. Ioannis 3. *Omnis qui in eo manet, non peccat*, & rursus, *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniā semen ipsius in eo manet, & non potest peccare.* Quę quidem non nisi de peccato mortali possunt intelligi. *Ioan. 8. 1. Ioan. 3.*

Sententia Durandi.

CAPVT II.



2 *2. sentent. Durand.* Anc opinionem inpugnat Durandus in 2. distinctione 42. quęst. 6 contenditque non esse in vniuersum verā; nam quamuis peccatum veniale defectu plenæ considerationis sit analogice peccatum respectu mortalis: tamen peccatum veniale ex genere suo, vt verbum otiosum, debet esse vniuoce peccatum: rationem vero discriminis assignat, quia in priori genere venialium, nō est simpliciter, sed analogice voluntarium: in posteriori autem est simpliciter, & vniuoce voluntarium. *Ratio prima.* Probat autem suam sententiam primum: quia quoties nomen analogice dicitur de aliquibus, aliquid eorum est primum, per ordinem ad quod cetera talia dicuntur: sicut inter ea, quę dicuntur sana, primum est animal, sine quo cetera non dicerentur sana: & inter entia primum est substantia, sine qua accidentia nō vocarentur entia: quamuis autem impossibile mortale, vt homidicium recte posset intelligi, & esse veniale ex genere suo vt mendacium: ergo tale mendacium non dicitur peccatum per analogiam ad mortale. *solutio.* Respondebit aliquis ex doctrina Conradi superius posita sine mortali posse esse veniale, quia mortale non supponitur tanquam causa. Hoc tamen parum interest: nam argumentum factum non contendit peccatum mortale esse debere causam venialis, vt peccatū de vtroque analogice dicatur: sed solum peccatum mortale secundum rationem supponi debere tanquam primū, vt aliquod deinde intelligatur esse veniale: si ergo recte intelligitur fore verbum, aut mendacium otiosum, etiamsi nullum posset esse peccatum mortale, signum est late verbum, aut mendacium non dici veniale per analogiam ad mortale. Hoc idem argumentum confici potest de peccato veniali, quod ex leuitate sola materiæ veniale est: nam licet nullum esset peccatum mortale ex grauitate materiæ, videretur nihilominus esse posse peccatum veniale ex leuitate materiæ.

Secundo, peccatum veniale non est pręter pręceptum, sed simpliciter est contra præceptum sicut mortale: ergo ab vtroque abstrahi potest ratio quędam vniuoca vtriusque. 3 *2. ratio.* Verum hoc argumentum si alicuius momenti est, probat quoque de omni peccato veniali etiam ex imperfecta de liberatione proueniente,

quia

quia hoc etiam peccatum contra præceptum, & legem est: cum tamen Durandus de hoc genere peccati venialis concedat vniuoce esse peccatum cum peccato mortali.

Tertio. Tertio, omnis actus virtutis moralis siue notabilis, siue leuioris materiæ vniuoce est actus virtutis: ergo a contrario omne peccatum etiam leue, & veniale est vniuoce peccatum. Nam quod inquit Caietanus esse quosdam actus virtutis qui non sint simpliciter studiosi, vt virtutis Eutrapeliæ, manifeste falsum est: nihil enim illi, vel alteri, qui est secundum rectam rationem, deesse potest, vt sit simpliciter actus studiosus, & virtutis.

Quarto. Quarto, verbum otiosum, & alia peccata, quæ ex genere suo venialia sunt, intrinsece, & formaliter sunt peccata, neque enim est a quo extrinsece denominentur peccata: ergo veniale non potest dici peccatum analogice: nam cum in duobus reperitur aliqua forma intrinsece, & formaliter abstrahi potest ab vtroque quædam ratio vniuoce communis: forma enim, quæ in duobus intrinsece reperitur, simpliciter conuenit illis, ac proinde ab eis vniuoce abstrahi potest conceptus communis, quia nomen est idem, & ratio significata per nomen eadem. *Solutio. Conradi.* Sed respondet Conr. rationem peccati in veniali, & in mortali reperiri formaliter, & intrinsece, sicut ratio entis in substantia, & accidente reperitur. *Impugnatur.* Verum contra hoc est ratio superius facta; nam quoties in duobus est aliqua forma intrinsece eodem nomine significata, nihil obstare videtur quo minus ab vtroque ratio vniuoca abstrahatur. Et de substantia, & accidente idem dicendum est, nam si accidens esset ens intrinsece, simpliciter esset ens, & non diceretur entis ens, ac proinde vniuoce ipsi, & substantiæ ratio entis cõueniret, vt constat ex dictis 1.p. disp. 14.c.2.& 111. cap 2. Hæc est sententia Durandi, quam etiam docuit Maior in 2.d.42. q.6. in 2. quæsito in responsione ad primum dubium. *Maior.*

Explicatio veræ sententiæ.

CAPVT III.



5 *Obseruandũ est peccatum omne dupliciter posse cõsiderari.* Vt veriorem in hac re sententiam pronuntiemus, obseruandum est omne peccatum dupliciter posse considerari: primum intra genus moris, quatenus est disconueniens naturæ rationali, vt rationalis est, & contrarium virtuti: & hac ratione negari non debet omnia peccata, tam mortalia, quam venialia siue ex genere suo, siue ex leuitate materiæ, vel ex imperfecta libertate vniuoce esse peccatũ cum peccatis mortalibus: qua ratione, & furtum paruum, & magnum plene, vel imperfecte deliberatum, est vniuoce furtum contra virtutem iustitiæ, & sic de alijs omnibus. Eodem modo verbum otiosum, quod ex genere suo veniale est, vniuoce conuenit in communi ratione generica peccati cum verbo contumeliæ, & iniuriæ, quod ex genere suo mortale est: differunt igitur hoc modo veniale, & mortale ex parua, & magna materia. *S.Thom.* Colligitur autem hæc doctrina ex S.Tho. supra q.18.ar.11. vbi ait ex circunstantia parui, & magni nõ variari speciem: quia paruum, & magnum non tribuit speciem, sed necessario illam supponit, vt eodem articulo vberius explicauimus: contingit autem vt paruum de mortali faciat veniale, & magnum de veniali faciat mortale; quo modo autem cum hoc constet doctrina art.5.huius quæstionis ibidem dicemus.

Si considerentur vt est contra vitam spiritualem peccatum veniale non simpliciter sed analogice dicitur peccatum. Deinde considerari potest peccatum, vt est contra vitam spiritualem animæ, scilicet contra caritatem, & coniunctionem cum Deo; quæ quidem ratio non est de essentia peccati secũdum genus moris, & quatenus est disconueniens naturę, sed est quid consequens naturam peccati in genere moris vt d.96. c. 2. explicatũ est: & secundum hanc considerationem peccatum veniale non simpliciter sed analogice dicitur peccatum. Nam ratio peccati simpliciter in eo posita est, vt tollat vitam spiritualem, & quia veniale peccatum eam non tollit: sed est veluti ægritudo, & dispositio tendens ad mortem: ideo analogice tantum dicitur peccatum. Qua etiam ratione conciliari possunt duę sententię superius commemoratæ. Et sane S. Tho. solum loqui de peccato veniali, & mortali secundum hanc posteriorem considerationem, ratio, qua ipse in articulo vtitur, manifeste indicat, atque argumenta, quæ Durandus affert nihil contra eam probant. Ablato enim peccato secundum rationem mortalis impossibile esset peccatum aliquod esse veniale: quia si impossibilis est mors, impossibilis est ęgritudo, & dispositio ad mortem.

Argumenta igitur Durandi, si alicuius põderis sunt, solum probant peccatum veniale quatenus opponitur virtuti morali, & rectæ rationi esse simpliciter peccatum, & contra præceptum: non tamen esse simpliciter peccatum quatenus consideratur vt dispositio ad mortem animæ. Obseruandum tamen est falsum esse id, quod dixit de priore genere venialis, videlicet illud nõ esse simpliciter veniale, quod est ex imperfecta deliberatione, quia non est simpliciter, & vniuoce voluntarium. Nam in his peccatis reperitur vera ratio, & vniuoca voluntarij, ac proinde etiam ex hac parte nihil obest quo minus vniuoce sint peccata. 6

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum mortale, & veniale differant genere.

A*D secundum sic proceditur, Videtur, quod peccatum veniale, & mortale non differant genere, scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, & aliquod veniale, ex genere bonum enim & malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam siue ad obiectum, vt supra dictum est, sed secundum quodlibet obiectũ, vel materiam contingit peccare mortaliter, & venialiter: quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere, vel infra* Deum, *quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale, & mortale non differunt genere.* Sup.q.72. ar 5. & 2. d.24. q.3. ar.6. ad 6. & d.42.q. 1.a.4. cor. & 4.d.16. q.3.a 2.q. 4 ad 5 & ma. q.2.a. 8. co. & q. 7 art.1 & op 3.c.148 q.18.ar.2. & 8.

Præterea. Sicut dictum est supra, peccatum mortale dicitur quod est irreparabile, peccatum autem veniale, quod est reparabile: sed esse irreparabile conuenit peccato, quod fit ex malitia, quod secundum quosdam irremissibile dicitur, esse autem reparabile conuenit peccato, quod fit per infirmitatem vel ignorantiam, quod dicitur remissibile, ergo peccatum mortale, & ueniale differunt sicut peccatum, quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate, & ignorantia, sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut supra dictum est. Ergo peccatum ueniale, & mortale non differunt genere. art.præc. qũ. 76.77. & 78.

Præterea. Supra dictum est, quod subiti motus tam sensualitatis quam rationis sunt peccata q.74.ar.3. ad 3.& a. 10.

veníalia: sed subiti motus inueniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

In ser. 4. de animab. defunctorum & ser. 41. in ordine, to. 10.

Sed contra est, quod Aug. in sermone de purgatorio enumerat quædam genera peccatorum mortalium.

In lib. de para. c. 14. a med. to. 4 & refertur 4. sent. d. 17 pareg. a.

Respondeo dicendum, quod peccatum veniale a venia dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale, vno modo quia est veniam consecutum, & sic dicit Ambrosius, quod omne peccatum per pœnitentiam fit veniale: & hoc dicitur ueniale ex euentu. Alio modo dicitur ueniale, quia non habet in se unde ueniam non consequatur, uel totaliter, uel in parte: in parte quidem sicut cum habet in se aliquid diminuens culpam, ut cum fit ex infirmitate, uel ignorantia, & hoc dicitur ueniale ex causa. In toto autem ex eo, quod non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur pœnam æternam, sed temporalem, & de hoc ueniali ad præsens intendimus: de primis enim duobus constat, quod non habent genus aliquod determinatum. Sed ueniale tertio modo dictum potest habere genus determinatum, ita quod aliquod peccatum dicatur ueniale ex genere, & aliquod mortale ex genere, secundum quod genus, uel species actus determinatur ex obiecto. Cum enim uoluntas fertur in aliquid, quod secundum se repugnat caritati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo obiecto habet quod sit mortale unde est mortale ex genere, siue sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, periurium, & huiusmodi, siue contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium & similia: unde huiusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoq; uero uoluntas peccantis fertur in id, quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei, & proximi; sicut uerbum otiosum, risus superfluus, & alia huiusmodi, & talia sunt peccata uenialia ex suo genere, ut supra habitum est. Sed quia actus morales recipiunt rationem boni, & mali, non solum ex obiecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra habitum est, contingit quandoque quod id quod est peccatum ueniale ex genere ratione sui obiecti, fit mortale ex parte agentis, uel quia in eo constituit finem ultimum, uel quia ordinat ipsum ad aliquid, quod est peccatum mortale ex genere: puta cum aliquis ordinat uerbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit, quod aliquod peccatum, quod ex suo genere est mortale, fit ueniale propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, i. non deliberatus ratione, quę est principium proprium mali actus; sicut supra dictum est de subitis motibus infidelitatis.

q. 78. ar. 4. & q. 77. a. 6.

q. 74. a. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id, quod repugnat diuinæ caritati, conuincitur præferre illud caritati diuinæ, & per consequens plus amare ipsum quam Deum, & ideo aliqua peccata ex genere, quæ de se repugnant caritati, habent quod aliquid diligatur supra Deum, & sic sunt ex genere suo mortalia.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato ueniali ex causa.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de peccato qaod est ueniale propter imperfectionem actus.

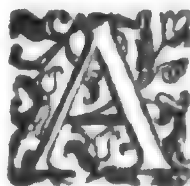
Notatio circa articulum.

Conclusio est, *Veniale, & mortale genere differunt tamen*[?] *mortale ex genere. fieri possit veniale ob leuem materiam, & propter defectum considerationis, & e contra veniale fieri possit mortale, vel quia in creatura constituitur vltimus finis, vel quia ad finem mortalem refertur.* In hoc art. solum contendit S. Thom. ostendere esse quædam peccata, quę ex genere suo, hoc est ex obiecto sunt venialia, vt verbum otiosum, mendacium otiosum: & quędā ex genere suo mortalia, vt furtum, adulterium, &c. Dicuntur autem hæc peccata genere differre: quia differunt ex obiecto malitia autem, seu bonitas ex obiecto, dicitur malitia ex genere, vt notauimus d. 50. cap. 1.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale.

2. 2. q. 24. ar. 10. corp. & et q. 186 a. 9. cor. & 1. d. 17. q. 2. ar. 5. co fi. & 2. d. 42. q. 1. a. 3 & veri. q. 26. ar. 6 ad. 16. & ma. q. 7. a. 1. ad 7. & ar. 3. co & & ad 1 & 3. & ar. 6. ad 5. & q. 14. a. 2. co. ar. 1. huius q.



AD tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale.

Vnum. n. oppositum non disponit ad aliud, sed peccatum veniale, & mortale ex opposito diuiduntur, vt dictum est. Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

Præterea, Actus disponit ad aliquid simile in specie sibi, vnde in 2. Eth. dicitur quod ex similibus actibus generantur similes dispositiones & habitus, sed peccatum mortale & veniale differunt genere seu specie, vt dictum est, ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

li. 2. c. 1. & 2. to. 5.

ar. 2 hu. q.

In regu. 3. non longe a princ. to. 1.

Præterea. Si peccatum dicatur veniale quod disponit ad mortale, oportebit, quòd quæcunque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia, sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale, dicit enim Aug. in regula, quod superbia bonis operibus insidiatur, vt pereant, ergo etiam bona opera erunt peccata venialia, quod est inconueniens.

Sed contra est, quod dicitur Eccl. 18. Qui spernit minima, paulatim defluit: sed ille, qui peccat uenialiter, videtur minima spernere: ergo paulatim disponitur ad hoc, quod totaliter defluat per peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod disponens est quodammodo causa, vnde secundum duplicem modum causæ est duplex dispositionis modus. Est enim causa quædam mouens directe ad effectum, sicut

sicut calidum calefacit. Est etiam causa indirecte mouens, remouendo prohibens sicut remouens columnam dicitur remouere lapidem superpositum, & secundum hoc actus dupliciter ad aliquid disponit, vno quidem modo directe, & sic disponit ad actum similem secundum speciem. Et hoc modo primo & per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cum differant specie, sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere per quandam consequentiam ad peccatum, quod est mortale ex parte agentis, augmentata enim dispositione, vel habitu per actus peccatorum venialium, intantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituat in peccato veniali. Nam vnicuique habenti habitum, inquantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum: & sic multoties peccando venialiter disponetur ad peccatum mortale. Alio modo actus humanus disponit ad aliquid remouendo prohibens, & hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad mortale peccatum ex genere, qui enim peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinem, & ex hoc, quod consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subijcere, disponitur ad hoc, quod etiam voluntatem suam non subijciat ordini vltimi finis, eligendo id, quod est peccatum mortale ex genere.

ar.1.ad 1. *Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale, & mortale non diuiduntur ex opposito, sicut duæ species vnius generis, vt dictum est, sed sicut accidens contra substantiam diuiditur: vnde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita & veniale peccatum ad mortale.*

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale non est simile mortali in specie, est tamen simile ei in genere, inquantum vtrunque importat defectum debiti ordinis, licet aliter, & aliter, vt dictum est.

ar.1. & 2. huius q. *Ad tertium dicendum, quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum, potest tamen esse materia, vel occasio peccati mortalis per accidens, sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, vt dictum est.* In cor. ar.

Notationes circa Articulum.

Concluſ. Conclusio est, *Peccatum veniale disponit ad mortale dupliciter, sed non directe: vno modo per quandam consequutionem, vt infra explicabitur; altero modo remotione prohibentis, quatenus ille, qui peccat venialiter prætermittit aliquem ordinem rationis: vnde prouenit, vt paulatim decidat in maiora nolens sequi ordinem rationis in rebus maioris momenti.*

1. notandū Circa hunc articulum tria notanda sunt: primum est circa modum illum priorem, quo veniale dicitur disponere ad mortale: inquit enim S. Thomas disponere per quandam consequutionem, quatenus ita homo afficitur rebus paruis, in quibus alias solum est peccatum veniale, vt non dubitet in illa re parua constituere vltimū finem. Nunc autem explicandum est, quomodo quis possit in obiecto peccati venialis vltimum finem constituere. Dico igitur primum constitui posse, si aliquis tanquam Deum, & summam suam felicitatem amet id, quod sine errore contra fidem fieri non potest, & raro, aut nunquam contingit. Deinde alio modo frequentius constituitur vltimus finis in veniali peccato, videlicet quando ita quis affectus est, vt non dubitet violare præceptum notabile, & assumere vt medium peccatū mortale ad consequendam rem, cuius amor solum erat culpa venialis: & tunc dicitur constitui in obiecto veniali vltimus finis, non quia diligatur propter se, sed quia eius dilectio est causa, vt aliquid etiam fiat contra caritatem, quæ nos vero vltimo fini coniungit. Nam quod aliquis nimis intente in obiectum venialis peccati feratur non sufficit, vt in eo dicatur constituere vltimum finem, si aliunde propter amorem illius nullum præceptum notabile contra caritatem transgrediatur. 8

S. Tho.

Secundo notandum est, cum S. Tho. hic docet veniale disponere ad mortale, non loqui de veniali ex defectu plenę libertatis, & considerationis, nec de veniali ex leui materia, sed de veniali ex genere, & obiecto suo: & de hoc inquit disponere ad mortale, sed non directe; nā quod est ex defectu materiæ, vel libertatis directe videtur ad mortale disponere, quatenus ab eo solum differt penes magis, & minus in eadem malitia morali. Tertio obserua circa solutionem tertij quo modo S. Thom. dicat opus bonum non disponere per se ad mortale, posse tamen esse occasionem mortalis peccati per accidens: peccatum autem veniale disponere ad mortale per se inquit S. Thom. nempe in corpore articuli: nam videtur sibi contraria docere. Dixerat enim in corpore articuli veniale ex genere (de hoc enim loquebatur in corpore) non disponere per se ad mortale ex genere, nisi vel nō directe per modum cuiusdam consequutionis, vel per accidens remouendo prohibens. 2. notan. S. Tho. 3. obſeru. Obiectio.

Sol. Contra. Omissa subtilitate Caietani, quæ minus accommodata mihi videtur, respondet Conradus, cum dicitur a S. Thom. in solutione 3. peccatum veniale per se disponere ad mortale, particulam *per se*, non referri ad modum causalitatis: ita vt sensus sit veniale disponit sicut causa per se; hoc enim falsum est, quia disponit per modum causæ per accidens, & non directe operantis, sed particulam *per se*, referri ad ipsum peccatum veniale vt sensus sit, hoc quod est disponere ad mortale per modum consequutionis, & non directe, conuenit peccato veniali ex se: & hoc dictum erat in corpore: in hoc autem differt ab opere bono: nam opus bonum non habet ex se vllo modo disponere ad mortale, sed quod sit occasio mortalis, prouenit tantum ex malitia operantis. Cæterum quamuis verum sit peccatum veniale ex se hoc habere, vt disponat ad mortale remouendo timorem Dei, & subiectionem legi eius, quo homo a mortali detinebatur, id quod non habet ex se opus virtutis; nihilominus S. Thom. inter peccatum veniale, & opus virtuti discrimen assignat in eo, quod veniale disponit ad mortale per se, opus autem virtutis disponit per accidens. 9 Nō placet.

Vera ſolu. Quare respondeo S. Thom. non dixisse in corpore articuli, peccatum veniale tantum disponere ad mortale non directe, & per accidens; sed concessisse etiam disponere quodammodo per se. Inquit enim peccatum veniale disponere ad peccatum mortale vno modo per se, per consequutionem tamen quandam: dicit per consequutionem quandam, non tamen dicit per accidens: quia licet per consequutionem id habeat, habet tamen per se, vt supra explicatum est. Deinde ponit modum quo peccatum veniale disponit ad mortale per accidens, nempe remouendo prohibens. Est igitur differentia inter peccatum veniale, & opus virtutis: quia peccatum veniale potest per se dispo-nere ad mortale, & per accidens: opus autem virtutis non potest per se, sed semper per accidens occasione sumpta ex illo, malitia, aut infirmitate operantis.

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccatum veniale posſit fieri mortale.

Sup. ar. 2. cor. & 2. d. 24. q. 3. ar. 7. & mal. q. 7. a. 3. & Pſ. 19. co. 10. Tract. 12. in Ioan. nō procul a fi. id habet t. 9. & ſerm. 38. de tēp. to. 10. q 74. ar. 4 & 8 ad 2. art. 1. huius q.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum ueniale poſſit fieri mortale. Dicit.n. Auguſt. exponens illud Ioan. Qui incredulus eſt filio, non uidebit vitam: peccata minima, ideſt venialia, ſi negliguntur, occidunt: ſed ex hoc dicitur peccatum mortale quia ſpiritualiter occidit animam: ergo peccatum veniale poteſt fieri mortale.

Præterea. Motus ſenſualitatis ante conſenſum rationis eſt peccatum veniale, poſt conſenſum uero eſt peccatum mortale, vt ſup. dictum eſt: ergo peccatum veniale poteſt fieri mortale.

Præterea. Peccatum veniale, & mortale differunt ſicut morbus curabilis, & incurabilis, vt dictum eſt, ſed morbus curabilis poteſt fieri incurabilis, ergo peccatum veniale poteſt fieri mortale.

art. præc.

Præt. Diſpoſitio poteſt fieri habitus, ſed peccatum veniale eſt diſpoſitio ad mortale, vt dictū eſt, ergo veniale peccatum poteſt fieri mortale.

Sed contra. Ea, quæ differunt in infinitum, non transmutantur in inuicem: ſed peccatum mortale, & veniale differunt in infinitum, vt ex prædictis patet: ergo veniale non poteſt fieri mortale.

Reſpondeo dicendum, quod peccatum veniale fieri mortale, poteſt tripliciter intelligi. Vno modo ſic, quod idem actus numero primo ſit peccatum veniale, & poſtea mortale, & hoc eſſe non poteſt: quia peccatum principaliter conſiſtit in actu voluntatis, ſicut & quilibet actus moralis, unde non dicitur vnus actus moraliter, ſi voluntas mutetur: quamuis etiam actio ſecundum naturam ſit continua. Si autem voluntas non mutetur, non poteſt eſſe quod de ueniali fiat mortale. Alio modo poteſt intelligi, vt id, quòd eſt ueniale ex genere, fiat mortale, et hoc quidem poſſibile eſt inquantum conſtituitur in eo finis, vel inquantum refertur ad mortale peccatum, ſicut ad finem, ut dictum eſt. Tertio modo poteſt intelligi ita, quod multa uenialia peccata conſtituant vnum peccatum mortale, quod ſi ſic intelligatur, quod ex multis peccatis uenialibus integraliter conſtituatur unum peccatum mortale falſum eſt: non enim omnia peccata uenialia de mundo poſſunt habere tātum de reatu, quantum vnum peccatum mortale; quod patet ex parte durationis: quia peccatum mortale habet reatum pęnæ æternæ: peccatum autem veniale reatum pęnæ temporalis, vt dictum eſt. Patet etiam ex parte pœnæ damni: quia peccatum mortale meretur carentiam viſionis diuinæ, cui nulla alia pęna comparari poteſt, vt Chryſo. dicit. Patet etiam ex parte pęnæ ſenſus, quantum ad uermen conſcientię: licet forte quantum ad pęnam ignis non ſint improportionabiles pœnæ. Si vero intelligatur, quod multa peccata venialia faciunt vnum mortale diſpoſitiue, ſic uerum eſt, ſicut ſupra oſtenſum eſt, ſecundum duos modos diſpoſitionis, quo peccatum ueniale diſponit ad mortale.

art. 2. huius q.

ho. 47. ad Pol. Antio. to. 5. & ho. 24 in Mat.

art. 3 huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. loquitur in illo ſenſu, quod multa peccata venialia diſpoſitiue cauſant mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod ille idem motus ſenſualitatis, qui præceſſit conſenſum rationis, nunquam ſit peccatum mortale, ſed ipſe actus rationis conſentientis.

Ad tertium dicendum, quod morbus corporalis non eſt actus, ſed diſpoſitio quædam permanens: unde eadem manens poteſt mutari, ſed peccatum ueniale eſt actus tranſiens, qui reſumi non poteſt, & quantum ad hoc non eſt ſimile.

Ad quartum dicendum, quod diſpoſitio, quę fit habitus, eſt ſicut imperfectum in eadem ſpecie: ſicut imperfecta ſcientia dum perficitur, ſit habitus: ſed ueniale peccatum eſt diſpoſitio alterius generis ſicut accidens ad formam ſubſtantialem in quam nunquam mutatur.

PRima concluſio, *Idem actus numero, qui primo eſt veniale, non poteſt fieri mortale.* Secunda concl. *Idem actus venialis ex genere, vel ex obiecto veniale poteſt fieri mortale bifariam: primum, ſi in eo conſtituatur ultimus finis, ut artic. præcedente expoſuimus, deinde ſi ordinetur ad mortale.* Tertia concl. *Multa venialia ſimul coniuncta non poſſūt facere vnū mortale formaliter, ſed tātum diſponere ad illud.* 1. concl. Secunda. Tertia.

An idem numero actus poſſit de ueniali fieri mortale.

DISPVT. CXLV.

Eundem numero actum uenialem non poſſe fieri mortalem, nonnulli exiſtimarunt. cap. 1.
Probabilior opinio. cap. 2.

Eundem numero actum uenialem non poſſe fieri mortalem, nonnulli exiſtimarunt.

CAPVT I.



Controuerſia in vniuerſum propoſita eſt nō de actu tantum exteriori, vel alterius potentiæ, quam uoluntatis, ſed de actu quoque interiori ipſius volūtatis: in qua cōtraria ſunt Scholaſticorum placita. Quidā.n. aſſerūt eundem actum numero voluntatis, qui eſt peccatum veniale, non poſſe fieri mortale. Cuius ſententiæ fuerunt Antiſiod. lib. 2. ſummę tract. 28. c. 4. q. 2. in 1. p. illius ad 2. arg. Gerſon Alph. 61. lit. C. & Conrad. in hunc articulum; videtur etiam conſentire S. Tho. in 1. concl. cum non ſolum de actione interiori dicit non poſſe de veniale fieri mortalem, ſed etiam de omni actione in vniuerſum tam interiori, quam exteriori. Expreſſe tamen de interiori, & exteriori ita ſenſit Alex. 1. p. q. 19. memb. 8. & 2. parte quæſt. 107. membro 3. Hæc ſententia poſſet intelligi hoc modo, ut nullus

I 1. ſententia. Antiſiod. Gerſon. Conrad. S. Tho. Alex.

lus actus interior etiam in genere naturæ de veniali fieri possit mortale eadem prorsus ratione, qua multi opinantur eundem actum voluntatis secundum esse naturæ non posse fieri de malo bonum, quos commemorauimus supra disput. 56. cap. 1. nam sicut necesse est mutari affectum, eo quod mutari debet cognitio aliquo modo, vt incipiat esse malus affectus, qui antea erat bonus; eadem ratione videtur necessarium, vt affectus incipiat esse mortalis, qui antea erat venialis, apprehensionem mutari, vel quia additur noua circunstantia, seu finis, & hoc contingit quando peccatum, quod erat ex obiecto veniale cum plena deliberatione, fit mortale ratione circunstantiæ: vel quia peccatum, quod erat veniale propter imperfectam deliberationem incipit esse mortale plene, dum fit deliberatus, tunc enim etiam mutatur apprehensio, & consideratio.

2 *Rē respectu operis exterioris.* Præterea de opere exteriori vel alterius potentiæ, quam voluntatis videtur hæc sententia probabilis, si asserat eundem actum exteriorem secundum genus moris non posse fieri de veniali mortale, quamuis fieri possit idem in genere naturę. Et enim cum operatio exterior habeat esse moris ab affectu, illa dicetur eadem in genere moris, quæ procedit ab eodem affectu: nam ab eodem habere debet esse indiuiduum in genere moris, a quo habet esse genericum: idem autem affectus non potest fieri de veniali mortalis, vt ostensum est; ergo idem actus exterior in genere moris non potest de veniali fieri mortalis: & hoc sensu loquitur S. Tho. in *S. Tho.* corpore articuli. Quo circa in solutione secundi, docet eundem actum appetitus de veniali peccato non fieri mortale: sed actum rationis, nempe voluntatis incipere esse peccatum mortale, loquitur autem de motu appetitus, qui pręcedit plenam deliberationem, & postea perseuerat post illam: sed cum dicit eum actum non fieri peccatum mortale, aut intelligit eundem in genere moris non manere ob rationem superius dictam, quia scilicet mutatur voluntas, aut certe in eo sensu dicit nō fieri mortale, quo superius quæst. 74. art. quarto dixit, in sensualitate non posse esse peccatum mortale.

Probabilior opinio.

CAPVT II.

3 *2. sententia pbabilior.* GO quidem existimo distinctione aliqua opus esse, vt præsentem difficultatē pręspicue dissoluere possimus. Primo igitur dicendum est eundem numero actum exteriorē, vel alterius potentię, quam voluntatis, quem appellamus, imperatum, posse fieri de veniali mortale; id quod omnibus Scholasticis indubitatum est; eadem enim operatio perseuerans ex diuerso fine erit mortalis, quę antea erat venialis: loquimur autem de actu, qui perseuerat idem secundum esse naturę. An vero idem actus exterior secundum esse moris fieri possit mortalis de veniali infra dicetur.

Aliquis actus interior voluntatis de veniali potest fieri mortalis. Secundo videtur mihi probabilius aliquem actum interiorem voluntatis eundem numero de veniali posse fieri mortalem, sicut expresse docuit Bonauentura in 4. d. 16. art. 2. q. 2. Almain nus tractatu 3. moral. cap. 21. & Recentiores nonnulli Thomistæ, & docere debent quotquot asserunt eundem actum voluntatis posse fieri de bono malum, quos supra disput. 56. cap. 2. retuli, nempe Caietanum, Durandum, & Maiorem, & Capreolum: id, quod eisdem fere rationibus probari debet, quibus etiam probatum est eundem actum voluntatis de bono posse fieri malum. Nam mutata conscientia erronea facile contingere potest, vt idem actus fit mortalis, qui antea erat venialis: sicut idem actus, qui erat bonus fit malus: neque enim ex eo quod conscientia dictet contrarium, opus est, vt fit noua voluntas: noua siquidem voluntas non incipit in nobis ex quauis noua apprehensione, nisi sit noua ratio mouens ex parte obiecti, fieri autem potest, vt incipiente noua conscientia peccati mortalis, maneat eadem omnino ratio mouens ex parte obiecti, vt ibidem ostendimus, ergo vt actus idem, qui erat venialis, fiat mortalis.

Bonau. Almain. Caiet. Dur. Maior. Capreol.

Præterea fieri potest, vt idem actus, qui ex imperfecta consideratione, & libertate, erat venialis ex aliquo motiuo, quod ex se mortale erat, perseueret vsque ad plenam considerationē, & libertatem: quid enim obstat, vt idem omnino moueat voluntatem post plenam considerationem, & libertatem quod ante illam mouebat? idem ergo actus de veniali fieri potest mortalis. Id quod non videtur negasse Sanctus Doctor: nam in solutione secundi solum dicit eundem actum appetitus non fieri mortalem, qui antea erat venialis, videtur tamen inuere actum voluntatis, qui præcessit plenā deliberationem circa idem obiectum fieri posse mortalem ex plena consideratione, & libertate, cum inquit, *Sed ipse actus rationis consentientis.* Cum vero in corpore cō tendit eundem actum non fieri de peccato veniali mortale, solum intelligit de veniali, quod ex genere suo veniale est, quoniam vt fiat peccatum mortale, debet ex parte obiecti fieri aliqua mutatio: id vero etiam difficile est, nam absque noua ratione mouente ex parte obiecti ratione loci, temporis, aut scandali fieri potest veniale mortale absque eo, quod voluntas expresse feratur in talem circunstantiam, a qua prouenit vt sit mortalis, nisi, & S. Tho. solū ita intelligat, vt veniale ex obiecto non possit fieri mortale ex obiecto, & non neget fieri posse mortale ex alia circunstantia. 4 *Confirmatur.*

Tertio dicendum est eundem etiam actum exteriorem in genere moris de veniali fieri posse peccatū mortale: dixi eundem actum in genere moris, nam in genere naturę, nemo dubitat, quin idem actus de veniali fieri possit mortalis, primum quia, vt diximus d. 51. cap. 2. idem actus exterior circa idem obiectum relatus ad diuersos fines est eiusdē speciei primarię, & substantialis, & perseuerans idem numero potest recipere diuersas species moris accidentarias ex fine. Deinde, etiam si dicamus actum exteriorem in genere moris variari ex diuersis voluntatibus, nihilominus fieri potest, vt idem numero in genere moris de veniali fiat peccatum mortale, nam idem actus interior de veniali fieri potest mortale: ergo idem etiam exterior ab illo interiori imperatus. 5 *Idē actus exterior in genere moris de veniali potest fieri mortale. Fundam.*

Obiter tamen obseruandum est peccatum, quod ex genere suo veniale est, non posse fieri mortale propter nimiam libidinem, aut voluptatem illius, dūmodo illa non sit causa violandi aliquod præceptum notabile, cuius oppositum putauit Bonauent. alioqui magna nobis relinqueretur ratio dubitandi, vtrum peccatū commissum esset veniale, an non, neque enim ex nimio affectu ita constituitur vltimus finis in creatura, vt sit causa mortalis peccati, nisi causa sit transgressionis alicuius notabilis, vt supra etiam dicebamus. Quare merito dici solet mortale, & veniale in infinitum distare, sicut distant species, quia quantumuis vnumquodque illorum crescat, nunquam fit aliud: intellige in intensione, & duratione, nam in magnitudine ex parte obiecti, vel in libertate, & consideratione ita veniale crescere potest, vt fiat mortale. *Veniale ex genere non potest fieri mortale ob nimiam voluptatem illius.*



An

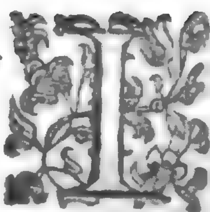
An ex pluribus uenialibus fieri possit unum mortale.

DISPVT. CXLVI.

Duæ oppositæ sententiæ.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*



INdubitatū apud omnes est ex pluribus venialibus non posse conflari vnum mortale, cuius rationem manifestā inferius assignabimus. Cæterum quia ille, qui paulatim furatur magnam quantitatem, etiamsi singulis furtis paruam solum quantitatem vsurpet, debet sub mortali totum, quod furatus est, restituere, magnæ quæstionis inter Doctores est, quomodo hoc fieri possit, si ex pluribus venialibus non potest vnum mortale constitui. *Sententia prior.* In qua difficultate prior sententia est Nauarri in summa c. 17. nu. 140. eum, qui sine animo furandi notabilem quantitatem, paulatim aliquibus furtis minimis deuenit ad quantitatem notabilem, nunquam peccasse mortaliter in furto, debere tamen sub peccato mortali restituere ablatum. Quam sententiam Recentiores nonnulli libenter amplectuntur, nec alia ratione video probari posse, nisi quia ex pluribus venialibus non potest fieri vnum mortale, & ita ex pluribus furtis venialibus non fiet vnum mortale: *Ratio.* nihilominus cum sit notabilis quantitas, quæ retinetur obligatio restituendi est sub mortali. Hanc sententiam nunc intelligamus, quando quis paulatim eidem furaretur, nam de eo, qui a diuersis paulatim magnam quantitatem vsurparet, infra dicemus, & illius fere eadem erit ratio.

2 *Sententia posterior. Ioan. Med. Sotus. Corduba.*

Posterior sententia est aliorum, qui asserunt postremum tandem furtum, quo peruenitur ad notabilem quantitatem, simul cum præcedentibus esse mortale. Ita docet Ioannes Medina Codice de restitutione q. 10. Sotus lib. 5. de iustitia, quæst. 3. art. 3. ad 3. & in 4. d. 22. q. 1. ar. 2. casu 3. Corduba in summa casuum q. 70. probant vero hac ratione, quia postremum furtum coniunctum præcedentibus compleuit materiam damni, vt esset notabilis, & ita fieret notabile furtum, quod antea non erat propter damnum minus notabile: sed an ita contingat in verbis otiosis, vt postremum vim habeat constituendi materiam notabilem propter præcedentia, vt ita fiat mortale, & in alijs peccatis venialibus similiter, non explicant, neque regulam tradunt, vt cognoscamus, quando vltimum peccatum veniale, quod ex se veniale esset, ratione præcedentium, quibus coniungitur, fiat mortale.



Elucidatur, posterior opinio, & defenditur.

CAPVT II.

Ex pluribus venialibus non posse fieri vnum mortale.

MAnifestum est, vt cap. præce. notaui, ex pluribus venialibus secundum se non posse fieri vnum mortale, ratio vero a posteriori est, quia cuilibet peccato secundum se debetur pœna finita, mortali autem infinita, fieri autem nequit, vt ex pluribus pœnis finitis vna infinita fiat. Tum etiam si vnaquæq; culpa venialis secundum se non tollit amicitiam Dei simul etiam omnes non tollent; quia ex illis non potest fieri vna maior culpa, cum illæ omnes inter se diuersæ sint, & in vnam non coalescant: & hęc ratio est a priori.

Cæterum, vt posteriori sententia capite præcedente memorata dicebat, aliquando posterior culpa, quæ secundum se venialis esset, fit mortalis propter præcedentes, quia damnum facit notabile ratione præcedentium: in quo casu non fit ex pluribus venialibus vnum mortale, sed cæteris posterius ratione præcedentium fit mortale. Videndum igitur est, quando hoc contingere possit; nam eadem ratione de quolibet genere venialium dicere possemus vltimum in certo numero fieri mortale; non quia ex omnibus fiat vnum, sed quia postremum habens pro circunstantia omnia pręcedentia fiat mortale. 3 *Posterior sententia defenditur.*

Hæc autem regula obseruanda est, quotiescumque materia, & obiectum postremi peccati venialis continuari potest cum materia præcedentium, ita vt pro vna reputetur, tunc vltimum peccatum fit mortale, quod alias esset veniale, & non alio modo. *Regula obseruanda.* Hoc in exēplo furti superius allato perspicuum est; nam cum peccatum furti non solum committatur, quando res ipsa actu vsurpatur, sed etiam quando retinetur, hinc fit, vt ille, qui paulatim decem numos argenteos furatus est, & nondum restituit, dicatur etiam actu peccare omnes simul retinens vel in specie, vel in genere hoc est, non soluens, quia quandiu ablata non soluit, damnum domino infert. *Manifestatur exemplo furti.* Nec enim peccatum damni tam consistit in ipsa actione furandi, quam in actione retinendi, & ideo peccatum hoc continuatur toto tempore retentionis, vt notauimus q. 72. ar. 6. dubitatione circa articulum, & in materia de restitutione dicemus. Quo circa, si notabile damnum, quo constituitur peccatum mortale, est vndecim numorum argenteorum, quando ille vsurpat vndecimum, committet peccatum mortale, quod secundum se esset veniale, non quia ratione acceptionis secundum se fit notabile damnum, sed quia quatenus est retentio vndecimi simul cum alijs vnam constituit materiam notabilem; cumque hæc ratio in alijs locum non habeat; nam materia verbi, aut iuramenti otiosi non continuatur cum materia præcedentium; ideo nec ex pluribus venialibus fit vnum mortale, nec semper postremum ratione præcedentium mortale esse potest.

4 Verum obseruandum est, non solum in materia iniustitiæ, sed etiam in materia intemperantiæ hoc ipsum accidere, vt postremum, quod alias esset veniale ratione præcedentium fiat mortale propter moralem quandam continuationem ratione effectus, quem relinquit intemperantia. Nam cum eatenus intemperantia sit peccatum, quatenus saluti, & recte dispositioni corporis aduersatur, & dum sæpius aliquis comedit, aut bibit intemperate etiamsi in singulis potibus, prandijs, ientaculis, aut comessationibus parum excedat, si singulis secundum se considerentur; tamen ratione effectus relicti a præcedentibus fieri potest postremum prandiū, aut ientaculum mortale, quod alias secundum se non esset. Hoc dixerim propter eos, qui putant ieiunium ecclesiasticum non violari culpa notabili, etiamsi aliquis extra tempus assignatum sæpius comedat, dum modo per singula ientacula, aut comessationes parum

cibi

cibi sumat: in quo, me quidem iudice, manifeste decipiuntur, vt ex prædicta ratione patet.

Illatio prima. Ex qua doctrina aliqua licet colligere: primum eum, qui postremo committit furtum leue contra Petrum, verbi causa, qui passus est ab alijs damnum etiam leue, si postremo illo furto leui præcedens fiat graue, & ille, qui postremo furatur conscius sit præteriti damni, peccare mortaliter in ipsa vsurpatione: si vero conscius nō erat in ipso actu vsurpandi, sed postea sciat, & non restituit peccare mortaliter in ipsa solum retentione. *Ratio.* Ratio vero differentiæ est, quia quando conscius non fuit, non potuit libere, & moraliter continuari damnum, quod ipse inferebat, cum præcedente: postea vero quando conscius est, continuatur. Secundo sequitur non recte docuisse Nauarrum loco allegato, cum asserit

6 *Illatio secunda contra Nauarrum.* illum, qui committit postremum furtum, quo perueni tur ad damnum notabile etiam conscium præcedentium (in hoc enim casu loquitur) non peccare in ipsa vsurpatione, obligari tamen ad restitutionem illius partis sub mortali: hæc enim duo secum constare non possunt. Nam si debet sub culpa mortali restituere paruam illam quantitatem, ideo est, quia retinere illam est mortale, eo quod cum præcedentibus ille cooperaretur ad retentionem notabilis quantitatis: quod si non esset mortale retinere illam partem, non deberet sub culpa mortali restituere: idem autem peccatum est, retinere, & actu vsurpare; ergo ille non tantum retinendo, & non restituendo, sed etiam vsurpando peccauit mortaliter: quomodo ergo ait Nauarrus illum peccare venialiter in vsurpando, mortaliter autem in non restituendo? Posset quidem sententia illius locum habere, cum ille qui furatur paruam quantitatem ignorans furta præcedentia furaretur, & postea sciret, ipse tamē nō loquitur in hoc casu, sed in eo etiam, quo scienter furtum illud postremum committeretur.

3. illatio de his qui simul infe runt damnum notabile. Tertio infertur eos omnes peccare mortaliter, qui simul damnum notabile sciēter inferunt, etiamsi vnusquisque per se paruam furetur quantitatem: sicut enim ille, qui postremo loco furatur paruam quantitatem ratione pręcedentiū facit notabile damnum; & ideo peccat mortaliter: eadem ratione hi omnes simul peccabunt mortaliter; nam cum sint causa notabilis damni, ad quod omnes simul concurrunt, & non sit maior ratio, quare vnus potius, quam alius sit reus illius, omnes debent esse. Si vero ex quatuor vnusquisque per se notabile damnum inferat, & postea aut cum illis simul alius accedat, & furetur ab eodem paruam quantitatē, non peccabit mortaliter. Ratio vero discriminis est, quia cum in priori casu non sit maior ratio quare vni potius, quam alteri notabile damnum imputetur, singulis tribui debet: cum vero in posteriori aliqui determinate fuerint causa per se notabilis damni, alius, qui cum illis paruam quantitatem vsurpauit, non debet censeri consors notabilis damni: ac proinde neq; mortali peccati reus.

4. de his qui paulatim notabilem quantitatem furantur. Quarto id, quod diximus de eo, qui paulatim singulis furtis paruam quantitatem furatur tandem intulit damnum notabile, dicendum est de eo, siue damnum hoc fecerit eidem auferens ab eodem paulatim vsque ad notabilem quantitatem, siue auferat a diuersis, & nulli illorum inferat damnum notabile, sed quantitas ablata omnibus simul notabilis fit. Nam cum in hoc etiam casu, qui a multis furatus est, debeat singulis restituere sub mortali, vt in materia de restitutione diximus, ita etiam dicendum est in ipsa ablatione mortaliter peccasse, eadem enim ratio est de retentione, & ablatione, si cætera paria sint, vt supra dicebamus.

5. de eo qui vouit dare eleemosynam paruam singulis diebus. Sotus. Quinto ex eodem principio licet colligere eum, qui vouit dare eleemosynam paruam singulis diebus, vel recitare orationem dominicam, aut aliquid paruum singulis etiā diebus, si per aliquot dies non elargiatur eleemosynam, ita vt fiat materia grauis ex continuatione prætermissione siue in eleemosyna siue in recitatione tandem peccare mortaliter. Et frustra quidem Sotus 7. lib. de iustit. quæst. 2. art. 1. in corpore id concedit de eleemosyna, de recitatione vero non item. Si quidem vtriusque eadem est ratio, vt manifeste constat, nam si obligatio recitandi dierum præteritorum non continuatur, neque obligatio elargiendi eleemosynam continuari poterit, & contra. Est autem in vtroque casu, & alijs similibus obseruandum, votum fieri posse pro singulis diebus dupliciter, vno modo ita vt obligatio sit tantum in solemnitatem illius diei peculiariter, vt qui in honorem Beatæ Mariæ vouisset singulis sabbatis dare eleemosynam, vel recitare pro illo duntaxat die, & ita obligatio non extenditur vltra diem: si vero non ita astringatur obligatio diei, sed dies solum præfiniatur, vt terminus, extenditur obligatio, & ita in hac, vel illa materia continuari possunt plures paruæ obligationes in vnum notabilem, vt fiat iam peccatum mortale. 7

Quo pacto pœna debita peccatis uenialibus possit æquari pœnæ mortalis.

CAPVT III.

Pęna damni respondens mortali peccato omnium grauissima est. Cvm hactenus ostensum sit peccatum mortale, & veniale ita distare, vt veniale nunquam possit attingere rationem mortalis, quantumuis crescat intra limites venialis, licet idem actus de veniali fieri possit mortalis, videndum superest, quomodo pœna venialis, & mortalis inuicem comparentur, atque imprimis pęna qnidē damni respondens mortalibus, grauissima omniū est, cui nulla pœna venialis peccati comparari potest, vt docet expresse S. Thom. in hoc articulo ex Chrysost. *Chrysost.* Homilia 47. ad populum Antiochenum, & Homilia 24. in Matth. & iam nos etiam ostendimus supra disputatione 134. c. 3. quare immerito quidam Thomistæ dixerunt hanc pœnam non esse omnium grauissimam, vt ibidem contra eos notauimus. Docet deinde

8 *S. Thom. Caiet.* S. Doctor, & Caiet. in hoc articulo pęnam sensus debitam mortali pluribus venialibus æquari posse, eo quod cum illa finita sit, potest crescere pęna venialibus debita crescente numero venialium, vt æquales sint, & ea quæ venialibus respondet, & quæ mortali. Hoc autem, si intelligatur de pęna per se debita venialibus erit verum, quod attinet ad pęnæ intensionem, non autem ad durationem, nam duratio pęnæ per se debitæ mortali est æterna, duratio vero pęnæ debitæ veniali est temporalis: si tamen loquamur de pęna per accidens debita veniali, quando coniunctum est cum mortali, tunc poterit esse æqualis pęna debita pluribus venialibus cum pęna debita alicui mortali, sicut docuit Durand. in 4. d. 21. q. 2. ad 1. tametsi hoc solum dicat de *Durand.* pęna debita peccatis venialibus, quæ non fuerunt in hac uita dimissa secundum culpam, sed cum mortali manserunt, nos autem etiam de peccatis dimissis secundum culpam, sed nondum purgatis secundum pęnam manentibus cum mortali intelligimus, vt diximus supra disput. 141. Addidit vero S. Thom. paruic. *Iam forsan* cum tradidit hanc doctrinam, non quasi de re dubitaret, vt inquit Caietanus sed quia id tanquam certum apud omnes non definiuit. *S. Thom. Caiet.*

9 *Obiectio. Solutio.* Cæterum nonnulli hanc sententiā impugnant, & primum quidem Thomistæ, eo quod existimant pęnam sensus debitam mortali, & veniali esse diuersæ rationis, ac proinde nullam inter se proportionem habere. Ego tamen non video, quomodo aliquis scire possit has pęnas esse diuersæ rationis inter se, cum re vera illæ in cruciatu, & dolore consistant, dolor autem videatur eiusdem rationis. Deinde Almain. tractatu 3. moralium c. 23. fatetur quidem dolorem debitum peccato veniali, & mortali non esse diuersum secundum rationem doloris, nec infinite vnum ab alio distare, in ratione tamen pęnæ distare inter se infinite, & esse diuersæ omnino rationis.

Sumit

Sumit autem hanc pœnæ inęqualitatem ex ordine ad inæquales culpas, quia nullus dolor habet rationem pęnæ, quatenus dolor, & malus est, nisi ex ordine ad culpam: quia ergo dolor inflictus pro mortali habet ordinem ad culpam, quæ infinite distat a veniali; ideo inquit pœnam debitam mortali secundum rationem pęnę infinite distare a pęna debita culpæ mortali. Hęc tamen sententia plane refellitur ex ijs, quæ diximus disputat. 100. c. 2. vbi ostendimus pœnam non crescere etiam in ratione pęnę ex ordine ad maiorem culpam, sed secundum rationem tantum mali, & disconuenientis naturę: cum igitur pœna sensus debita mortali, & veniali sit eiusdem rationis quatenus malũ quoddam est disconueniens rationi, fit, vt pęna debita veniali ęquari possit pœnæ debitæ mortali eo modo, quem superius explicauimus.

Sent. Alm. refellitur.

ARTICVLVS V.

Vtrum circunstantia possit facere de veniali mortale.

2.2, q. 110 ar. 4. ad 5. & 4. d. 16. q. 3. a. 2. q. 4. & mal. q. 2. a. 8 & q. 7. ar. 4. p 10. & ar. 7. in. prim.



D quintum sic proceditur. Videtur, quod circunstantia possit de veniali peccato facere mortale.

Dicit enim Augustin. in sermone de purgatorio, quod si diu teneatur iracundia, & ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium: sed ira & ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia: alioquin semper essent mortalia, ergo circunstantia facit peccatum veniale esse mortale.

ser. 4. de ani. defunct. vel de sanctis. paulo a pri. est ser. 41. in 10. his b. circa fin.

Præterea. Magister dicit 24. d. 2. lib. sent. quod delectatio si sit morosa, est peccatum mortale: si autem non sit morosa, est peccatum veniale, sed morositas est quædam circunstantia, ergo circunstantia facit de peccato ueniali mortale.

Præterea. Plus differunt malum & bonum, quam veniale peccatum & mortale, quorum vtrunque est in genere mali, sed circunstantia facit de actu bono malum: sicut patet, cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam, ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

Sed contra est, *quod cum circunstantia sit accidens, quantitas eius non potest excedere quantitatem ipsius actus, quam habet ex suo genere, semper enim subiectum præeminet accidenti, si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale: non poterit per circunstantiam fieri peccatum mortale, cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, vt ex dictis patet.*

ar. præc. in arg. sed cõtra. q. 7. a. 1. & q. 18. a. 10

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, cum de circunstantijs ageretur, circunstantia inquantum huiusmodi, est accidens moralis actus: contingit tamen circunstantiam accipi, vt differentiam specificam actus moralis, & tunc amittit rationem circunstantiæ, & constituit speciem moralis actus.

Hoc autem contingit in peccatis quando circunstantia addit deformitatem alterius generis: sicut cum aliquis accedit ad non suam, est actus deformis deformitate opposita castitati; sed si accedat ad non suam, quę est alterius vxor, additur deformitas opposita iustitiæ, contra quam est, vt aliquis vsurpet rem alienam, & secundum hoc huiusmodi circunstantia constituit nouam speciem peccati, quæ dicitur adulterium, impossibile est autem, quod circunstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis: dictum est enim, quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc, quod importat deordinationem circa ea, quæ sunt ad finem, peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc, quod importat deordinationem respectu vltimi finis, vnde manifestum est, quod circunstantia non potest de veniali peccato facere mortale manente circunstantia: sed solum tunc quando transfert in aliam speciem, & fit quodammodo differentia specifica moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod diuturnitas non est circunstantia trahens in aliam speciem, similiter nec frequentia, vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo superuenienti. Non enim aliquid acquiri nouam speciem ex hoc, quod multiplicatur vel protelatur, nisi forte in actu protelato vel multiplicato superueniat aliquid, quod variet speciem, puta inobedientia, vel contemptus, vel aliquid huiusmodi. Dicendum est ergo, quod cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sis tale nocumentum, in quod tendit motus iræ, quod ex genere suo sit peccatum mortale, sicut homicidium, vel furtum, talis ira ex genere suo est peccatum mortale, sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus inquantum est motus subitus sensualitatis, si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si vero nocumentum, in quod tendit motus iræ, esset veniale ex genere suo, puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leue, & iocosum, quod modicum ipsum contristet, non erit ira peccatum mortale, quantumcunque sit diuturna, nisi forte per accidens, puta si ex hoc graue scandalum oriatur, vel propter aliquid huiusmodi. *ar. 1.*

De ebrietare vero dicendum est, quod secundum suam rationem habet, quod sit peccatum mortale: quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad vtendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, & multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti, sed quod sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quandam vel infirmitatem: puta, cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, vnde non putat se inebriari: tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest

testi per hanc ignorantiam excusari, quin videatur voluntas eius eligere magis pati ebrietatem quam abstinere a vino superfluo, vnde reddit peccatum ad suam naturam.

Ad secundum dicendum, quod delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his, quæ ex suo genere sunt peccata mortalia. In quibus si delectatio non morosa sit peccatum veniale, est ex imperfectione actus: sicut, & de ira dictum est: dicitur enim ira diuturna, & delectatio morosa propter approbationem rationis deliberantis. *art. 1. huius quæst.*

Ad tertium dicendum, quod circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati: vt supra etiam habitum est. *q. 18. art. 10. & 11.*

Prior conclusio. *Posterior.*

PRior conclusio est; *Sola circumstantia, quæ trahit ad aliam speciem, potest facere de veniali mortale, sed hæc non habet veram rationem circumstantiæ.* Posterior conclusio: *circumstantia, quæ vere manet circumstantia non trahens in aliam speciem peccati, non potest de veniali facere mortale,* doctrina huius articuli sequentibus dubitationibus magis elucidabitur.

Dubitatio circa Articulum.

CIrca doctrinam S. Thomæ in hoc articulo duę sunt difficultates, quarum explicatione doctrina præsentis articuli magis perspicua fiet. Prior est, quia ex doctrina eiusdem in superiori articulo aliquando ex veniali fit mortale, quia in veniali constituitur vltimus finis ex parte operantis: hæc autem non est circunstantia constituens opus in alia specie; falsa ergo est doctrina vtriusque conclusionis. Huic difficultati respondet Caietanus hoc modo, quamuis maneat idem obiectum in genere rei, quando in obiecto constituitur vltimus finis, tamen non manet eadem ratio obiecti in genere appetibilis, cum enim aliquis constituit finem, verbi causa in verbis iocosis: verba illa, quæ ex meritis rei (inquit Caietanus:) erant in genere appetibilis propter aliud, constituuntur iam in genere appetibilis propter se.

10 *Solutio. Caiet.*

Nō placet primo.

Hæc tamen Caietani subtilitas nec satisfacit difficultati propositæ, nec menti S. Thom. consentanea est; primo quidem quod obiectum aliquod appetatur propter se, vel propter aliud, non variat rationem obiecti proximi in genere moris, nam homicidium volitum propter se, vel propter aliud non est diuersum obiectum in generis moris: cum autem S. Thom. dixit non posse fieri de veniali mortale nisi ex circunstantia, quæ trahat actum ad aliam speciem, intelligit in genere moris. Secundo quando verbum iocosum, & delectatio de laude humana sunt peccata venialia, non fertur voluntas in hæc obiecta, vt appetibilia propter aliud sed gratia ipsorum; hac enim ratione delectari de laude humana inanis delectatio est, quod propter se ipsam non sit appetenda, sed ob alium finem honestum, & verbum iocosum similiter: nam si hæc duo ad alium finem ordinarentur, esse possent absque vlla culpa, aut si ex alio fine haberent malitiam, iam non esset peccatum inanis gloriæ nec verbi otiosi, sed alterius speciei, qualis nimirum fuerit finis, cuius gratia appetuntur. Tertio non video satis explicari, quomodo peccatum veniale fiat mortale, ex eo quod in obiecto constituatur vltimus finis, nisi quia habetur creatura pro Deo, vel quia affectus circa obiectum venialis peccati ita crescit, vt non dubitet homo violare aliud præceptum notabile, & contra illud peccare mortaliter: tunc autem iam adderetur circunstantia mutans speciem, vt patet: alioquin ex eo, quod quis velit obiectum venialis culpæ quacunque intensione, & affectu, nisi occasione illius violaret aliud graue præceptum, non censeretur constituere vltimum finem alio modo, quam cum diligit idem obiectum propter ipsum minus intense: tunc autem non dicitur quis constituere vltimum finem, vt peccet mortaliter: ergo neque quando intense diligit tale obiectum. Quodsi in ipso constitueretur vltimus finis, quia tanquam Deum aliquis illud haberet, iam esset peccatum mortale, & alterius speciei, nempe idolatriæ.

Secundo.

11

Posterior difficultas contra doctrinam Sancti Thomæ est, quam opposuit Ricardus in 4. d. 16. art. 2. q. 2. quia ex sola circunstantia *quid,* quæ iuxta communem sensum Theologorum attenditur penes paruum, & magnum, in materia obiecti contingere potest, vt veniale fiat mortale, ita enim crescere potest furtum paruum, quod est veniale, vt fiat magnum, & mortale; hæc autem circunstantia non mutat speciem, ob quam rationem Ricardus dixit contra Sanctum Thomam veniale fieri posse mortale ex circunstantia *quid,* etiamsi non mutet speciem: addit Ricardus inanem gloriam posse fieri mortale peccatum, si illa sit magna, non quidem ex parte affectus, sed ex parte obiecti, sicut furtum. Cæterum augere possemus difficultatem hoc modo, Si crescente materia ex parte obiecti potest fieri mortale, quod alias esset veniale, eodem modo crescente affectu fieri potest: nam si circunstantia *quid* potest hoc efficere: cur non poterit circunstantia *quomodo?* sicut expresse sensit Bonauent. in 4. d. 16 art. 3. q. 1. vbi asserit verbum iocosum, vel mendacium ex nimio affectu posse fieri mortale: in quem sensum interpretatur Augustinum, quem citat in primo argumento illius quæstionis. *Posterior difficultas Ricardus.* 12 *Bonauent.* *August.*

Hæ tamen duæ difficultates contra Sancti Thomæ doctrinam parum roboris habent, & momenti, si mens illius recte intelligatur. Ad priorem igitur difficultatem, quam Caietanus objicit, etiam in eo casu, quo veniale peccatum fit mortale, quia in eo constituitur vltimus finis respondeo locum habere sententiam Sancti Thomæ, quoniam non ideo dicitur constitui vltimus finis in obiecto venialis peccati, vt fiat mortale, quia illud propter se appetatur, quasi tunc solum sit veniale, cum appetitur propter aliud, vt contra eundem Caietanum iam notauimus: sed quia vel ita diligitur creatura, vt colatur pro Deo, & sic est peccatum alterius speciei, nempe idolatriæ, vel ita diligit, vt non dubitet homo propter illam violare præceptum, quod obligat ad mortale: sic autem iam veniale fit mortale ex circunstantia, quæ aliam speciem constituit, non, vt putauit Caietanus, per hoc quod appetatur propter se, vel propter aliud, hæc enim duo non sunt diuersæ speciei in genere moris, sed quia est causa transgressionis mortalis alicuius præcepti: quem modum constituendi vltimum finem in inani gloria, vt sit mortale peccatum, assignauit S. Thom. 2. 2. q. 132. ar. 3. *Soluitur prior difficultas.* *S. Thom.*

Ad posteriorem difficultatem, quam Ricardus opposuit, respondeo primum negari non posse ex circunstantia *quid,* quę non variat speciem, veniale fieri mortale, vt in furto paruo, & magno perspicuum est: hanc vero circunstantiam non mutare speciem ostendimus supra ex mente Sancti Thomæ disputatione 54. nec id negauit Sanctus Doctor. Deinde addo, Sanctum Thomam in hoc articulo solum loqui de peccato veniali ex genere: hoc est ex obiecto, quale est verbum otiosum, & de hoc recte dixisse non posse fieri mortale nisi ex circunstantia, quæ tribuit aliam speciem, quia intra illam speciem obiecti semper est veniale: furtum autem paruum non est, veniale ex genere, & obiecto, sed ex paruitate materiæ in obiecto. Postremo est quædam differentia inter veniale ex obiecto, & ex genere suo, & veniale ex parua materia: quod idem actus, qui erat venialis ex obiecto fieri potest mortalis, idem inquam saltem actus exterior, vt idem verbum otiosum, vel ludus ex malo fine apposito, vel circunstantia, *Soluitur posterior difficultas.* *Differētia inter veniale ex obiecto, & ex parua materia.*

tia, fieri poteſt venialis: at uero ueniale ex parua materia non poteſt idem fieri mortale ſolo additamento materię, ſed iam alius actus eſt. Eodem modo nō negat S. Thom. veniale defectu plenę libertatis fieri poſſe mortale ſine noua circunſtantia: de hoc enim non loquitur, ſed ſolum de veniali ex obiecto.

Cæterum contra Bonauenturam notandum eſt nunquam veniale poſſe fieri mortale ex circunſtantia *quomodo*, hoc eſt, ex circunſtantia intentionis: nam quoties iniuria fit Deo, vel proximo, non cenſetur notabilis ex eo, quod tali, aut tali affectu fiat; ſed ex eo, quod ipſa in ſe talis ſit, quare magnitudo peccati, vt ſit mortale ex ipſa materia conſideranda eſt, non ex affectu: hęc autem magnitudo ex parte materiæ, non video quomodo poſſit eſſe notabilis in gloria niſi iā aliquis deſideraret, vel delectaretur de laude de ſua virtute vltra id, quod ipſi conuenit: ſic autem iam tranſiret in peccatum ſuperbię, quod eſt alterius ſpeciei: vt ſi quis delectatur de laude, qua prædicaretur vt Deus, ſicut Herodes delectabatur, Actorum 12. de populo acclamante in laudem ipſius *Voces Dei, & non hominis*. *Actor. 12.*

Ex dictis etiam colligitur momentum rationis S. Tho. cum enim (vt ipſe ait) peccatum mortale habeat inordinationem circa vltimum finem, veniale vero circa ea, quę ſunt ad finem, fieri nequit, vt veniale ex genere ſuo fiat mortale, niſi addita circunſtantia, quæ mutet in aliā ſpeciem, & facit, vt opponatur ipſi fini. *S. Thom.*

15 Tandem obſerua doctrinam S. Tho. in ſolutione 1. vbi optime docet ebrietatem ex genere eſſe mortale peccatum, tametſi Bonauent. in 4. d. 16. ar. 3. q. 1. dicat eſſe veniale: Auguſt. vero, qui fauere Bonauenturæ, recte explicat S. Tho. in ea ſolutione, ſed de hac re 2. 2. fuſius diſputatur. *S. Thom. Bonauent. Auguſt.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum mortale poſsit fieri veniale.

Mal. q. 7. artic. 2. ad 28 & art. 3. ad 9.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum mortale poſſit fieri veniale. Aequaliter enim diſtat peccatum veniale a mortali, & econtrario, ſed peccatum veniale fit mortale, vt dictum eſt: ergo etiam peccatum mortale poteſt fieri veniale.*

ar. 4. & 5. *Præterea. Peccatum veniale, & mortale ponuntur differre ſecundum hoc, quod peccans mortaliter diligit creaturam pluſquam Deum, peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum, contingit autem, quod aliquis committens id, quod eſt ex genere ſuo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum: puta ſi aliquis neſciens fornicationem ſimplicem eſſe peccatum mortale, & contrariam diuino amori, fornicetur: ita tamē quod propter diuinum amorem paratur eſſet fornicationem prætermittere, ſi ſciret fornicando ſe contra diuinum amorem agere, ergo peccabit venialiter, & ſic peccatum mortale poteſt veniale fieri.*

ar præced. arg. 3. *Præterea. Sicut dictum eſt, plus differt bonum a malo, quam veniale a mortali, ſed actus, qui eſt de ſe malus, poteſt fieri bonus, ſicut homicidium poteſt fieri actus iuſtitiæ, ſicut patet in iudice, qui occidit latronem, ergo multo magis peccatum mortale poteſt fieri veniale.*

Sed contra eſt, quod æternum nunquam poteſt fieri temporale, ſed peccatum mortale meretur pęnam æternam, peccatum autem veniale temporalem pœnam, ergo peccatum mortale nunquam poteſt fieri veniale.

Reſpondeo dicendum, quod veniale, & mortale differunt, ſicut perfectum, & imperfectum in genere peccati, vt dictum eſt. Imperfectum autem per aliquam additionem poteſt ad perfectionem venire, vnde, & veniale per hoc, quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale, ſicut cum aliquis dicit verbum otioſum, vt fornicetur. Sed id quod eſt perfectum, non poteſt fieri imperfectum per additionem, & ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc, quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis, non enim diminuitur peccatum eius qui fornicatur, vt dicat verbum otioſum, ſed magis aggrauatur propter deformitatem adiunctam. *ar. 1. ad 1.*

Poteſt tamen id, quod eſt ex genere mortale, eſſe veniale propter imperfectionem actus, quia non perfecte portingit ad rationem actus mortalis: cum non ſit deliberatus ſed ſubitus, vt ex dictis patet, & hoc fit per ſubtractionem quandam, ſcilicet deliberatę rationis, & quia a ratione deliberata habet ſpeciem moralis actus, inde eſt, quod per talem ſubtractionem ſoluitur ſpecies. *ar. 2. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod veniale differt a mortali, ſicut imperfectum a perfecto, vt puer a uiro, fit autem ex puero uir, ſed non conuertitur. Vnde ratio non cogit.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi ſit talis ignorantia, quę peccatum omnino excuſet, ſicut eſt furioſi, uel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens, nec uenialiter, nec mortaliter peccat. Si uero ſit ignorantia non inuincibilis, tunc ignorantia ipſa eſt peccatum, & continet in ſe defectum diuini amoris, inquantum negligit homo addiſcere ea, per quæ poteſt ſe in diuino amore conſeruare.

Ad tertium dicendum, quod ſicut Aug. dicit in lib. contra Mendacium, Ea quæ ſunt ſecundum ſe mala, nullo fine bene fieri poſſunt: homicidium autem eſt occiſio innocentis, & hoc nullo modo bene fieri poteſt. Sed iud ex qui occidit latronem, uel miles, qui occidit hoſtem Reipublicæ, non appelantur homicidæ, ut Aug. dicit in lib. de lib. arbitrio. *cap. 7. am me. habetur lib. 1. ... lib. 1. c. 4. & 5. n. 1.*

Notatio cira Articulum.

Concluſio. CONcluſio eſt, *Non per additamentum, ſed per diminutionem deliberationis peccatum mortale fieri poteſt veniale.* Concluſio eſt veriſſima, qualis vero ſit ſufficiens deliberatio, vt aliquid ſit mortale, iam ſupra expoſitum eſt d. 107. eodem pacto ſicut mortale per ſubtractio-

ctionem deliberationis fit veniale; sic etiam per subtractionem circunstantiæ quod fieri potest veniale.

Dubitatio circa Articulum.

Ratio S. Tho. RAtio, qua vtitur Sanctus Doctor ad suam conclusionem comprobandam est huiusmodi. Cum ex deliberatione habeat actus speciẽ moralem, fit, vt ablata tali ratione voluntarij auferatur species moris, & ita actus de mortali fiat venialis. Circa quam rationẽ proponit Caietanus difficultatem, quia ex ea videtur, sequi motus infidelitatis non plene deliberatis esse

16 *Solutio Caietani.* alterius speciei, quam sunt plene deliberatus. Respondet Caietanus actus habere speciem subalternam ex deliberatione, quia ex illa constituitur actus in ratione moralis communi actui virtutis, & peccati. Hinc colligit peccatum veniale ex imperfectione deliberationis se habere veluti se habet embrio ad speciem perfectam

Nõ placet. hominis, ac proinde reductiue (vt aiunt) pertinere ad eandem speciem, sicut embrio pertinet ad speciem hominis reductiue. Ego quidem ægre admitto in peccatis, vt sæpius notaui, hunc modum constituendi peccata in specie reductiue: ideo dicendum censeo peccata venialia si considerentur in ratione moris, quatenus oppositionem habent cum virtute tantum, non differre specie circa idem obiectum penes plenam, & non plenam deliberationẽ: sed solum differre specie quatenus mortale est causa mortis spiritualis; veniale autem solum est causa ægritudinis spiritualis, quæ duo quodammodo etiam pertinent ad genus moris, quia ex ratione liberi pendent, & hac ratione existimo Sanctum Thomam comparasse solum peccatum mortale cum veniali.

QVAESTIO LXXXIX.

De peccato veniali, secundum se, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de peccato veniali secundum se.
Et circa hoc quæruntur sex.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum veniale causet maculam in anima.

3. q. 87. a. 2. ad 3. & 4. d. 16. q. 2. ar. 1. q. 2. ad 3. & q. 2. ad 3. & q. 1. ad 1. & ar. 2. q. 1. ad 1. Et mal. q. 7. art. 12. cor. Et Psalm. 14. col. 2.



AD primum sic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale causet maculam in anima. Dicit enim Augustinus in lib. de Pœnitentia, quod peccata venialia, si multiplicentur, decorem nostrum ita exterminant, vt cœlestis sponsi amplexibus nos separent, sed nihil aliud est macula, quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.

Præterea. Peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus, & affectus ipsius peccantis: sed in peccato veniali est quædam deordinatio actus, & affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

lib. de medic. pœnit. cap. 2 ante med. to. 9. & serm. de sanctis 41. tom. 10.

Præterea. Macula animæ causatur ex contactu rei temporalis per amorem, vt supra dictum est; sed in peccato veniali anima inordinatio amore contingit rem temporalem: Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima. *q. 87. ar. 1.*

Sed contra est, quod dicitur Ephes. 5. vt exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam Glos. idest, aliquod peccatum criminale. Ergo proprium peccati mortalis esse videtur, quod maculam in anima causet. *Glos. interlineari ibid. q. 88. ar. 1.*

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis patet, macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculæ ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum, & coloris, alius autem ex exteriori claritate superueniente, ita etiam in anima est duplex nitor. Vnus quidem habitualis quasi intrinsecus: alius autem actualis quasi exterior fulgor. Peccatum autem ueniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem: quia non excludit, neque diminuit habitum caritatis, & aliarum uirtutum, ut infra patebit, sed solum impedit earum actum, macula autem importat aliquid manens in re maculata, unde magis uidetur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris, quam actualis, unde proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum. *2. 2. q. 24. art. 10.*

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. loquitur in eo casu, in quo multa peccata venialia dispositiue inducunt ad mortale, aliter autem non separarent ab amplexu cœlestis sponsi.

Ad secundum dicendum, quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad tertium dicendum, quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem, & per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiæ, qui prouenit in eos, qui Deo adhærent vt vltimo fini per caritatem, sed in peccato veniali non adhæret homo creaturæ, tanquam fini vltimo, vnde non est simile.

COnclusio est negans, de qua satis dictum est supra disput. 139. cap. 4.

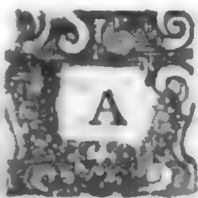


Arti-

ARTICVLVS II.

Vtrum conuenienter peccata venialia per lignum, fænum, & stipulam designentur.

4. d. 21. q. ar. 2. q. 2. 3. co. & q. 2. co. & d. 46. q. 2. a. 3. q. 3. ad 3.



D secundum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter peccata venialia per lignum, fænum, & stipulam designentur. Lignum enim fænum, & stipula dicuntur superædificari spirituali fundamento, sed peccata venialia sunt præter spirituale ædificium, sicut etiam quęlibet falsæ opiniones sunt præter scientiam. Ergo peccata venialia non conuenienter designantur per lignum, fęnum, stipulam.

Præterea. Ille qui ædificat lignum, fænum, & stipulam, sic saluus erit quasi per ignem, sed quandoque ille, qui committit peccata venialia, non erit saluus etiam per ignem, puta cum peccata venialia inueniuntur in eo, qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconuenienter per lignum, fænum, & stipulam peccata venialia designantur.

Præterea. Secundum Apostolum alij sunt, qui ædificant aurum, argentum, lapides pretiosos, idest, amorem Dei, & proximi, & bona opera, & alij qui ædificant lignum, fænum, & stipulam, sed peccata venialia committunt etiam illi, qui diligunt Deum, & proximum, & bona opera faciunt, dicitur enim 1. Ioan. 2. Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus. Ergo non conuenienter designantur peccata venialia per ista tria.

Præterea. Multo plures differentiæ, & gradus sunt peccatorum venialium, quam tres, ergo inconuenienter sub his tribus comprehenduntur.

Sed contra est, quod Apostolus 1. ad Corint. 3. dicit de eo, qui superædificat lignum fænum, & stipulam, quod saluus erit quasi per ignem, & sic patietur pęnam, sed non ęternam, reatus autem pęnæ temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, vt dictum est. Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

q. 87. a. 5. & q. 88. ar. 2.

Respondeo dicendum, quod quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui ædificant bona opera, quæ figurantur per aurum, argentum, & lapides pretiosos: quidam uero peccata etiam mortalia, quæ figurantur secundum eos, per lignum, fænum, & stipulam. Sed hanc expositionem improbat Aug. in lib. de fide, & operibus: quia, vt Apostolus dicit ad Galat. 5. Qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur, quod est saluum fieri. Apostolus autem dicit, quod ille, qui ædificat lignum, fænum, & stipulam, saluus erit, quasi per ignem, vnde non potest intelligi, quod per lignum fęnum, & stipulam peccata mortalia designentur. Dicunt ergo quidam, quod per lignum, fęnum, et stipulam significantur opera bona, quæ superędificantur quidem spirituali ædificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia: sicut cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor, vel vxoris, vel filiorum, vel possessionum, sub Deo tamen, ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur conuenienter dici. Manifestum est enim, quod omnia opera bona referuntur ad caritatem Dei, & proximi: vnde pertinent ad aurum, argentum, & lapides pretiosos, non ergo ad lignum, fęnum, & stipulam.

c. 15. n. 4.

Et ideo dicendum est, quod ipsa peccata venialia, quæ admiscent se procurantibus terrena, significantur per lignum, fęnum, et stipulam: sicut enim huiusmodi congregantur in domo, & non pertinent ad substantiam ædificij, & possunt comburi ædificio remanente: ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali ædificio, & pro istis patitur ignem, vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorij post hanc vitam, & tamen salutem consequitur ęternam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non dicuntur superædificari spirituali fundamento, quasi directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur iuxta ipsum: sicut accipitur ibi, Super flumina Babylonis, idest iuxta, quia peccata venialia non destruunt spirituale ædificium, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quod non dicitur de quocunque ædificante lignum, fęnum, & stipulam quod saluus sit quasi per ignem; sed solum de eo, qui ædificat supra fundamentum, quod quidem non est fides informis, vt quidam æstimabant, sed fides formata caritate secundum illud Ephes. 3. In caritate radicati, & fundati. Ille ergo, qui decedit cum peccato mortali, & venialibus, habet quidem lignum, fęnum, & stipulam, sed non sunt superędificata supra fundamentum spirituale: & ideo non erit saluus, sic quasi per ignem.

Ad tertium dicendum, quod illi, qui sunt abstracti a cura temporalium rerum etsi aliquando venialiter peccent tamen leuia peccata venialia committunt, & frequentissime per feruorem caritatis purgantur: vnde tales non superædificant venialia: quia in eis modicum manent: sed peccata venialia ipsorum, qui circa terrena occupantur, diutius manent: quia non ita frequenter recurrere possunt ad huiusmodi peccata uenialia delenda per caritatis feruorem.

Ad quartum dicendũ, quod sicut Philosophus dicit in 1. de cęlo. Omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio, & fine, & secũdũ hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducũtur, scilicet ad lignũ, quod diutius manet in igne ad stipulam, quæ citissime expeditur: ad fęnum, quod medio modo se habet secundum, quod peccata uenialia sunt maioris, vel minoris adhærentiæ, uel grauitatis citius uel tardius per ignem purgãtur.

Conclusio est affirmans. Conclusio.

Quid

Quid significet Paulus 1. ad Corinthior. 3. per lignum, fœnum, & stipulam.

DISPVT. CXLVII.

Variæ interpretationes illius loci. Cap. 1.
Probabilior, & magis germana interpretatio. Cap. 2.

Variæ interpretationes illius loci.

CAPVT I.



1 TOTA difficultas, & materies præsentis articuli versatur in explicanda mente Pauli 1. ad Corinthios 3. ubi ait, [Secundum gratiam Dei, quæ data est mihi, vt sapiens architectus fundamentū posui, alius autem superædificat, vnusquisque autem videat quomodo superædificet. Fundamentum enim aliud nemo potest ponere præter id, quod positum est, quod est Christus Iesus, si quis autem superædificat super fundamentum hoc aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fœnum, stipulam vniuscuiusque opus manifestum erit: dies enim Domini declarabit: quia in igne reuelabitur, & vniuscuiusque opus quale sit ignis probabit: si cuius opus manserit, quod superædificauit, mercedem accipiet, si cuius opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem.] Est autem difficultas, an significet Paulus per lignum, fœnum, & stipulam peccata venialia in vniuersum, quæ igne solum purgatorij purganda sint: varie enim Patres, & interpretes illius prædictum locum explicant: eius autem difficultatem agnouit Augustinus lib. de fide, & operibus cap. 15. vbi inter alia de hac Pauli sententia sic ait, *in his deputanda est, quæ Petrus dicit esse in Scripturis eius* (scilicet Pauli) *quædam difficilia intellectu quæ non debent homines peruertere ad proprium suum interitum*, & cap. 16. *Fateor me malle audire intelligentiores, atque doctiores*: idem dixit in q. 1. ad Dulcitium.

1. Corin. 3.

Difficultas

August.

Nos vero, vt hunc locum explanemus, aliorum interpretationes in medium prius afferamus: prima est Chrysostomi Hom. 9. in eam Epistolam Pauli, Theophylacti, & Oecumenij in illum locum, qui nomine fundamenti, super quod ædificatur, intelligunt fidem, per aurum vero, argentum, & lapides pretiosos bona opera: per lignum autem, fœnum, & stipulam mala, non quidem venialia, sed mortalia peccata. Subdunt deinde de eo, qui superædificat aurum, argentum, & lapides pretiosos intelligendum, esse quod dicit Apostolus, *Si cuius opus manserit, quod superædificauit, mercedem accipiet*: colligunt autem hoc ex eo, quod opus eius non ardebit, hoc est, igne non consumetur: recte autē explicatur natura bonorum operum, quæ in æternum permanent exemplo illarum trium rerum auri, argenti, lapidum pretiosorum, quæ omnia igne non consumuntur. Per eum vero, qui super ędificat lignum, fænum, & stipulam, intelligunt Chrysostomus, & alij Græci allegati illum, qui male operatur, & peccata etiam mortalia committit. Inquit igitur Paulus, vt exponunt prædicti Patres, *Si cuius opus arserit, detrimentum patietur*: hoc est ille cuius opus dignum fuerit ignis pœna, eam sustinebit, *Ipse tamen saluus erit, sic tamē quasi per ignem*: hoc est non omnino consumetur, sed reseruabitur in æternum puniendus igne. Iuxta hanc vero interpretationem ille, qui ędificat vno, aut alio modo, est quilibet Christianorum, quia super fidei fundamentum, aut bona, aut mala opera cumulat.

Prima interpretatio
Chrysost.
Theoph.
Oecumen.

2

Marcus episcopus Ephesiorum in Apologia, quam pro Græcis purgatorium reijcientibus in Concilio Basileę obtulit, hanc interpretationem Chrysostomi probauit, & Latinorum explicationi præferendam censuit. Græci quoque in Concilio Florentino ante Sessionem 1. in quæstione de purgatorio inter ipsos, & Latinos habita, hanc Chrysostomi secuti sunt, vt ignem, & pœnam purgatorij negarent, contra vero Latini responderunt verbis illis *Saluus erit*, non posse significari id, quod Græci contendebant, nempe eum, qui ædificat fœnum, &c. non consumendum, sed reseruandum igni perpetuo: nam Scriptura vbique hac voce in alio omnino sensu vtitur: nimirum vt significet veram salutem, & liberationem a malo. Psal. 11. *Saluum me fac Domine quoniam defecit sanctus*. Psal. 85. *Saluum fac seruum tuum Deus meus sperantem in te*, Psalm. 79. *Et ostende faciem tuam, & salui erimus*. & alibi; est igitur dura interpretatio Chrysostomi, siquidem ea voce *saluus* in significatione insueta vtitur. Adde etiā quod particula *per*, cum dicitur *per ignem*, denotat transitum per ignem, non mansionem in igne: quis enim, vt significaret aliquem perpetuo perseueraturum puniendum igne diceret, saluum futurum per ignem? Pugnat etiam cum hac opinione communis sensus Patrū Græcorum, & Latinorum, qui peccata venialia intelligunt per fœnum, lignum, & stipulam. Cæterum, quamuis Chrysostomus hanc fuerit secutus interpretationem, non propterea negauit purgatorium, vt Græci in Concilio Florentino contendebant, sed plane illud asseruit, vt suo loco ostendimus, nunc solum de peccatis venialibus agimus. Præterea vt recte annotauit Sixtus Senensis, non ideo mentem Pauli ita Chrysostomus interpretatus est, vt purgatorium negaret, neque enim verba illius, vel leuiter id innuunt: sed vt confutaret errorem illius temporis nempe eorum, qui cum Origene putabant pœnas inferni non fore perpetuas.

Marcus.

Conc. Flor.

3
Psal. 11.
Psal. 85.
Psal. 79.

Chrys. non negauit purgatorium.

Secunda expositio est Theodoreti, & Oecumenij in illum locum, qui ita Paulum interpretantur, vt illi, qui ædificant lignum, fœnū, & stipulā, sint auditores, qui dum rectā doctrinā, quam a Doctoribus, & prædicatoribus audiunt, in malum conuertunt, ędificare dicuntur lignum, fœnum, & stipulam, ac proinde ultio Dei iudicio igne comburentur. Et hoc dicunt esse id, quod inquit Paulus. *Si cuius opus arserit*: ipse tamen doctor, qui vera, & recta docuit, saluus erit. Verum hæc etiam explicatio non placet: quoniam ille, cuius opus arserit, saluus erit, ita vt per ignem saluus fiat, atqui Doctor non fiet saluus per ignem, si vera docuit: nihil enim causa doctrinę peccauit. Præterea cum ait Paulus, *Cuius opus permanserit, mercedem accipiet*, & contra *cuius opus arserit detrimentum patietur, ipse tamen saluus erit, sic tamen, quasi per ignem*: hos duos opponit, & asserit eum, qui saluus erit per ignem, non recepturū mercedem, sicut contra recipiet, cuius opus non arserit: si ergo ille saluus erit, qui vera docuit, quomodo dici poterit mercede sua cariturum, quia auditor rectam eius doctrinam in prauos mores conuertat?

Secūda expositio Theodoret.

4

Tertio multi alij interpretantur hunc locum de peccatis quidem venialibus in vniuersum, & de bonis operibus, vt per aurum, argentum, & lapides pretiosos intelligantur bona opera, quibus præmium retribuetur, eo quod igne non consumpta permanserint; per lignū autem, fœnum, & stipulam intelligantur peccata venialia, & de his dixerit Paulus, *Si cuius opus arserit*, hoc est, consumptum fuerit, eorum operum auctor saluus erit, ita tamen vt prius igne purgetur. Hunc sensum

Tertia expositio

sequuti sunt Augustinus lib de fide, & operibus capite 15. & 16. & libro 21. de Ciuitate Dei cap. 25. & 26. & lib. de octo quæstionibus ad Dulcitium, q. 1. Greg. lib. 4. mo al. capite 39. & refertur in cap. *Qualis* 25. d. & Sanctus Thomas in hoc articulo. Ex Recentioribus vero Gagneius, Claudius, Guillaldus, Dionysius Carthusianus, & alij: quem sensum probans etiam Augustinus in Enchiridio capite 68. censet Christianos omnes dici, nec ab Apostolo Architectos, & omnes superædificare super fundamentum, scilicet super Christum. Quocirca S. Thomas in hoc articulo docet recte significari peccata venialia (intelligit in vniuersum) per lignum, fœnum, & stipulam.

Aug. Greg. S. Thom. Gagneius. Claudius. Carthus. August.

Probabilior, & magis germana interpretatio.

CAPVT II.



OMISSIS quibusdam alijs difficultatibus horum verborum Pauli, illarũ enim disputatio pertinet ad probandum purgatorium ex hoc loco, quod nostri instituti non est, quod ad peccata venialia spectat, ego existimo illis verbis, *Lignum, fœnum, & stipula*, apud Paulum significari peccata venialia, non quidem omnium hominum, sed prædicatorum verbi, & Doctorum, id quod satis nobis est, vt in de dogma fidei de distinctione peccatorum mortalium, & venialium colligamus. Iuxta quam expositionem verba illa, *Si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem*, hunc reddunt sensum, Si cuius opus tanquam friuolum, & nullius momenti, & pretij inueniatur, hoc enim est opus ardere, pœnam sustinebit, ita tamen vt saluetur postquam purgatus fuerit, & hoc denotat, cum ait, *quasi per ignem*, hoc testimonium intelligunt de peccatis venialibus Doctorum, & prædicatorum Hieronymus, Ambrosius, Sedulius, Primasius, Anselmus, & Sanctus Thomas in eum locum, & idem Hieronymus lib. 2. in Iouinianum numero 44. ex Recentioribus, Caietanus, & Nicolaus Lyranus. Quæ sane explicatio ideo mihi præ cæteris probatur, quia litteræ, & contextui Pauli maxime quadrat, alię vero non item.

Expositio germana auctoris.

6 *Hierony. Ambros. Sedulius. Primasius Anselm. S. Thom. Caietan. Lyranus.*

Primum quidem, quia nomine fundamenti, super quod alij ædificant aurum, alij vero lignum, &c. non possumus non intelligere Christum: sic enim Paulus ait, *Fundamentum aliud nemo ponere potest, præter id, quod positum est, quod est Christus Iesus.* Super Christum autẽ siue fide apprehensum, siue caritate nobis coniunctum non dicimur ædificare peccata omnia venialia, quia omnia in Christo non possunt vllo modo habere fundamentum. Respondet Dionysius Carthusianus, qui præcedentem interpretationem de omnibus, nimirum peccatis, venialibus amplectitur, particulam *super* significare ibi *iuxta*, sicut Psalm. 136. super flumina Cæterũ quamuis negare non possimus sæpius in scriptura accipi particulam *super* pro *iuxta*, in eo tamen loco Pauli non video, quo modo quadret hęc notio huius vocis. Nam Paulus prosequitur ibi metaphoram propositam architecti, qui super fundamentum positum ædificat parietes, columnas, & alia, quod sane ædificium non iuxta, sed super fundamentum fit, vtitur etiam Paulus metaphora eius, qui plantauit, & deinde eius, qui super plantas, & semina mittit aquas; cõparat autem ijs, qui rigant eos, qui super Christum iam per fidem in cordibus tanquam fundamentum positum ædificant aurum, argentum, lapides pretiosos, vel lignum, fœnũ, & stipulam, multo igitur melius de prędicatoribus, & Doctoribus prædictus locus debet intelligi: hi enim etiamsi prædicatione venialiter peccent, vt infra dicemus, nihilominus ædificant super Christum, vt subinde patebit.

Vt igitur huius loci difficultatem explanemus, obseruandus est contextus totius capitis, in quo Paulus reprehendit Corinthios, quod carnales adhuc essent, cũ inter eos essent contentiones, & schismata: alij enim dicebant, Ego sum Pauli, alij vero, ego sum Apollo, cõtra eos itaque inquit. *Quid igitur est Apollo? quid vero Paulus? ministri eius, cui credidistis, & vnicuique sicut Dominus dedit.* Deinde ostendit ipsorum ministerium. *Ego plantaui, Apollo rigauit, Deus autem incrementum dedit:* quasi dicat fructum spiritualem, quem habuistis, Dei est non meum, neque Apollo, nam ego nihil aliud feci, quam plantare, Apollo autem nihil aliud quam rigare, Deus enim incrementum interius subministrauit. Postea dixit nullam esse differentiam inter eum, qui plantat, aut fundamentum ponit, & eum qui rigat, aut superædificat his verbis, *Qui autẽ plantat & rigat vnum sunt:* quasi dicat, idem genus ministerij exercent, subdit, *Vnusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem: Dei enim sumus adiutores:* hoc est etiamsi idem sit genus ministerij, non tamen omnes ęquale præmium, sed vnusquisque iuxta laboris sui qualitatem mercedem debitam recipiet, & paucis interpositis incipit explicare, quo pacto non omnes, qui rigant, neque superædificant, eodem præmio afficientur. Se autem ipsum comparat architecto prudenti, qui firmum, primum iacit fundamentum: nomine vero fundamenti intelligit Christum propositum, & prædicatum. Eodem modo se ipsum comparauit agricolæ, qui seminauit, aut plantauit radicem, nempe Christum: posteriores vero Doctores, & prædicatores, qui postea sequuti sunt, comparat agricolis, qui rigant ea, quæ plantata, & seminata sunt, & alijs fabricatoribus, seu opificibus, qui super fundamentum positum ab architecto peritissimo ædificant.

7 *Explicatur contextus Pauli.*

8 Relicta autem comparatione agricolarum, qui aquis irrigant plantas, prosequitur metaphoram fabricatorum, qui super fundamentum ædificant, & inquit, sicut, si aliqui ædificarent super fundamentum optimum, & firmissimum aurum, argentum, & lapides pretiosos, & tota domus igne conflagraret, id quod ex auro, argento, & lapidibus pretiosis ædificatum erat, perire non posset, quia hæ materiæ non consumuntur igne, ita quoque qui veritatem, & sanam doctrinam Christi ędificauerit super eam, quam ego tanquam architectus ipsum Christum vt fundamentum prędicaui, & posui in cordibus vestris, recipiet mercedem, quia opus eius districto Dei iudicio examinatum vidم, & permanens iudicabitur. Et sicut, si aliquis ędificaret fœnum, lignum, & stipulam, si ignis domui admoueretur, statim totum id, quod ędificatum erat consumeretur igne; ita etiam qui inutilem, & vanam doctrinam super Christum prædicatione ędificauerit, ex actissimo Dei iudicio inutilis, & nullius momenti censebitur; quod est igne consumi: ipse vero Doctor, & prędicator, quod inanę ędificauerit, detrimentum pœnę patietur, non quidem ęternum, sed ita vt per ignem incolumis, purgatus tamen euadat.

Vbi primum notandum est, per lignum fœnum, & stipulam nec omnia peccata venialia in quouis homine, nec falsam doctrinam de Christo intellig. posse, quia nec omnia peccata venialia in quouis homine nec falsa Doctrina super Christum ædificari dicitur: at vero inanis, & futilis doctrina, quali Doctores, & prędicatores non raro vtuntur, vt Christum prędicent, aut historias prophanas, aut alias res inutiles in medium afferentes super Christum dicitur ędificari; quia ad explicandum, aut persuadendam seu prędicandam Christi doctrinam adducuntur. Ita interpretantur S. Thom. Nicolaus Lyran. & Caiet. locis citatis, qui hanc posteriorem expositionem

Quid per lignũ fœnũ & stipulã intelligat Paulus.

9 *S. Thom. Lyran. Caiet.*

Ambrosi. Hieron. Primasius

nem sequuntur, & ea peccata venialia solum dicunt esse concionatorum, & prædicatorum. Nam Ambrosius, per aurum argentum &c. intelligit verã Doctrinã per lignum, fœnum &c. falsam Doctrinam significari arbitratur; quod qua ratione constare possit non video; nam falsa doctrina etiam sine perfidia tradita nõ potest fundamentum in Christo habere. Hieron. vero, & Primasius per eos, qui ædificant argentũ, aurũ &c. intelligunt prædicatores, qui sedulo populum docent; per eos vero, qui ædificant lignum, fœnum &c. illos putant significari, qui negligenter prædicant verbum veritatis. Quę quidem explicatio mihi non probatur; nam qui ædificant negligenter, si tamen recta doceãt & fructuosa, vere ędificant aurum, & lapides pretiosos, & fructus ipsorum, etiamsi seueritate diuini iudicij examinetur, non censebitur inutilis, tametsi ipsi prędicatores suę negligentię pœnas daturi sint. Et hęc satis de pręsente difficultate, ex qua certissime colligitur dogma fidei, distinctionis nimirum venialium, & mortalium peccatorum: ex quo etiam testimonio suo loco locum purgatorij pro his quoque venialibus colligemus. Quid vero significet Paulus per diẽ Domini, vtrum diẽ extremum generalis, an diem particularis iudicij, quid etiam per ignem, in quo dies Domini reuelabitur, & quo vniuscuiusque opus probabitur, vtrum ignem corporalem, an districtum Dei iudicium, suo loco dicemus. Nunc vero pro pręsente difficultate satis est, si Dei iudiciũ, & examẽ, quo vniuscuiusque opus examinabitur, intelligamus.

ARTICVLVS III.

Vtrum homo in statu innocentię potuerit peccare venialiter.

2. di. 21. q. 1. a. 3. & 3 d. 34. a. 4. ad 4 Et ma. q. 2. a. 8. ad 1. & q. 7. ar. 8.

AD tertium sic proceditur. *Videtur quod homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. Quia super illud 1. ad Timoth. 2. Adam non est seductus, dicit glos. Inexpertus diuinę seueritatis in eo falli potuit, vt crederet veniale esse commissum: sed hoc non credidisset nisi venialiter peccare potuißet. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.*

Est glos. Aug. 14. de ciuit. c. 11. in fine. tom. 5. lib. 11. c. 5. in princ. to. 3. lib. 11. circ. fin. illius tom. 3.

Præterea, *Augu. dicit 2. super Gen. ad literam, Non est arbitrandum, quod esset hominem deiecturus tentator, nisi præcesßisset in anima hominis quædam elatio comprimenda: elatio autem deiectionem præcedens, quę facta est per peccatum mortale, non potuit eße nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem Augu. dicit, quod virum solicitauit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem vidisset sumpto vetito pomo non eße mortuam: videtur etiam fuiße in Eua aliquis infidelitas motus in hoc, quod de verbis Domini dubitauit, vt patet per hoc, quod dixit, Ne forte moriamur, vt habetur Genes. 3. hæc autem videntur venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.*

Præterea. *Peccatum mortale magis opponitur integritati primi status, quam peccatum veniale: sed homo potuit peccare mortaliter non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.*

Sed contra est, quod cuilibet peccato debetur aliqua pœna: sed nihil pœnale esse potuit in statu innocentiæ, Augustin. dicit 14. De ciui. Dei, ergo non potuit peccare aliquo peccato, quo non eijceretur ab illo integritatis statu: sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter. lib. 14. c. 10. tom. 5.

Respondeo dicendum, quod communiter ponitur, quod homo in statu innocentiæ non potuit venialiter peccare, hoc etiam non est sic intelligendum, qua si id, quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status: dignitas enim personæ est quędam circumstantia aggrauãs peccatum, non tamen transfert in aliam speciem: nisi forte superueniente deformitate in obedientiæ, vel voti, vel alicuius huiusmodi, quod in proposito dici non potest. Vnde id, quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale propter dignitatem primi status: sic ergo intelligendum est, quod non potuit peccare venialiter quia non potuit esse, vt committeret aliquid quod esset de se peccatum veniale antequam integritatem primi status amitteret peccando mortaliter.

Cuius ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit, vel propter imperfectionem actus: sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter ordinationem existentem circa ea, quæ sunt ad finem, seruato debito ordine ad finem, vtrumque autem horum contingit propter quendam defectum ordinis ex eo, quod inferius non continetur firmiter sub superiori, quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc, quod sensualitas non est omnino subdita rationi.

Quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, prouenit in nobis ex hoc, quod ipsa, executio actus rationis non subditur deliberationi quæ est ex altiori bono, ut supra dictum est. Quod uero humanus animus inordinetur circa ea, quæ sunt ad finem seruato debito ordine ad finem, prouenit ex hoc, quod ea, quæ sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum quasi principium in appetibilibus, ut supra dictum est. In statu autem innocentię, ut in primo habitum est, erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quandiu summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Aug. dicit 14. De ciui. Dei & ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo, quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet, quod homo in statu innocentiæ non potuit peccare uenialiter, antequam peccaret mortaliter.

q 74. a. 10.

q. 72. a. 5. p. q 95. a. 1

lib. 14. c. 10 tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod ueniale non sumitur ibi secundum quod nunc de ueniali loquimur: sed dicitur ueniale, quod est facile remissibile.

Ad secundum dicendum. quod illa elatio, quæ

præcessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale: dicitur autem præssisse dilectionem eius in exteriorem actum peccati. Huiusmodi autem elationem subsequuta est & experiendi cupiditas in viro, & dubitatio in muliere: quæ ex hoc solũ in quandam aliam elationem prorupit, quod pręcepti mentionem a serpente audiuit, quasi nollet sub pręcepto contineri.

Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale in tantum opponitur integritati primi status, quod corrumpi ipsum, quod peccatum veniale facere non potest, & quia non potest simul esse quęcunque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quod primus homo non potuerit peccare venialiter antequam peccaret mortaliter.

Conclusio est. *Homo in statu innocentiæ perseuerans non potuit venialiter peccare.*

An homo in statu innocentiæ posset primum peccare venialiter.

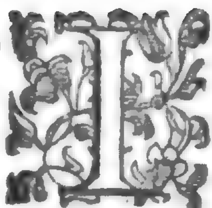
DISPVT. CXXXXVIII.

Hominem in eo statu potuisse peccare venialiter Scholastici nonnulli varie senserunt cap. 1.
Efficax ratio contra prædicta. cap. 2.

Hominem in eo statu potuisse peccare uenialiter Scholastici nonnulli uarie senserunt.

CAPVT I.

1 *Prima sententia.*



IN difficultate proposita non desunt Scholastici, qui affirment nõ minus potuisse primum hominẽ in statu innocentiæ prius peccare venialiter, quam mortaliter, cunque peccatum veniale varie contingit, vel ex defectu deliberationis, & libertatis plenæ, vel ex leuitate materię, qui hanc sequuti sunt sententiam, non eodem modo eam docuerunt. Quidam non solum de peccatis venialibus ex leuitate materiæ, sed etiam ex subreptione, & defectus deliberationis plenæ esse intellexerunt; hi sunt Scotus in 2. d. 21. q. 1. Gab. q. 1. ar. 3. dub. 1. Maior q. 1. probat autem Scotus primo, quia si aliqua ratione repugnaret hominẽ in eo statu peccare prius venialiter, hoc esset propter nimiam coniunctionem, qua eius mens, & anima Deo coniungebatur: atqui illud donum innocentiæ nõ coniungebat me item perfectius Deo, quam gratia gratum faciens; ergo non magis impediebat peccata venialia quam gratia gratum faciens; cum hac autem esse potest veniale, & homo in ea constitutus potest prius peccare venialiter, quam mortaliter: ergo, & cum illo dono eodem modo poterat. Secundo si prius peccatum non potuisset esse veniale in eo statu hac etiam ratione esset, quia veniale peccatum tantum est in parte inferiori: & quandiu portio inferior in illo statu permanebat coniuncta Deo, tandiu inferior omnino subdita superiori erat: atqui peccatum veniale non solum est in portione inferiori, sed etiam in superiori, quales sunt motus infidelitatis ex subreptione prouenientes: ergo nil obstare potuit quo minus in eo statu potuisset esse peccatum veniale prius, quam mortale committeretur. Tertio, peccatum veniale est contra consilium, quale est verbum otiosum: mortale autem contra præceptũ: Adam autem non habuit præceptum circa omnem materiam consilij: ergo potuit contra aliquod consilium peccare prius peccato aliquo veniali, aut verbo otioso, aut aliquo alio.

Gabr. Scotus. Probatur primo. *Secundo.* *Tertio.*

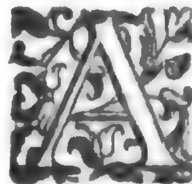
Secũda sententia. *Antisiod. Almainus* *Bonauen.*

Alij vero concedunt quidem potuisse primum peccatum hominis in statu innocentię esse veniale: negant tamen illud potuisse esse ex subreptione: ita docuit Antisiodorensis libro 2. summæ tractatu 10. cap. 3 & 4. & Almainus tractatu 3. moralium c. 22. Addit Almainus communem omnium sententiam esse peccata ex subreptione non potuisse committi in statu innocentiæ, imo hanc partem putauit Bonauentura loco inferius allegando indubitatam esse. Quod vero attinet ad alteram partem de peccato ex genere suo veniali, ex eo probari videtur prædicta sententia, quia hoc genus peccati committi potest sine vlla imperfectione ex parte appetitus, & absque perturbatione, cum plena deliberatione ob solam materię leuitatem, si autem aliquid genus peccati venialis illi statui repugnaret esset peccatum ex subreptione, quod secum affert imperfectionem ex parte sensus, & appetitus, quã status ille secum non patiebatur.

Nullum peccatum ueniale in eo statu esse potuisse probabilius est.

CAPVT II.

3 *Verior sententia.* *Alexand. S. Thom. Conrad. Caietan. Bonau. Ricard. Durand. Marsil.*



ANtiquorum Scholasticorum opinio, quæ probabilior videtur, est in eo statu non potuisse veniale peccatum cõmitti, sed prius non aliud esse potuisse, quam mortale, quo status ille felicissimus omnino solueretur. In hac sententia fuerunt Alex. 2. p. q. 103. m. 6. S. Thom. Conrad. Caietan. & alij Thomistæ in hoc articulo, Bonauen. in 2. d. 21. a. 1. q. 1. Ricar. ar. etiam 3. & q. 1. Dur. q. 4. Marsil. in 2. q. 14. art. 2. par. 1. quamuis hic auctor, & Bonauentura non eadem vtantur ratione, vt infra referemus, cumque duo sint genera venialium, de vtroque præsens opinio cõfirmanda nobis est. Et primum quidem non potuisse Adamum in eo statu non committere peccatum ueniale ex subreptione, sic ostenditur. Subreptio prouenit ex fomite appetitus, & sensus, eo quod præuenit rationis deliberationem, nec ei ad nutum paret, atqui in eo statu omnia parebant rationi, & statui tranquillissimæ caritatis, ergo in eo statu non poterat esse veniale ex subreptione, siquidem nec subreptio incipere, nec sensus pręuenire rationem poterat, antequam status ille amitteretur.

Solutio. *Reijcitur.*

Sed dicunt Scotus, & Gabriel subreptionẽ, & motum secundo primum, in quo solet esse veniale, non solum accidere ex parte sensus, verum etiam ex parte voluntatis, & intellectus, quid ergo obstaret, quo minus perseuerante concordia inter sensum, & appetitũ ratio, & voluntas, subreptionem aliquam paterentur, & venialiter peccarent. Cæterum quamuis aliquis motus subreptionis in voluntate esse possit circa res superiores, qualis est motus infidelitatis circa mysteria nostræ fidei, nihilominus omnis talis subreptio ex imaginationis inconstantia ortum habet, nam intellectus ex se non ita pręuenit uoluntatis deliberationem, vt faciat ipsum sine pleno consensu in obiecto immorari sed ad nutum paret, quare art. seq. dicemus in Angelis hac ratione peccatum esse non potuisse, nostra igitur voluntas ex coniunctione cum corpore, & consensione, quam habet cum sensu, & appetitu in suis operationibus hanc patitur subreptionem. Verum enim

vero

vero licet in Angelis posset esse peccatum veniale ex
4 subreptione,& imperfecta deliberatione, in statu tamen innocentię supposita lege Dei esse non poterat, ea vero lex fuit, vt quandiu homo non discederet à Deo per mortale,nihil aduersum, aut in se inordinatū pateretur: quare omnia parebāt perfecto imperio voluntatis, ita vt voluntas vel omnino à Deo disceret, vel omnino cum eo coniuncta permaneret: vnde autem hoc proueniret,infra dicemus.

Nō potuisse Adamū peccare venialiter ex leuitate materiæ. De altero vero genere venialis, nempe ex obiecto, eadem sententia non eodem modo ab omnibus probatur: Marsilius loco citato, imò etiam Bonauentura, si attente legatur, hac vtitur ratione, Peccatum veniale ex genere in eo statu debebat esse contra Deum, & præceptum eius, fieretque absque ignorantia, & passione: ergo non esset veniale: illud ergo, quod alias in hoc nostro statu veniale esset ratione status personę, redderetur mortale. Quam quidē sententiam in Schola Parisiensi ab aliquibus traditam fuisse testatur Almainus, cuius quoque meminit S. Thomas in hoc articulo, & hac ratione refellit, quia circunstantia personæ nunquam facit de veniali mortale, nisi ratione voti, aut ratione deformitatis inobedientiæ, vel alicuius huiusmodi, per inobedientiam autem intelligit expressam,& formalem, quę est ex intentione expresse non parendi: alioquin non fieret mortale, quod alias ex obiecto veniale erat ob simplicem solum transgressionem; per aliquid vero huiusmodi intelligit absque dubio vel nouam circunstantiam, vel nouam obligationem pręter personæ dignitatem, nihil autem tale fuit in primo parente: ergo ratione status personę non potuit veniale fieri mortale. Præterea, licet in eo statu
5 peccatum fieret absque passione,& ignorantia, nihilominus maneret veniale, nunc enim multa fiunt venialia scienter,& absque passione. Mihi vero placent duę aliæ rationes, quibus Scholastici alij vtuntur: prior est S. Tho. Alexandri,& Dur. atque aliorum, quos citaui: quia status ille talis erat, vt quandiu homo esset recte coniunctus cum fine suo, non haberet aliquid inordinatum circa media, peccatum autem mortale separat ab vltimo fine, vt constat, veniale autem solum est inordinatum aliquid circa media ad hunc finem, vt supra disputatione 143. cap. 4. explicatum est: ergo in eo statu primus defectus non potuit esse peccatum veniale, sed mortale. Posterior ratio Durandi est huiusmodi. Si primus homo in eo statu prius peccaret mortaliter, quam venialiter, sequeretur aliquid mali fore in eo statu: esset enim reus alicuius pœnę; atqui status ille ita à Deo constitutus erat, vt quandiu homo non discederet ab vltimo fine, sed per caritatem coniunctus maneret, nihil aduersi pateretur; ergo peccatum primum illius non potuit esse veniale.

Marg.: Almain. S. Thom.

Marg.: Duæ rationes Scholasticorū placent auctori

Efficax ratio contra prædicta.

CAPVT III.

6 *Dur.* Posset quidem aliquis (inquit Durandus) superiorem sententiam hac etiam ratione probare Veniale peccatum non poterat destruere innocentię statum, quia solo mortali amitti poterat: tum etiam neque cum illo manere poterat; ergo potuit à primo homine committi antequam per mortale ab eo statu deficeret. Verum vt ipse etiā Durandus notauit, hinc potius desumi potest efficax argumentū ad probandū oppositū; quia si veniale non poterat esse simul cū statu innocentiæ, ergo mutaret illum,& corrumperet; nā forma, quę cū alia in subiecto esse nō potest, illā corrumpit: idemque est formā aliquā generare,& contrariam corrumpere; aut hæc duo necessario connexa sunt: quamuis igitur peccatum veniale ex se non repugnet cū statu gratiæ, quia gratiæ non aduersatur, vt patet, quia tamen pugnat cum statu integritatis, sequitur peccatum veniale potuisse esse primum, ita vt cum illo status gratiæ maneret, status tamen integritatis hoc ipso amitteretur.

Marg.: Obiectio efficax.

Solutio. Respondet ipse Durandus ideo non potuisse contingere aliquid inordinatum circa media, quandiu homo non amitteret coniunctionem cum fine; quia ex coniunctione cum fine pendebat cōiunctio, & debitus ordo cum medijs. Verum huic solutioni obstat alia non minus efficax ratio, quia si necessaria erat illa connexio inter ordinem ad finem,& ordinem ad media, qui ex ordine ad finem necessario oriebatur, & veniale opponitur ordini recto circa media, sequitur pugnare etiam cum recto ordine circa finem, ex quo necessario oriebatur rectus ordo cū medijs, aut nullo modo opponi recto ordini cū medijs: nam quando duo connexa sunt, quod non opponitur vni illorum, alteri non potest opponi; & ita veniale peccatum in eo statu integro manere posset incorrupta integritate, & gratia: posset igitur primum omnium peccatum esse veniale. 7

Marg.: Non placet.

Solutio auctoris. Idem etiā omnino sequitur si solo veniali totus status permanente caritate amitteretur: idcirco ego aliter existimo respondendum. Dico igitur integritatem illius status,& tranquillitatem non esse aliquem habitū distinctū à gratia gratū faciente & caritate, sed peculiarem quandā Dei prouidentiam, qua ipse statuit hominem illū in statu felici, & tranquillo conseruare absque vllo damno,& detrimēto, quandiu ipse homo maneret in caritate, nec per peccatū mortale illū amitteret, ideo hac stante prouidentia primū peccatū non potuit esse veniale; nullū autē existimo esse habitum, vel in voluntate vel in facultatibus inferioribus, cum quo pugnet,& esse nequeat veniale.

Obseruandum. Cęterum obseruandū est, cum dicimus in statu illo supposita Dei prouidentia non potuisse contingere peccatum veniale, hanc impossibilitatem non esse aliquo antecedente voluntatem: sic enim tolleretur libertas arbitrij in victoria tentationū peccatorū venialiū, quod est absurdum: neque enim primus parens carebat ex se libertate peccandi venialiter, sicut carebat Christus ratione vnionis, quę omnem præcedebat libertatem, nec in sua manu erat illam destruere. Sed cū primus homo ratione cuiuscunque gratiæ pręuenientis liber maneret ex se, vt peccare etiā venialiter posset occurente occasione, diuina prouidentia, & lege statutum erat, vt quandiu à caritate non excideret, ab omni alia aduersitate à Deo protegeretur, id quod salua ipsius libertate ad veniale fieri poterat.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter.

Marg.: Mal. q. 7. art. 9.

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum Angelis conuenit in superiori animæ parte quæ mens vocatur, secundum illud Gregor. in Homil. Homo intelligit cum Angelis, sed homo secundum superiorem partem animæ potest peccare venialiter. Ergo, & Angelus.*

Marg.: In Homil. ascens. paulo post princ. est Homil. 29 in Euangelio.

Præterea. Quicunque potest, quod est plus, potest etiam quod est minus: sed Angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonū creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

Præterea. Angeli mali videtur aliqua facere, quæ sunt ex genere suo venialia peccata, prouocando homines ad risum, & ad alias huiusmodi leuitates: sed circunstantia personæ non facit de veniali mortale, vt dictum est, nisi speciali prohibitione superueniente, quod non est in proposito. Ergo Angelus potest peccare venialiter.

q 88. ar. 5.

Sed contra est, *quod maior est perfectio Angeli, quam perfectio hominis in primo statu: sed homo in primo statu non potuit peccare uenialiter. Ergo multo minus Angelus.*

q 58. a 3.

Respondeo dicendum, quod intellectus Angeli, sicut in primo dictum est, non est discursiuus, vt scilicet procedit a principijs in conclusiones, seorsum vtrunque intelligens, sicut in nobis contingit: vnde oportet, quod quandocunque considerat conclusiones, consideret eas, prout sunt in principijs. In appetibilibus autem sicut multoties dictum est: fines sunt principia, ea vero, quæ sunt ad finem, sunt sicut conclusiones, vnde mens Angeli non fertur in ea, quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis: propter hoc ex natura sua habent, quod non possit in eis esse de ordinatio circa ea, quæ sunt ad finem, nisi simul sit de ordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale.

Sed Angeli boni non mouentur in ea, quæ sunt ad finem, nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus, *& propter hoc omnes eorum actus sunt actus caritatis, & sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli vero mali in nihil mouentur nisi in ordine ad finem peccati superbiæ ipsorum: & ideo in omnibus peccant mortaliter quicunque propria voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturalis boni, qui est in eis, vt in primo dictum est.*

1. p. q 63. a. 1. ad 3. & a 4. & q 64 ar. 2. ad 5. in c. & 1. p q. 59 a. 1 ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod homo conuenit quidem cum Angelis in mente siue intellectu: sed differt in modo intelligendi, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Angelus non potuit minus diligere creaturam, quam Deum, nisi simul referens eam in Deum, sicut in vltimum finem, uel aliquem finem inordinatum, ratione iam dicta.

in corp. ar.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa, quæ videntur esse venialia, dæmones procurant, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, & sic deducant eos in peccatum mortale: unde in omnibus mortaliter peccant propter intentionem finis.

Notatio circa doctrinam articuli.

8

Conclusio. Alexand. Caietan. Conrad.

CONclusio est negans, quam etiam tradidit Alexander 2. p. q. 98. m. 4. artic. 3. & recentiores Thomistæ sequuntur cum Caietano & Conrado in hoc articulo: considerant autem Angelum in quatuor statibus, primo in statu glorioso, secundo in gratia, in qua conditus est: tertio in statu damnationis, quarto in pura natura. De statu gloriæ nihil est differendum hoc loco: nam quid sit de omnibus beatis in vniuersum in hac re dicendum, disputatione 18. cap. 2. traditū est: neque etiam de statu damnationis, de hoc enim satis superque disputauimus 1. p. disputatione 241. de statu vero gratiæ, siue puræ naturę nunc solum est controuersia, circa quam S. Doctor, & Alexander solum videntur loquuti de statu gratię, cum asserunt Angelum non potuisse in eo statu peccare venialiter, sed solo peccato mortali gratiam amittere. Certum autē mihi non est de sententia Alexandri, vtrum hoc referat ad Dei prouidentiam eo modo, quo de primo homine superiori disputatione diximus, an existimet ex modo peculiari operandi ipsius Angeli prouenire. At vero Sanctus Thomas hac ratione id affirmat, quia Angelus in quoque sit statu, ea quę sunt ad finem, nunquā vult nisi propter finem; ac proinde circa ea, quæ sunt ad finem, peccare non potest, nisi prius deficiat a fine, id quod per peccatum mortale fit. Hoc etiam eodem modo dæmon cum velit omnia propter finem, quem sibi cōstituit, cum primum in peccatum incidit, nempe superbiam, non potest venialiter solum peccare.

Ratio. S. Thomæ.

Non satis places.

Ego tamen, vt mei ingenii tenuitatem ingenue fatear, non video qua ratione Angelus necessario debeat omnia velle aut propter Deū vltimum finem in statu gratię, aut propter finem mortalem amittens omnino statum illum: cur enim non posset creaturam aliquam leuem diligere propter ipsam, cuius amor non sufficeret ad peccatum mortale, sed solum ad veniale? Nam sicut potest velle opera virtutis sine expresso ordine ad finem caritatis, cur etiam non posset diligere creaturam propter ipsam, cuius amor ad solum veniale peccatum sufficeret? De dęmonibus vero quid sit dicendum vidimus iam 1. parte disputatione 141. vnum tamen, libenter ego fateor peccatum veniale ex subreptione in Angelo non posse accidere, sed solum ex leuitate materiæ: nam subreptio post primum motum, & cogitationem omnino naturalem, quæ etiam in Angelis reperitur prouenit in nobis ex coniunctione animę cum sensibus: quare ego non video vnde in anima separata, vel in Angelo subreptio possit contingere. 9

ARTICVLVS V.

Vtrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata.

2 2. q. 158 ar. 2. ad 3. & 2 di. 24 q 3. art. 2. co. & 3. di. 23. q 1. a. 3 q 2. ad 3. & 4 di 33 q 1. ar. 3 q. 2 ad 3. & ver. q. 26. a. 6 ad 16. Et mal. q. 7 art 8. & quol 4. ar. 22 & Rom. 8. principio.

AD quintum sic proceditur, quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim Apostolus ad Romanos 8. quod nihil est damnationis his, qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant, & loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex præmissis apparet, hæc ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his, qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiæ, quia sunt in Christo Iesu: sed infideles non sunt in Christo Iesu. Ergo infidelibus est damnabile: primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

In lib. de concord. gratiæ & lib. arb. a medio.

Præterea. Anselmus dicit in libro de gratia, & libero arbitrio. Qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiamsi non secundum carnem ambulant: sed damnatio non debetur nisi peccato mortali, ergo cum homo

sentit

sentit carnem secundum primum motum concupiscentiæ, videtur quod primus motus concupiscentiæ in infidelibus sit peccatum mortale.

Præterea. Anselmus dicit in eodem libro, Sic est factus homo, vt concupiscentiam sentire non deberet, hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocunque infidelis concupiscit, etiamsi non consentiat, peccat mortaliter contra debitum faciens.

Sed contra est, quod dicitur Actorum 2. Non est personarum acceptor Deus, quod ergo vni non imputat ad damnationem, nec alteri, sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

Respondeo dicendum, quod irrationabiliter dicitur, quod primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiant, & hoc patet dupliciter. Primo quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subiectum peccati mortalis, vt supra est habitum, est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus, & fidelibus, vnde non potest esse, quod solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo ex statu ipsius peccantis: Q.74.a.4. *nunquam enim dignitas personæ diminuit peccatum, sed magis auget, vt ex supra dictis patet: vnde* Q.73.a.10 *nec peccatũ est minus in infideli, quam in fideli, sed multo malus: Nam & infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiam, secundum illud 1. ad Timoth. 1. Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea, & peccata fidelium aggrauantur propter gratiæ sacramenta: secundum illud Heb. 10. Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui* Positum in argum. 2. *sanguinem Testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quę aufertur per gratiam Iesu Christi, quamuis maneat concupiscentiæ fomes: vnde hoc, quod fideles concupiscunt, non est in eis, signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi. Vnde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud debitum non concupiscendi erat per originalem iustitiam: vnde id, quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

Conclusio est, *Primi motus in infidelibus non sunt peccata mortalia.* Id quod notatione dignum erat in hoc articulo dictum a nobis est disputatione 106. vbi differuimus de motibus appetitus: an vero omnia opera infidelium sint peccata dicemus infra disp. 191. cap. 2. & sequentibus.



ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum veniale possit esse cum solo originali.



AD sextum sic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim præcedit habitum, sed veniale est dispositio ad mortale, vt supra dictum est, ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, inuenitur ante mortale, & sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali sine mortalibus. 3 q.90.ar. 4. ad 3. & 2.d.28.a. 3. ad 5. & d.4. q.1. a.5. ad 7. et 4 d.4.5.q. 1. ar. 3. ad 6. & ver. q.24.a.12 ad 2. & q. 28.a.3. ad 4 et ma.q. 5.a.2. ad 8 & q 7. ar. 10 ad 8. Q.88.a.3

Præterea. Minus habet de connexione, & conuenientia veniale cum mortali, quam mortale peccatum cum mortali: sed infidelis subiectus originali peccato, potest committere vnum peccatum mortale, & non aliud. Ergo potest committere peccatum veniale, & non mortale.

Præte. Determinari potest tempus in quo puer primo potest esse actor peccati actualis, ad quod tempus cũ peruenerit, potest ad minus per aliquod breue spatium stare, quin peccet mortaliter, quia hoc etiam in maxime sceleratis contingit. In illo autem spacio quantumcunque breui potest peccare venialiter: ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Sed contra est, quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, vbi non est pœna sensus, vt infra dicetur. In inferno autem detruduntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus, in quo possit puniri ille, qui habet peccatum vel cum originali solo. In 3. parte sed nõ compleuit.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato, absque mortali. Cuius ratio est, quia antequã ad annos discretionis perueniat defectus ætatis prohibens vsum rationis excusat eum a peccato mortali: vnde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale: cum vero vsum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis, & mortalis peccati: sed primum, quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso, & siquidem seipsum ordinauerit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet se ipsum ad debitum finem, secundum quod in illa ætate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est, & ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non est dispositio ex necessitate præcedens mortale sed contingenter: sicut quandoque labor disponit

ad

ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

Ad secundum dicendum, quod non impeditur, peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam eius, vel conuenientiam, sed propter defectum vsus rationis, vt dictum est.

In corp. ar. *Ad tertium dicendum, quod ab alijs peccatis mortalibus potest puer incipiens habere vsum rationis per aliquod tempus abstinere: sed a peccato omissionis prædictæ non liberatur, nisi quam cito potest, se conuertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti, est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione, & ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmatiuo, quod Dominus dicit, Conuertimini ad me, & ego conuertar ad uos, Zachariæ primo.*

COnclusio est negans, eam vero probat Sanctus Thomas, quia cum primum homo peruenit ad vsum rationis, debet se conuertere in Deum, vel in finem debitum: quodsi se referat in hunc finem per gratiam, consequetur remissionem omnium peccatorum: si vero non se conuertat, mortaliter peccabit; ergo nunquam poterit esse veniale cum solo originali. Circa quam rationem, & doctrinam grauis est controuersia statim examinanda.

An homo cum primum peruenit ad vsum rationis, debeat iustificari, aut permanens in originali possit peccare solum venialiter.

DISPVT. CXXXXVIIII.

Quid senserit S. Thom. eiusque discipuli. cap. 1.
Probabilior opinio. cap. 2.

Quid senserit Sanctus Thomas, eiusque discipuli.

CAPVT I.

1 Primũ notãdũ quid sit status vsus rõnis.



ANtequam Theologorum placita in hac controuersia in medium afferamus, præmittere oportet nonnulla obseruatione digna, & ad præsentis difficultatis examinationem, necessaria. Primum est statum vsus rationis non esse idem quod statum, & potentiam aliquantulum discurrendi: nam & amentes, & pueri non carent omni discursu, dicuntur tamen carere vsu rationis, ita vt nec venialiter peccare possint. Est igitur status vsus rationis ille, quo iam homo potest inter bona, & mala opera discernere, tametsi contingere possit, vt homo perueniat ad vsum rationis, & nesciat adhuc inter omnia opera bona, & mala diiudicare: satis enim est, vt inter aliqua iudicare sciat.

Secũdo notãdum quo modo homo veniat ad vsum rationis. Victoria. S. Thom. Secundo notandum est hominem non ita paulatim accedere ad vsum rationis, vt primum perueniat ad eum vsum qui solum sufficiat ad veniale peccatum, & non ad mortale, vt recte admonet Franciscus Victoria 2. p relectionis vltimæ, quæ est de hac re nu. 11. & colligi videtur ex S. Thom. in hoc art. cum asserit paruulũ excusari a veniali peccato, quoties defectu vsus rationis excusatur a mortali: id quod verum non esset, si posset homo prius peruenire ad vsum rationis sufficientem ad ueniale, quam ad sufficientem ad mortale: sic enim posset aliquis paruulus excusari a peccato mortali defectu vsus rationis, & non a veniali. Probat autem hoc Victoria primum, quia notiora sunt peccata mortalia, vt homicidium periurium, &c. quam venialia; vt verbum otiosum, & mendacium: deinde quia ille, qui potest peccare venialiter, potest etiam operari secundum virtutem: quicunque autem potest secundũ virtutem operari, potest etiam mortaliter peccare: ergo cum primum potest quis venialiter peccare, potest etiam mortaliter. Ego vero hanc sententiam ita veram existimo, non quia non possit homo primo habere motum non plenæ deliberationis, qui solum sufficiat ad veniale: de hoc enim dicemus infra, sed quia non potest habere sufficientem deliberationem ad cognoscẽdum veniale, & peccandum venialiter ex obiecto, quin etiam possit cognoscere, & iudicare de mortali si illius materia occurrat, & aliunde plena deliberatio non impediatur. Neque vero eo ipso dico hominem posse simul iudicare de omni mortali, & de omni veniali, nam quædam sunt venialia magis nota, quam aliqua mortalia, & contra etiam quædam mortalia magis nota, quam venialia. 2 Quo modo sit vera.

His positis prior sententia sit S. Thomæ in hoc articulo, eiusque discipulorum, qui affirmant nunquam in homine reperiri posse veniale cum solo originali: ita etiam docuit Victoria in relectione citata in 3. p. illius tametsi fateatur opinionem hanc esse contra communem Scholasticorum sensum, fundamenta vero huius sententiæ duo præcipua sunt, vnum est, quia existimãt auctores illius obligari præcepto peculiari omnes fideles conuertere se ad Deum in primo instanti, in quo perueniunt ad vsum rationis: ex quo inferunt necesse esse in eo instanti, aut iustificari hominem cum Deo, aut mortaliter peccare: quare, aut emundari ab originali, aut contrahere cum originali etiam mortale: recte igitur dicunt cum originali non posse esse solum veniale. Alterum fundamentum est, quia si esset originale cum solo veniali, non esset locus, in quem ille, qui hæc duo peccata haberet, si cum illis ex hac vita decederet, posset destinari: non infernus, quia hic locus solum est pro ijs, qui mortaliter peccant: non locus purgatorius, quia in hoc non recipiuntur nisi amici Dei, qui sola venialia, aut pœnam aliquam temporalem purgãdã habent: non limbus, quia hic solum est locus paruulorum, qui cum solo originali moriuntur, nullus autem alius locus est: nam sinus Abrahæ fuit tantũ destinatus iustis: qui ante aduentum Christi purgatis iam suis peccatis detinebantur, ne beatitudine fruerentur. Prior sẽtẽtia S. Tho. et discipulorum eius. Victoria. Prius fundamentũ. 3 Posterior fundamentum.

Probabilior opinio.

CAPVT II.



MIhi vero (salua pace, & reuerentia tãto doctori debita) sẽper visa est probabilior opposita sententia, quã Victoria loco allegato fatetur esse communem inter Theologos, nempe posse esse veniale peccatum solum simul cum originali. Colligi autem videtur ex doctrina Ricardi in 4. d. 14. ar 3. quæst. 2. & expresse eam tradunt Gab. in 4. d. 21. q. 1. §. *Contra hanc positionem*, & Duran. in 4. d. 4. q. 7. potissimum vero fundamentum illius est, quia vix intelligi potest necessarium esse, aut iustificari hominem in primo instanti, vel tempore vsus rationis, aut peccare mortaliter, quodsi tempus aliquod intercedit, in quo necessarium non sit aut iustificari, aut peccare mortaliter: recte colligitur posse interim hominem peccare venialiter, Posterior sententia verior. Victoria. Ricard. Gab. Durand.

&

& ita cum originali solum veniale aliquando contrahere. In confirmationem autem huius fundamenti duo nobis probanda sunt, vnum est non esse aliquod præceptum, quod obliget sub mortali, vt homo se tunc in Deum conuertat, atque adeo posse tunc venialiter peccare. Alterum est, etiamsi tale esset præceptum, non sequi statim hominē iustificari, ac proinde posse aliquo tempore post vsum rationis in originali manere absque iustificatione, & interim peccare venialiter.

4 *Nō esse præceptū obligās sub mortali conuertendi se ad Deū in eo statu. 1. ratio.*

Primum igitur nullum esse præceptum ita obligans sub mortali, vt homo se conuertat ad Deum multis rationibus ostendi potest: primo nunc in Scholis sunt plures viri admodum docti, quibus hoc præceptum difficile videtur; nec illud esse concedant: ergo non mirū si tunc homines primo venientes ad vsum rationis nihil de tali præcepto cogitent, vel eo præsertim, quod nullus perueniens ad vsum rationis de tali præcepto instrui, aut moneri potest: quo fit vt nullum inuenias, qui de tali præcepto, aut de transgressione illius quidquam cogitauerit antequam ad Scholas Theologiæ peruenisset, & de hoc præcepto audisset disputari: quis ergo negabit contingere posse, immo omnibus ita accidere, vt nullum contra hoc præceptum peccatum committant ex ignorantia saltem inuincibili, seu inconsiderantia naturali, quod idem est: hoc igitur modo saltem fieri potest, vt interim homo cum solo originali simul veniale aliquod committat. Nullus est ex discipulis S. Thom. qui dicat huius præcepti, quod ipsi constituunt, dari ignorantiam inuincibilem: fortasis ea ratione, ne cogantur asserere posse esse veniale cum solo originali. Verum ego non satis intelligo cur aliorum præceptorum in toto reliquo vitæ tempore, vel in aliqua saltem periodo illius dari possit ignorantia inuincibilis, huius autem in tam breui tēpore dari nequeat. Quis enim dicat necessarium esse vt vnicuique primū ad vsum rationis se offerat naturalis cogitatio aliqua de hoc præcepto? quodsi naturalis cogitatio non se offerat, nullus poterit deliberare de illo, ac proinde erit ignorantia, & inconsiderantia naturalis illius, quo fiet vt interim peccare possit venialiter cum solo peccato originali. Porro autem necessarium nō esse, vt quisque veniens ad vsum rationis statim cogitet de hoc præcepto, & de conuersione in Deum, aut in bonum rationis in vniuersum, ita vt deliberet in toto vitæ tempore secundum rectam rationem viuere; probatur, quia potest occurrere primo opus aliquod particulare, circa quod tota animi intentione homo feratur, & de illo deliberet vtrum sit secundum rationem, an non: & potest illud esse materia mortalis, & venialis duntaxat, quare, aut sequendo illud si sit materia venialis, poterit esse veniale cum solo originali, aut si sit mortalis peccati materia, si ratio respuat illam, non statim iustificabitur, poterit nihilominus paulo post peccare venialiter.

Solutio.

5

2. ratio.

Cæterum hæc omnia, quæ diximus, probant per accidens ratione ignorantiæ, aut inconsiderantiæ naturalis huius præcepti posse esse veniale peccatum cum solo originali, id quod nobis satis erat contra priorem sententiam: probandum tamen est etiam per se posse reperiri tale peccatum veniale cum originali: quia nullum sit præceptum conuersionis illius in Deum, seu in bonum rationis in vniuersum, cuius obseruationem statim iustificatio consequatur. Et primum quidem nullū esse præceptum talis conuersionis, sic ostendo: Præceptum illud non est conuertendi se in Deum amore caritatis, & propter ipsum, nec amore concupiscentiæ: nec est præceptum conuertendi se in bonum rationis vniuerse: sed satis est si circa materiam particularem, quæ primo occurrit, homo eligat id, quod est secūdum rationem: ergo nullum est tale præceptum. De præcepto conuersionis in Deum amore amicitiæ patet; quæ enim ratio esse potest; vt quis teneatur præcepto affirmatiuo, vt tunc potius Deum diligat, quam alio tempore? satis enim videtur negatiuum præceptum, videlicet nih l faciendi contra Dei voluntatem. Adde etiam

6

quod non omnibus se offert primo Deus diligendus amore amicitiæ, idemque omnino dicendum videtur de conuersione in Deum amore concupiscentiæ. At inquit S. Thomas, cum primum homo venit ad vsum rationis, debet de se deliberare, atque in debitum finē se referre. Verum hæc ratio non probat peculiari præcepto quemlibet obligari ad diligendum Deum; sed satis esse, si proponat sequi in omnibus ductum rationis ergo nullum est præceptum conuersionis in Deum: & ita fere omnes Thomistæ concedunt non esse peculiare præceptum conuersionis in Deum per amorem amicitiæ, sed conuersionis in bonum rationis vniuersæ. Verum neque hoc modo præceptum talis conuersionis obligare sic probo. Sicut in alio quouis tempore satis est, si occurrente materia præcepti homo eligat id, quod est secundum rationem; idem omnino sufficere videtur in primo instanti, aut tempore vsus rationis. Accedit, quod in primo instanti, aut tempore illo non se offert omnibus tale propositum circa bonum in vniuersum, sed circa materiam particularem, cur ergo dicemus tale præceptum ex natura rei obligare?

Solutio. S. Thom.

Deinde, etiamsi esset tale præceptum conuertendi se in bonum rationis vniuerse, quod omnes obligaret in eo potius tempore, quam in alio; non sequeretur id, quod contendit S. Thomas, nempe veniale non posse esse cum solo originali; concedamus enim tale præceptum occurrere, & ab aliquo obseruari, certe non statim consequitur hominem illum obseruātem tale præceptum iustificari: manere igitur potest cum peccato originali, & elapso illo tempore venialiter peccare. In solutione huius argumenti varie laborant Thomistæ, vt ostendant eum, qui obseruat huiusmodi præceptum, statim iustificari, ne cogantur asserere posse illum venialiter peccare, antequam a peccato originali purgetur; & quidem si conuersio illa, quam diximus esse sub præcepto, esset in Deum dilectum amore caritatis, difficile non esset explicare, quo pacto homo ille iustificaretur: at vero cum ex communi sententia præceptum non sit conuersionis in Deum hoc modo, sed conuersionis in bonum rationis, difficile sane est ostendere quo pacto homo ille iustificetur: difficultas vero in eo consistit, vt homo ille absque notitia vlla supernaturali, & gratuita iustificetur, referam igitur varios modos, quos Thomistæ hactenus excogitarunt, vt defendant id, quod initio proposuimus.

7 *Etiāsi tale esset præceptū nō sequitur statim hominē iustificari & ideo posse esse veniale cum originali. Ratio.*

Quidam dicunt ex doctrina Soti libro 2. de natura, & gratia capite 11. & Andreę de Vega lib. 6. in Concilium Tridentinum capite 20. 21. vt hic homo obseruās præceptum illud iustificetur sufficere notitiam aliquā naturalem, & ex proprijs viribus sine vlla gratia acquisita, quia tunc aliam habere non potest. ita tamē, vt ex parte voluntatis habeat auxilium gratię supernaturale, quo conuertatur. Ego tamen in primis non intelligo discrimen hoc intellectus, & voluntatis: si enim vt voluntas conuertatur ad hoc obiectum requiritur motio Dei gratuita, cur non dicemus gratiam etiam locum habuisse in ipsa cogitatione, quę mouet ad conuersionem: quod si motio voluntatis fuerit gratiæ supernaturalis ordinis, eodem modo erit motio ex parte intellectus cum circa idem omnino esse debeant. Doctrinam vero prædictam, quam prius Sotus docuerat tanquam minus tutam in fide in secunda impressione palam ipse retractauit: quare nunquam dicendum est hominem iustificari cum sola notitia naturali, & ex proprijs viribus.

Referūtur modi quibus conantur euadere difficultatē auctores prioris sententiæ. 8 *Primus modus.*

Reijcitur.

Alij vero Thomistæ dixerunt posse hominem in illo primo tempore vsus rationis iustificari ita vt absque vlla notitia obiecti supernaturalis iustificaretur cum sola notitia boni secundum rationem, quod statuit amplecti. Cæterum hanc notitiam esse ex auxilio supernaturali gratiæ Dei, idemque de motione voluntatis, quæ nascitur ex prædicta notitia, affirmant: quare dicunt hominem illum non iustificari sine auxilio gratię Dei supernaturali ex parte intellectus, & voluntatis.

Secundus modus.

tatis. Hæc tamen sententia communiter etiam in Scholis reijcitur: quia Theologi putant absurdum, hominem iustificari sine notitia alicuius obiecti supernaturalis, ita vt non sufficiat sola motio auxilij gratiæ ex parte intellectus, & voluntatis, sed requiratur etiam obiectum ipsum, quod Theologi vocant supernaturale, hoc est, quod non nisi super naturam cognosci potest, in quod Conciliorum testimonijs præsertim Arausicani, & Mileuitani confirmare nituntur.

Cō Araus. *Cō Mileu.*

9 Cæterum licet id, quod de obiecto supernaturali dicunt Theologi, non sit in Concilijs expresse traditum eo modo, quo ipsi supernaturale accipiunt, pro eo videlicet, quod non potest cognosci nisi actu quodam super naturam, hoc est, ad quod natura ipsa se habeat quasi instrumentum: de quo plura hac nostra ætate disputari solent; nam Concilia solum contendunt hominem non posse credere, aut iustificari sine aliquo dono, & gratia Christi distincto a dono creationis: nihilominus recte mihi videtur esse quædam huiusmodi obiecta, & operationes, quas Theologi vocant ordinis supernaturalis, atque ad iustificationem requiri non tantum motionem auxilij gratiæ ex parte intellectus, & voluntatis, sed obiectum etiam aliquod supernaturale: nam vt aliquis extra sacramentum iustificetur, omnes fatentur necessarium esse actum caritatis, vt constat ex Concilio tridentino sessione 14. c. 4. hoc autem est obiectum supernaturale, vt dicemus infra disputatione 195. cap. 2. & 3. quare vel hac sola ratione prædicta sententia mihi non probatur, quod asserat sola conuersione voluntatis ad bonum secundum rationem posse hominem iustificari: nam etiamsi hoc obiectum esset supernaturale, quandiu non est actus caritatis non potest homo iustificari, vt dictum est.

Con. Trid.

Tertius modus.

Tertio alij plures ita respondent, si homo faciat quantum in se est in eo instanti aut tempore primo vsus rationis simul, etiam Deum ei reuelaturum obiecta supernaturalia, quæ necessaria sunt ad salutem, & collaturum motionem supernaturalem, intelligunt, caritatis, qua iustificetur, atque hoc ad Dei prouidentiam pertinere, nec vllum miraculum esse. Hic tamen

10 modus philosophandi mihi etiam non probatur, & in primis quidem si asserant huic homini facienti quod in se est ex viribus naturæ Deum intuitu illorum operum collaturum necessaria ad salutem, & auxilia

Nō placet.

iustificationis, incident in sententiam Massiliensium, quam 1. parte disputatione 91. capite 11. & sequente ostendi damnatam esse. Deinde quamuis Deus sua prouidentia statuere possit, vt eo tempore prædicatores perueniant ad eum locum, in quo est aliquis, qui ab ipso Deo meretur illuminari, tamen Deum ita hoc obseruasse cum ijs, qui perueniunt ad vsum rationis nusquam vidimus, nusquam audiuimus, nusquam legimus. Præterea interius aliquid hactenus reuelasse ijs, qui perueniunt ad vsum rationis, si videat ipsos conuerti ad bonum naturale non minus sine fundamento dicitur: cur ergo hæc omnia ex nostro cerebro confingere debemus, vt prædictam sententiam defendamus?

Quare ergo non video cur tale præceptum conuersionis in Deum, seu in bonum rationis assignare debeamus, negari igitur nequit, cum solo originali posse esse veniale peccatum: in cuius confirmationem solum superest diluere alteram rationem, quæ in confirmationem afferebatur.

Ad eam vero respondet Gabriel posse quidem esse peccatum veniale cum originali, ita vt si homo decedat in eo statu, puniatur cum originali in perpetuum leuiori tamen pœna, quam puniuntur damnati in inferno: & certe si aliquis in veniali decederet cum originali, ita dicendum esset, quia nullus satisfacere posset pro veniali dum esset in originali, eo quod esset inimicus Dei sicut supra disputatione 141. cap. 2. dicebamus veniale cum mortali in æternum puniri, quia in eo statu pro eo satisfieri non potest. Verumtamen ne cogamur asserere, esse alium distinctum locum pœnarum præter numeratos in ea ratione; vel dicere decedentem cum originali, & veniali destinatum esse ad infernum: melius est asserere nullum hominem decessurum in originali cum solo veniali, sicut supra dicebamus disp. 120. c. 4. de infideli, qui ex auxilio gratiæ operatur quantum potest, vt non vlterius illuminentur non moriturum Deo ita prouidente. Nec quidquam obest, si dicamus illum posse mori in eo statu possibilitate tantum ex parte causæ, sed non moriturum Deo ita disponente: imò suppositione facta scientiæ Dei, & prouidentiæ non posse mori, quæ solum est necessitas consequens libertatem nostram, vt ibidem dictum est.

Cum originali is peccato posse esse veniale atque adeo nullis esse prius fundamentum oppositæ sententiæ. Gabriel. Soluitur posterius fundamentum.

LAVS DEO.



INDEX DISPVTATIONVM, ET CAPITVM,

QVAE IN HOC PRIMO TOMO, Primæ Secundæ continentur.

Quan

De bonis, beatitudinibus, & fructibus, Disp. 89.

Qua ratione peccata sint contra naturam hominis. Disp. 90.

Quomodo charitas quouis peccato mortali expellatur. Disput. 91.

An omnis omissio coniuncta sit actui, qui est causa, seu occasio illius. Disp. 92.

An actus qui est causa omissionis sit semper peccatum. Disp. 93.

Quando imputetur ad culpam omissio. Disp. 94.

Quæ sit formalis ratio peccati. Disp. 95.

An peccatum eo quod peccatum est, sit offensa Dei, & auersio ab eo. Disp. 96.

An omne peccatum eo sit peccatum, quo est contra legem. Disp. 97.

An sit duplex malitia in peccato quoties sit contra duplex præceptum. Disp. 98.

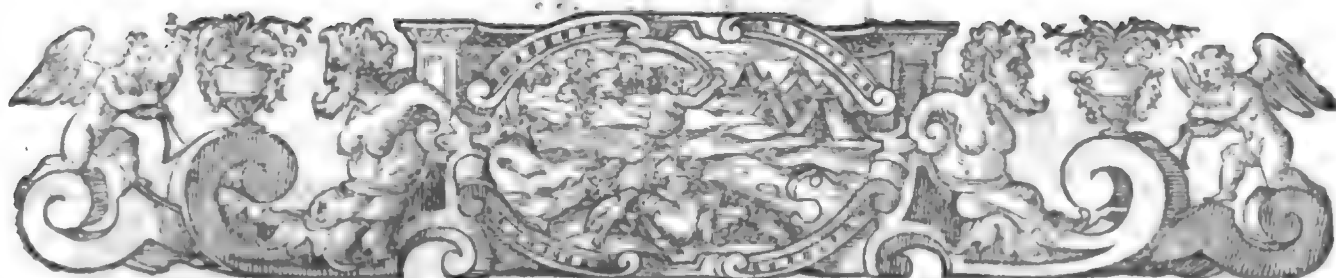
An peccata omnia sint æqualia. Disp. 99.

An priuatio gratiæ, & pœna damni in omnibus peccatis mortalibus sit æqualis. Disp. 100.

An nocumentum vel circunstantia, vt tribuat speciem peccato, debeat esse expresse volita. Disp. 101.

An

Prædicta



INDEX LOCORVM SACRAE SCRIPTVRAE QVAE IN HOC PRIMO TOMO EXPLICANTVR.





INDEX RERVM OMNIVM,

QVAE IN HOC VOLVMINE CONtinentur; litera D. denotat disputationem, litera N numerum, series autem numerorum inchoatur a quauis disputatione, & terminatur ad sequentem etiam per commentarios articulorum, qui inter nonnullas disputationes intercedunt.

QVÆ VERO IN MARGINE NOTATA sunt hoc signo † ad Logicam, Philosophiam, & Metaphysicam pertinent.

A

possit

In

2 In

Bellum.

Beneficium Ecclesiasticum, beneficiarius.

Bonitas entis, & bonitas moralis.

Bonitas Dei.

Bonum.

Bruta.

C

Calor.

Caluinus.

Castitas.

3 Alter

Cœlum.

Cogitatio.

Cogitatiua.

Cognitio.

Communia Ecclesia.

Complacentia.

Vide

2 Cum

Nullum

Deliberatio.

Desiderium.

Desperatio.

Deus, & Dei essentia.

E

6 Ele-

2 Si

6 Finis

Instrumentum.

Intellectio, & intellectus.

Intensio.

Intentio.

Inuidia.

Inuoluntarium.

Variæ

Nulla

Offens.

Omissio.

Omissionis peccatum.

Operatio.

Opinio.

Oratio.

Ordo.

Originalis iustitia.

Quæ-

Peccatum

Peccatum actuale.

d. sicut

Volun-

Pœnitentia.

Pollutio.

Pertio.

Possessio.

Possibile.

Potentia.

Praxis.

Præceptum.

Prædicator.

Pusil.

V

Vacuum.

Venatio.

Verbum diuinum, Verbum.

Verbum contumeliosum.

Veritas.

Verum.

Vidua.

Violentia violentum.

Virgo.

Virtus.

Cur

Virtus adquisita.

Virtus infusa.

Virtus intellectualis.

Virtus moralis.

Virtus Theologica.

Visio Dei.

Qui

Ratio

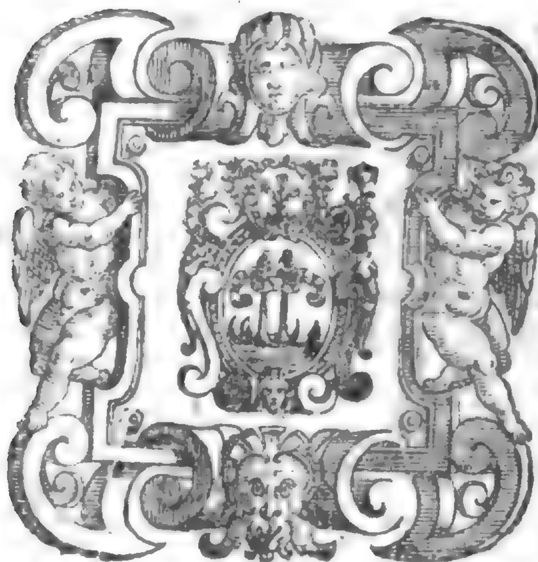
Votum.

Vsura.

Vti, & Vsus

Vsus

FINIS.



TARVISII:

Apud Euangelistam Deuchinum. MDCV.